

Patrimônios indígenas nos 80 anos do Museu das Missões: etno-história e etnomuseologia aplicada à imaginária missional

Indigenous heritages in the 80 years of the Museu das Missões: ethnohistory and ethnomuseology applied to the missional imagery

Jean Baptista^I, Tony Boita^{II}

^IUniversidade Federal de Goiás. Goiânia, Goiás, Brasil

^{II}Instituto Brasileiro de Museus. Museu das Bandeiras. Goiânia, Goiás, Brasil

Resumo: Ao questionar o paradigma jesuítico fundante no Museu das Missões, a presente análise discute o não lugar indígena na exposição de longa duração lotada no pavilhão Lúcio Costa, de modo que se possa pensar aquele acervo como integrante dos patrimônios indígenas nacionais. Para tal, a partir de abordagem etno-histórica e etnomuseológica interessada na democratização de acervos, o estudo analisa a produção, a forma, o conteúdo e o consumo da imaginária missional ao tempo das missões indígena-jesuíticas. Ao fim, levantam-se possibilidades sobre as implicações que esta abordagem pode trazer ao Museu das Missões, a partir das comemorações dos 80 anos desta instituição, propondo uma ressignificação de seu acervo e um redimensionamento da relação estabelecida com a população Mbyá Guarani contemporânea.

Palavras-chave: Etnomuseologia. Etno-história. Indígenas. Guarani. Jesuítas. Missões.

Abstract: By questioning the founding Jesuit paradigm at the Museu das Missões, this analysis discusses the indigenous non-place at the permanent exhibition in the Lúcio Costa Pavilion in such a way that this collection can be seen as part of national indigenous heritage. This is done through an ethnohistorical and ethnomuseological approach addressing the democratization of collections; the study analyzes the production, form, content, and consumption of missionary imagery at the time of the Jesuit missions targeting indigenous peoples in Brazil. It concludes with a discussion of the possible implications this approach may have for the Museu das Missões as it celebrates its 80th anniversary, suggesting a resignification for its collection as well as adapting the relationship it has constructed with the contemporary Mbyá Guarani population.

Keywords: Ethnomuseology. Ethnohistory. Indigenous people. Guarani. Jesuits. Mission.

BAPTISTA, Jean; BOITA, Tony. Patrimônios indígenas nos 80 anos do Museu das Missões: etno-história e etnomuseologia aplicada à imaginária missional. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas**, Belém, v. 14, n. 1, p. 189-205, jan.-abr. 2019. DOI: <http://dx.doi.org/10.1590/1981.81222019000100012>.

Autor para correspondência: Jean Baptista. Universidade Federal de Goiás. Campus, Samambaia-Museologia, s./n. Goiânia, GO, Brasil. CEP 74001-970 (jeantb@hotmail.com; jeantiagobaptista@gmail.com). ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6013-4073>.

Recebido em 09/05/2018

Aprovado em 18/09/2018



O Museu das Missões foi fundado a partir de um paradigma sustentado no protagonismo jesuítico. 'Memórias exiladas' (Bruno, 2005) dos 'patrimônios indígenas' (Velthem, 2017a, 2017b), a autoria dos artistas indígenas no acervo dessa instituição sofreu processos de silenciamento e de esquecimento (Pollak, 1989), como se demonstrará.

Este estudo possui a intenção de indicar possíveis ressignificações do acervo do Museu das Missões, pertencente ao Instituto Brasileiro de Museus (IBRAM), localizado no município de São Miguel das Missões, no Rio Grande do Sul. Pretende-se fazer isso a partir da discussão sobre a autoria da imaginária, da análise acerca da forma-conteúdo, de aproximações linguístico-estéticas e de seus consumos no cotidiano missional, sobretudo quando, nessas categorias, são problematizadas referências culturais indígenas. Crê-se estar diante de uma discussão pertinente em meio às comemorações referentes aos 80 anos do Museu das Missões, sugerindo novos rumos para os próximos anos da instituição, em uma perspectiva decolonial (Chagas, 2017, p. 122). Nesse sentido, procura-se considerar a dimensão indígena daquele acervo, indicando outras possibilidades para legendas, programas de visitas, ações educativas, documentação e posicionamentos objetivos sobre o lugar que os povos indígenas não de desfrutar quando o assunto é o patrimônio do qual hoje se declaram herdeiros.

Vale apontar que, neste artigo, são retomadas e rediscutidas algumas evidências e alguns problemas já abordados anteriormente, assim como novas questões, dados e análises são apresentados ao longo de 15 anos de pesquisas. É importante lembrar também que, em virtude do espaço disponível, este texto não se configura como um estudo de história da arte, mas, sim, como um exercício de etno-história e etnomuseologia, aqui entendidas como uma articulação entre história indígena, museologia social e etnologia indígena, problematizando, neste momento, possíveis leituras nativas do passado, oriundas, sobretudo, da documentação colonial. Considerou-se tal abordagem como necessária em virtude das características do próprio

acervo do Museu das Missões e das demandas que se impõem ao historiador, ao museólogo e ao antropólogo, quando em diálogo com uma museologia interessada na democratização de seus acervos e espaços, contribuindo, assim, "[...] para o aperfeiçoamento de formas de convivência que, transcendendo noção moderna de tolerância, propiciem respeito ao diferente." (Chagas; Storino, 2012, p. 44).

O PARADIGMA JESUÍTICO NO MUSEU DAS MISSÕES

No que diz respeito à democratização dos museus, o reconhecimento da autoria indígena sobre o acervo das missões é uma das fronteiras mais caras que o Museu das Missões terá de enfrentar nos seus próximos aniversários. Isso se dá, sobretudo, pelo fato de a construção do Museu ter se fundamentado no 'paradigma jesuítico', proposição aqui definida a partir de três asserções: 1) a imaginária missional serve aos propósitos da conversão ao cristianismo, banindo entidades indígenas daquele espaço, resultando apenas em representações pertencentes à hagiografia ocidental – nessa leitura, os indígenas são ingênuos, coadjuvantes, copistas e não criativos, funcionando como meros receptáculos das orientações inicianas; 2) a imaginária missional é de autoria dos padres, casos nos quais se apresentam belos resultados estilísticos, tendo como padrão-ouro o estilo barroco e as técnicas de talha clássicas, sendo, portanto, mais um campo da história missional onde os jesuítas são protagonistas; 3) não se nega a existência de obras que tenham sido feitas por indígenas, mas somente quando ali se encontram distorções da forma, fuga ao estilo barroco, talhas denominadas como 'mal esculpidas' ou 'infantis', possuindo menor valor artístico e histórico, comprovando que os indígenas tinham conhecimentos e entendimentos frágeis em relação à experiência artística que viviam. Somam-se a este terceiro paradigma percepções raciais que consideram indígenas incapazes de dominar técnicas ocidentais com precisão e elaborar suas próprias versões da história.

As características deste paradigma nascem nos escritos dos próprios missionários, perpassam os viajantes do século XIX e invadem a historiografia da primeira metade do século XX. De fato, por volta de 1690, o padre Antônio Sepp apregoava:

[...] são estúpidos, brancos, bronquíssimos, estes nossos silvícolas, a todos assuntos espirituais, a tudo que reclama trabalho mental e que não se pode ver com os olhos. Aos serviços mecânicos, porém, têm os olhos de lince [...] (Sepp, 1980, p. 245).

Com isso, ele corroborava a percepção de que os indígenas não seriam capazes de criar, mas apenas de copiar. Já no século XIX, os viajantes naturalistas que passaram pelos antigos povoados missionais não pouparam críticas às obras, quando as julgavam elaboradas por indígenas: este é o caso de Saint-Hilaire nos anos próximos a 1820, áspero crítico das sociedades nativas, ao considerar as obras indígenas “[...] muito mal esculpidas [...]” (Saint-Hilaire, 1987, p. 71), o que tornava “[...] necessário que [os padres] dirigissem a execução de cada peça [...]” (Saint-Hilaire, 1987, p. 272) – afinal, para o francês, “[...] os guaranis, como todos os índios, não têm nenhuma ideia de futuro; aprendem com facilidade o que se lhes ensina, mas não criam nem compõem nada [...]” (Saint-Hilaire, 1987, p. 280). Na segunda metade do século XIX, começaram a surgir referências unilaterais às esculturas, nascendo elogios às “[...] belas imagens esculpidas pelos jesuítas [...]” (Silveira, 1979, p. 237).

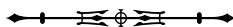
Mas a base do paradigma jesuítico aqui discutido encontra-se, sobretudo, nos registros deixados por duas personalidades emblemáticas na fundação do Museu das Missões: o historiador Aurélio Porto e o arquiteto Lúcio Costa.

De fato, quando o Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (SPAHN) encomendou e publicou monografias sobre os patrimônios nacionais, Rodrigo de Mello Franco convidou Aurélio Porto para gerar uma história oficial sobre as missões, assegurando-se, com isso, a pesquisa histórica que acompanharia o tombamento do sítio arqueológico de São Miguel das Missões em 1638 e a

posterior fundação do Museu das Missões. Já na introdução de “História das missões orientais do Uruguai”, obra dedicada a Getúlio Vargas e impressa em 1943, as missões são chamadas por Porto (1943) de ‘civilização jesuítica’, a arte ali produzida é nominada de ‘arte jesuítica-colonial’, seguindo-se um texto tomado de “[...] 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). No restante da obra, os indígenas missionais são tratados como ‘crianças grandes’, encontradas nas ‘matérias selvagens’, indolentes, ‘dominados pela preguiça’ (Porto, 1954), “[...] [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). Ainda, Porto (1954) 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.

Costa (1937, 1941), por sua vez, ao mesmo tempo em que projeta o Museu das Missões a partir de solicitação do SPHAN, escreve: “[...] Este [indígena], vencida a primeira fase de rebeldia, deixou-se moldar com docilidade pela vontade poderosa do jesuíta [...]” (Costa, 2010, p. 191). Percebe-se, portanto, que o arquiteto concebe a identidade indígena presa a um passado pré-colonial, derrotada pela ocidentalização, incapaz de vivenciar novos contextos de modo criativo, e vai além:

Parece mesmo não ter havido da parte dos irmãos, cientes da ‘superioridade’ de sua própria técnica, compreensão e simpatia pelo que as interpretações dos indígenas pudessem apresentar de imprevisto e pessoal [...] (Costa, 2010, p. 191).



Nesse sentido, para Costa (2010, p. 191), 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”. Na perspectiva de Costa (2010, p. 191), nas “[...] proporções ‘diferentes’ ou na expressão orientalizada [...] [existente] por detrás do convencionalismo europeu [...]” de um retábulo, de algumas imagens e da arquitetura, nota-se:

[...] o tratamento mais tosco de umas tantas peças, a aspereza do desenho de certos motivos e, por vezes, a maneira especial de “ornamentar”, [nascido] não só da falta de experiência dos operatários e daquela *gaucherie* que aproxima os “bárbaros” de qualquer raça quando pretendem reproduzir de “ouvido” os elementos da arquitetura greco-latina [...] (Costa, 2010, p. 191, grifo do autor).

Os povos indígenas, assim, na concepção arquitetônica do Museu das Missões, são representados dentro do paradigma jesuítico: copistas de segunda ordem, subordinados aos desejos cristãos-jesuíticos.

Sólido na historiografia, o paradigma jesuítico passou a ser desconstruído quando Bartomeu Melià, também jesuíta e antropólogo, questionou o local em que se encontravam os indígenas nas missões. Entre outros avanços, Melià (1988, 1991, 1997, 2002, 2003) demonstrou, em diversas obras, que o canto e a dança, pilares da espiritualidade Guarani, percorrem a história das missões como elementos determinantes daquela vivência. Em conjunto com outros autores, seus estudos apresentaram amplo impacto na história e na etno-história produzidas sobre as missões, resultando em inúmeras abordagens que realocaram os povos indígenas como sujeitos protagonistas naquele processo (Santos, 2017).

No campo da história da arte, o entendimento de que os indígenas participaram do processo artístico de modo criativo tem sido gradual. Autoras como Plá (1975), Affani (2002) e Ahlert (2012), por exemplo, buscaram referências em estudos antropológicos, para fundamentar análises que

contemplassem as perspectivas ameríndias nas imaginárias, gerando novos conceitos, como ‘barroco hispano-Guarani’, ‘barroco jesuítico-guarani’ ou ‘arte missioneira’. Já o historiador da arte Sustersic (2010) radicaliza a interpretação e batiza aquele acervo como um estilo ‘barroco-xamânico, jesuítico-guarani’. Em conjunto, esses estudiosos demonstram uma aceitação em relação à autoria indígena no campo da história da arte, propondo uma crítica ao eurocentrismo e desconstruindo o barroco como estilo unilateral.

No campo museológico, o Brasil tem avançado no desenvolvimento de abordagens que compreendem os museus como ‘zonas de contato’ (Clifford, 2016). De modo resumido e didático, pode-se dizer que a relação da museologia com os povos indígenas tem se estabelecido em dois sentidos (não raro, tomados por intersecções): o primeiro sentido é aquele no qual etnólogos, historiadores e museólogos aproximam-se de povos etnicamente vinculados às coleções de determinados museus, promovendo ressignificações, atualizações políticas ou repatriações, articulações denominadas como museologia social, museologia colaborativa, curadoria compartilhada ou etnomuseologia, entre outras possibilidades (Ribeiro, 1994; Lima, 2012; Françoso; Broekhoven, 2017; Shepard Jr. et al., 2017; Lima Filho, 2017); o segundo sentido é marcado por um protagonismo indígena pautado em demandas contemporâneas, “[...] uma descoberta dos museus pelos índios [...]” (Freire, J., 2009, p. 1), criando-se novas tipologias de museus onde os próprios indígenas são agentes da musealização de suas memórias, seus objetos e desejos, como ocorre nos denominados museus comunitários indígenas (Gomes; Vieira Neto, 2009; Abreu, 2012; Roca, 2015). Instituições classificadas como museus históricos ou de arte sacra, como o Museu das Missões, em razão da singularidade da criação de seus objetos nos séculos XVII e XVIII, costumam também recorrer à história indígena e à etno-história, onde se inclui a importância da documentação colonial, então entendida como campo capaz de indicar possíveis interpretações indígenas por onde aqueles bens circulavam, sendo este o enfoque do presente artigo.

No que se refere ao entendimento das missões enquanto aspecto relacionado ao território indígena no escopo das políticas públicas, foi também no século XXI que novas abordagens passaram a reconhecer a presença indígena naqueles espaços na qualidade de protagonistas, especialmente a partir de posicionamentos mais enfáticos da Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO), do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) e do Instituto Brasileiro de Museus (IBRAM), todos assumindo “[...] um discurso contemporâneo de valorização dos entes humanos e culturas tradicionais que compõem os patrimônios [...]” (Marchi; Ferreira, 2015, p. 119), onde “[...] uma mudança de mentalidade [...]” pode ser notada (Wichers; Saladino, 2015, p. 140, tradução nossa), fenômeno a afetar diversas instituições brasileiras (Montenegro; Oliveira, 2013). É também neste contexto que o Museu das Missões se requalifica, entre 2004 e 2006 (Bauer, 2007b), gerando uma nova exposição na Casa do Zelador, onde somaram-se esforços para abordar a história das missões a partir do protagonismo indígena, em especial da introdução de uma narrativa etno-histórica e da arte indígena contemporânea. Nesse mesmo sentido, o IPHAN reconheceu o sítio arqueológico de São Miguel das Missões, então detentor do título de patrimônio da humanidade, enquanto lugar de referência para os Guarani, por meio do Inventário Nacional de Referências Culturais (INRC) ‘Tava Miri’/Aldeia de Pedra (Freire, B., 2007; Souza, 2007; Souza; Morinico, 2009), enfim, associando-se o sítio aos povos indígenas contemporâneos.

A reivindicação Mbyá-Guarani em relação ao sítio arqueológico de São Miguel Arcanjo trouxe um novo fôlego ao debate. No filme do cineasta Guarani Ariel Ortega, “Mokoi Tekoá Petei Jeguatá: duas aldeias, uma caminhada” de 2008, o sítio é sinalizado como território indígena, sendo isto fundamental para a memória da comunidade (Mokoi..., 2008). Já no INRC ‘Tava Miri’, os Guarani “[...] reivindicam o reconhecimento oficial de sua ligação com São Miguel [...] [produzem uma] [...] ruptura completa com nosso censo histórico [...] [e refletem] [...] a perspectiva cosmológica

que os Mbyá-Guarani têm sobre sua existência [...]” (Souza; Morinico, 2009, p. 308). A partir de então, as ruínas e o acervo museológico do Museu das Missões ganham uma interpretação que foge da acadêmica:

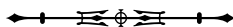
No caso das estátuas e das pedras das paredes, os Mbyá-Guarani acreditam que os antigos artífices guaranis doaram sua substância pessoal às peças, propriedades de seus espíritos impregnaram suas artes, de maneira que eles puderam eternizar sua existência cosubstancializados nos materiais que eles moldaram, talharam ou esculpiram. (Souza; Morinico, 2009, p. 314).

Nessa interpretação, quando chegar o fim do mundo:

[...] as pedras das ruínas e as estátuas de madeira em São Miguel voltarão à vida [...] [e] [...] seus executores guaranis serão ressuscitados através de suas obras, as pedras das ruínas se tornarão pessoas ou se empilharão novamente e as construções arquitetônicas retomarão sua grandiosidade primeva ou originária [...] [enfim, a Aldeia de Pedra] [...] voltará a ser plena, a ponto de se transformar ela mesma numa outra das moradas dos deuses [...], [onde] [...] a Terra Sem Mal, um dia, poderá voltar a resplandecer. (Souza; Morinico, 2009, p. 315).

A leitura do INRC, bem como as interlocuções estabelecidas com os Mbyá da aldeia Tekoá Koenju, localizada no mesmo município onde está o Museu das Missões, indicam aos autores deste estudo que, na perspectiva indígena, aquele patrimônio pode ser construído por meio de referências narrativas não apenas de seu passado, mas também de seu futuro.

Apesar dessas mudanças, o pavilhão Lúcio Costa, principal espaço expositivo do Museu das Missões e onde se encontram os bens musealizados aqui discutidos, segue indiferente. Pautado no seu escopo patrimonial, existe uma profunda resistência dos dois principais institutos que o regem em gerar qualquer alteração em sua forma e expografia. Nesse sentido, é possível observar nessa imutabilidade o entendimento de que “[...] o direito estatal se sobrepõe ao direito indígena [...]” (Eremites de Oliveira, 2016, p. 141) no que diz respeito ao patrimônio cultural,



“[...] servindo como um poderoso instrumento de tutela, dominação e subordinação [...]” (Eremites de Oliveira, 2016, p. 141).

O reconhecimento do acervo do Museu das Missões enquanto patrimônio indígena não implica gerar um discurso às avessas, banindo os jesuítas daquela musealização. Como ocorria no restante da América espanhola, jesuítas artistas produziam esculturas, pinturas, músicas e outras manifestações artísticas destinadas ao processo de conversão. Como resultado, nomes de padres como Bernardo Rodríguez, Luis Verger, Luis de La Cruz, Antônio Sepp, José Brasanelli, entre outros, entraram para os anais da história da arte latino-americana. Não restam dúvidas de que foi este perfil iniciano que introduziu as técnicas ocidentais de arte entre indígenas. Contudo, atribuir-lhes a autoria na produção material resultante é uma postura racial que a ciência não pode compactuar. É importante apontar também que até mesmo naquelas obras das quais se tem certeza quanto à autoria ser de um jesuíta, um olhar mais atento percebe que os próprios inicianos não estavam imunes à relação com os indígenas.

Bom exemplo do esquecimento da autoria indígena está no tratamento dado ao irmão coadjutor e arquiteto Gian Battista Primolli pela historiografia e por instituições como o IPHAN: responsável pela projeção da igreja de São Miguel, a partir de uma forte inspiração do projeto da igreja de Gesù (Roma), Primolli entrou para a história como quem construiu a imensa igreja e seu nome é capaz de ofuscar toda e qualquer referência aos indígenas que elevaram o templo. De fato, até bem pouco tempo, na entrada no sítio de São Miguel, encontrava-se uma placa que lhe atribuía a construção: ‘A igreja de São Miguel foi construída pelo arquiteto Gian Battista Primolli’ (IPHAN, 2014a), lia-se na sinalização, antes de ser apagada pelo tempo (IPHAN, 2014b), contudo, até o momento segue uma atribuição exclusiva ao arquiteto, sem menção aos indígenas no que diz respeito ao feito. Em tons irônicos, imaginar o velho Primolli carregando as imensas pedras que compõem a igreja é uma anedota da qual só não se ri por se entender

que o esquecimento da autoria indígena está assentado em teorias raciais danosas aos indígenas até os dias atuais. Vale lembrar o poema “Perguntas de um trabalhador que lê”, de Bertold Brecht: “Quem construiu a Tebas de sete portas? Nos livros estão nomes de reis. Arrastaram eles os blocos de pedra? [...]” (Brecht, 1986, p. 167). Como bem apontou o padre Cardiel, missionário atuante nos últimos anos do processo missional, “[...] a Igreja de São Miguel, na qual trabalharam mil índios por dez anos, [diz ele], [...] era dos índios, que o fizeram sem pagamento algum, com grandes suores e fadigas” (Cardiel, 1989, p. 82-83).

Não se trata, portanto, de apenas substituir o verbo ‘construir’ por ‘projetar’, ao se referir a Primolli, mas, sobretudo, em reconhecer no discurso formal da instituição que aquela preciosidade arquitetônica é, de fato, de autoria de construtores indígenas interessados em possuírem sua igreja, absolutamente empenhados em marcar materialmente a visão de mundo que tinham naquele contexto.

Parece até mesmo impossível que hoje uma pesquisa volte a classificar o projeto missional como exclusivamente jesuítico, o mesmo valendo em relação ao seu acervo. Mas ainda se encontram perdas em análises interessantes concepções de que os indígenas das missões eram sombras mediante os jesuítas. Da mesma forma, ao se analisar uma escultura daquele processo, ainda se prefere buscar as referências alegóricas ocidentais a indígenas, recontando-se, mais uma vez, a hagiografia ocidental. Esses aspectos são percebidos, por exemplo, na nomeação do principal evento realizado sobre missões, as Jornadas Internacionais sobre Missões Jesuíticas, e nas legendas do Museu das Missões, como se verá. Dito de outro modo, o paradigma jesuítico tem sido desconstruído, mas segue firme em concepções de fundo.

IMAGINÁRIAS EM CIRCULAÇÃO

Para melhor se evidenciar a imaginária missional na qualidade de registros históricos e patrimoniais relacionados a crenças, práticas e estratégias indígenas históricas, é preciso avaliar aspectos relativos à produção, ao

material empregado, às nomeações atribuídas e aos motivos manifestos marcadamente indígenas que ali se tornam visíveis, por meio de análise etno-histórica e etnomuseológica. Nesse sentido, selecionam-se a seguir algumas obras expostas no pavilhão Lúcio Costa, do Museu das Missões, mas não sem considerar outras obras de museus dedicados à mesma temática.

Ao tempo das missões, os artistas indígenas reuniram-se no que se chamou de 'oficinas', grandes espaços protegidos responsáveis pela produção material dos povoados. A imaginária missional produzida nas oficinas ganhou gradualmente o cotidiano daquela vivência. Se, no início do processo, se afirmava que "[...] eles nunca tiveram ídolos [...]" (Ruiz de Montoya, 1985, p. 52), ao se alcançar o século XIX o naturalista Saint-Hilaire (1987, p. 314) afirmou, com surpresa, que "[...] seu respeito pelas imagens vai quase à idolatria". Trata-se de um redimensionamento de práticas que impactou a religiosidade da América meridional pelos séculos seguintes (Melià, 1997), atestando a circulação de um conjunto de representações que atravessou gerações.

A documentação produzida pelos jesuítas está repleta de informações sobre os homens das oficinas, em boa parte responsáveis pela produção material das missões (Baptista, 2015a). Nessa correspondência, os padres insistem em detrair suas capacidades criativas¹.

Nos setecentos, surgiu um grande pátio cercado por salas formando um imenso quadrado, ao lado do claustro, compondo um conjunto de oficinas. Geravam, ali, adornos para igrejas, esculturas (de madeira e de pedras), armas, instrumentos musicais, móveis e utensílios diversos, entre outras possibilidades. Não eram poucos desses homens que dominavam técnicas múltiplas, não podendo ser caracterizados como especialistas em apenas um campo de produção, tal qual ocorre com os moradores do povoado de São Miguel, a exemplo de Inácio Paica, músico nas missas, escultor, pintor, ferreiro, cunhador de moedas e de objetos de metal nas oficinas, ou de Gabriel Quiri, 'músico

afamado', autor do maior sino de São Miguel, dedicado ao arcanjo de mesmo nome (Sepp, 1980). O destaque deste grupo era tamanho que seus componentes chegaram a ser ameaçados por lideranças espirituais indígenas, pelos padres chamados de 'feiticeiros', em virtude de suas colaborações (Dias Taño, 1969), bem como eram homenageados nas festas rituais promovidas pelos povoados (Romero, 1970). Quando doentes ou beirando a morte, em casos edificantes, os artistas desfrutavam de dádivas ofertadas pelas entidades com as quais se relacionavam por meio de sua arte, podendo até mesmo receber curas milagrosas (Ânnua..., 1730) ou boas mortes (Ânnua..., 1678). Ao lado das mulheres da Casa das Recolhidas (Cotiguaçu), dos meninos das escolas e/ou congregantes (marianos e miguelinos), para citar alguns setores sociais produzidos nas missões, esses homens eram integrantes de um grupo seletivo, que conquistou um território na área central dos povoados missionais por meio do domínio de técnicas múltiplas provindas do Ocidente, integrando ativamente a construção dos povoados e emanando discursos diretamente ligados aos códigos coloniais.

Além de possuir gênero e lugar, a imaginária missional produzida pelos homens das oficinas tinham um público-alvo bastante definido: a 'chusma', como era chamada pelos padres a massa dos moradores indígenas, representada na documentação deixada pelos padres como comumente afeita ao 'antigo modo de ser', eventualmente desnuda, faltosa nas missas e nas confissões, dada a ritos de natureza explicitamente indígena, devendo ser orientada por meio do consumo de discursos emanados pela área central, entre eles os imagéticos.

Nessa relação entre a produção dos artistas e a 'chusma', surgem muitos elementos contrastantes, gerando circularidades onde parece ter valido mais criar em meio ao debate, do que se dogmatizar. Ao que os dados a seguir indicam, os homens das oficinas poderiam experimentar "[...] uma considerável distância entre as normas vigentes e

¹ Ver Ruiz de Montoya (1997, p. 192) e Sepp (1980, p. 245).

as práticas sociais [...]", gerando uma possível "[...] margem de manobra [...]" (Garcia, E., 2013, p. 92) nas estreitas alternativas que naquele contexto possuíam. Longe de serem copistas, aqui se aposta, eles fizeram de suas obras registros históricos de crenças, práticas e estratégias adotadas nos novos tempos coloniais.

Quanto ao material escolhido por esses artífices, ao que a documentação missionária e os estudos antropológicos indicam, o emprego majoritário do cedro se dá não apenas enquanto um material durável e disponível, mas, sobretudo, pelo lugar por ele ocupado na cosmovisão dos povos indígenas que estiveram presentes nas missões, em especial os Guarani (Baptista, 2015a): "Um enorme cedro [...] [é recepcionado nos povoados] [...] ao som do tambor e dos bárbaros clamores da bugrada [...]" (Sepp, 1980, p. 219), enquanto outros indígenas adornam-se e se emplumam "[...] como para festas e regozijos [...]", quando recolhem grandes troncos das matas (Romero, 1970, p. 105). Parece mesmo haver alguma proximidade com o que apontam as etnografias clássicas do século XX, onde o cedro é a *yvyra Namandu*, a 'vara do criador', dotada de uma alma dócil e integrante de um grupo de árvores conhecidas como *yvyra ñee'ery*, família responsável pelo emanar da palavra-alma manifesta na neblina matinal (Cadogan, 1971, 1992a, 2003; Nimuendajú, 1987). Abundante nas matas circunvizinhas às missões no início do processo, como atestam alguns padres (González, 1991), o cedro passa a ser encontrado somente em terras distantes ao final da experiência (Cardiel, 1989), sendo empregado em igrejas, estâncias, oficinas e qualquer construção missional em larga escala.

No que se refere à nomeação de cada escultura ao tempo missional, é importante lembrar que em raros momentos os diálogos entre indígenas e jesuítas nas missões se deram em espanhol. Foram, sim, falados em línguas indígenas, sobretudo a partir do Guarani, dos neologismos criados na experiência e, em uma segunda medida não menos importante, nos idiomas de outros povos presentes nas missões, como os Jê, os Charrua, os Minuano e os Yaró. Sermões, catecismos e gramáticas

que sobreviveram ao processo atestam essa característica e, conforme estudos linguísticos (Melià, 2003; Chamorro, 2009; Otazú Melgarejo, 2006), o que se falava nas missões estava diretamente vinculado a antigas tradições indígenas, mas não sem ser constantemente renovado mediante à vivência. Nesse sentido, é preciso ter em mente que as nomeações de entidades nas missões obedeciam a duas possibilidades: ou mantinham-se como originalmente cristãs, ganhando um acréscimo neologista posterior, ou recebiam o nome de entidades indígenas julgadas pelos jesuítas como semelhantes às ocidentais.

Bom exemplo da primeira possibilidade é a forma como São Miguel Arcanjo é nomeado nos catecismos dos primeiros anos da experiência. Sem ter seu nome traduzido, o arcanjo ganha o acréscimo de *Marangatu*. Parece mesmo ser um neologismo atribuído às entidades aladas, tal qual indicam os primeiros catecismos: 'Que coisa são os anjos?', questiona o catecismo, '*Mbae Marangatu Eté*' são espíritos soberanos verdadeiros, diz a resposta (Ruiz de Montoya, 1876). De fato, ao menos nos estudos de Ruiz de Montoya (1876), 'São Miguel *Marangatu*' é o modo como esta entidade é usualmente denominada (Baptista, 2015b).

Longe de tomar os estudos de Ruiz de Montoya (1876) como versões definitivas e homogêneas da linguagem das missões e com o mesmo peso de etnografias, como bem aponta Eremites de Oliveira (2007), ou como uma versão de uma língua *standard* e imutável naquele processo, tal qual alerta Melià (2003) sobre a dinâmica histórica do que se falava nas missões, é preciso encontrar outras fontes para avaliar os impactos do acréscimo do vocábulo *Marangatu* para São Miguel. Nesse sentido, os variados casos edificantes onde esta entidade passava a ser apontada pelos nativos como o ser com os quais se relacionavam, por meio de sonhos e visões, bem como sua presença na chamada Guerra Guarânica atestam sua historicidade naquele processo. De fato, quando os Sete Povos beiravam o fim, um cacique sublevado ao Tratado de Madri afirmou: "Tupã enviou São

Miguel *Marangatu* aos nossos ancestrais e a esta pobre terra em que estamos" (Melià, 1997, p. 190, grifo nosso). Como se percebe, a nomeação de São Miguel *Marangatu* atravessou a experiência missional.

Nas narrativas indígenas coletadas pelo antropólogo León Cadogan, no século XX, os *Marangatu* são seres capazes de ir e vir do mundo espiritual sem precisar morrer (Cadogan, 1992b). Já entre os Kayová e Nãndeva, o *teko Marangatu* é a 'vida santa', seguindo 'um bom caminho', 'uma vida benigna', onde se faz 'bem a todas as coisas' (Garcia, W., 2003)². Ainda, a atribuição *Marangatu* estende-se para criaturas não humanas, tal qual aves como o guará (Cadogan, 1978), mesmo animal de onde provinham as penas vermelhas que compunham os chamados mantos xamânicos outrora utilizados por lideranças espirituais dos povos Tupi-Guarani.

Em conjunto, esses indícios questionam as cores empregadas nas representações de São Miguel *Marangatu*, bem como os demais anjos e entidades aladas nas pinturas



Figura 1. São Miguel. Fonte: Trento (2003, p. 70).

sobreviventes do processo missional. A predominância do vermelho, semelhante à plumaria do guará e dos mantos xamânicos, como se percebe na pintura de 'São Miguel' (Figura 1) e nos anjos e querubins na pintura "Virgem e o menino" (Figura 2), indica que o colorado invadiu a glória alva ocidental, avermelhando-a ou, como se pode preferir, xamanizando-a. Em outros momentos, os autores exploraram a implicação linguística e estética que este neologismo causou ao longo do processo missional. Por agora, basta saber que o acréscimo do vocábulo *Marangatu* 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, estrutura e conjuntura.



Figura 2. Virgem e o menino. Fonte: Trento (2003, p. 50).

² Ver Noelli (2002).

No esforço de tradução, a nomeação das entidades ocidentais entre indígenas enfrentou a antropofagia, como, de fato, demonstram as polêmicas entre os religiosos daqueles tempos (Melià, 1992, 2003). As traduções de Maria para *Tupã Sy* ou *Nãnde Sy*, deidades Guarani, se fizeram presentes, segundo Ruiz de Montoya (1997, p. 167 apud Baptista, 2015b, p. 133):

[...] Chamam-na de 'Nossa Mãe', garante Ruiz de Montoya [...] [sobre a nomeação de Maria no cotidiano missional do seu tempo], não somente os adultos, mas até mesmo os meninos e meninas [...]

Na contemporaneidade, *Nãnde Sy* e *Tupã Sy* nomeiam entidades femininas presentes na cosmovisão Guarani (Chamorro, 1998; Cadogan, 1992a) ou, no caso de *Nãnde Sy*, mulheres encarnadas pertencentes às lideranças espirituais (Eremites de Oliveira, 2016), tal qual se observa nas aldeias de hoje.

Em virtude dos povoados missionais contarem com diversas etnias, a Maria ocidental ganhou nomes não apenas Tupi-Guarani, mas também de outros povos Jê, Charrua, Minuano e Yaró. No povoado de Concepción, composto por diversas etnias, ela é chamada de “[...] Mi Madre, Santíssima, Mi Señora, Mi Reyna etc. [...]” (Baptista, 2015b, p. 134). Mediante este exemplo breve, nasce a possibilidade de que a Maria ocidental tenha experimentado consideráveis variantes de conteúdo, ao ser traduzida para entidades nativas entre os distintos povos que estiveram nas missões.

Se, na análise linguística, os dados apontam para o fato de que a Maria ocidental encontrou outras nomeações quando entre os indígenas missionais, a análise estética aponta para alterações significativas de forma. A peça intitulada Nossa Senhora da Conceição, lotada no Museu Júlio de Castilhos (Figura 3), outra nomeada do mesmo modo pelo Museu das Missões (Figura 4), tal qual outra homônima no Museu de Arte Sacra de Asunción apresentam olhos amendoados e longos cabelos enegrecidos, assemelhando-se muito mais a mulheres indígenas do que a Maria alva, comumente representada na arte ocidental.

Ao que parece, trata-se de um fenômeno recorrente na história da Igreja, quando a versatilidade de Maria se adequa formalmente às culturas onde se relaciona, propondo novas estéticas para a entidade ocidental (Vainfas, 1999; Gruzinski, 2001, 2006). Mas também indica a potência da feminilidade indígena injetada pelo artista, onde a intenção objetiva de ter um rosto feminino atravessou os séculos em busca de um protagonismo possivelmente intencional de gênero e de etnia.

O jogo de traduções e de novas nomeações chegou a atingir até mesmo os inicianos e santos da Igreja Católica (Baptista, 2015b). A grande quantidade de esculturas produzida nas missões evocando jesuítas e santos talvez se relacione com o fato de que estes fossem nominados como 'Pai', titulação destinada 'aos velhos, feiticeiros e gente grave', conforme Antônio Ruiz de Montoya e distintas cartas emitidas pelos padres (Baptista, 2015b). Como evidência



Figura 3. Nossa Senhora da Conceição. Fonte: Arquivo Museu Júlio de Castilhos (2018).

do impacto da passagem jesuítica entre os Guarani, há até mesmo o surgimento de uma nova personalidade no panteão deste povo na contemporaneidade, chamada de *Kechuíta* ou *Kesuit*. Embora alguns estudos não tenham identificado esse personagem entre os Mbyá-Guarani de São Miguel (Souza; Morinico, 2009), outros antropólogos localizam o *Kesuit* como um indígena lotado na Terra Sem Males, que no passado aqui estivera na qualidade de herói cultural (Garlet; Assis, 2002) – se essa tese procede, por ironia do tempo, ao fim foram os jesuítas convertidos em indígenas. De todo modo, conforme indicam os Mbyá no filme “Tava: a casa de pedra”, dos cineastas Guarani Ariel Ortega e Patrícia Ferreira de 2012, há uma grande diferença entre o *Kesuita* e os jesuítas: o primeiro, um indígena elevado

à categoria de herói cultural, o segundo, um não indígena, opressor e escravagista dos povos indígenas (Tava..., 2012). Estes redimensionamentos talvez contextualizem os casos de edificação do tempo das missões, onde muitos ‘Pai’ encontravam-se com indígenas em sonhos e visões, não raro estabelecendo curas e comunicações, bem como suas esculturas circulavam entre doentes, ofertando curas. Esses aspectos podem colaborar na problematização da grande quantidade de esculturas direcionadas ao que hoje os museus tratam apenas como representações sobre jesuítas e santos, tal qual uma das peças mais emblemáticas do Museu das Missões, onde um São Lourenço, assim denominado pelo museu, indígena nas feições, parece representar muito mais um legítimo ‘Pai’ do que um padre convencional (Figura 5).



Figura 4. Nossa Senhora da Conceição. Fonte: Arquivo Museu das Missões (2018).

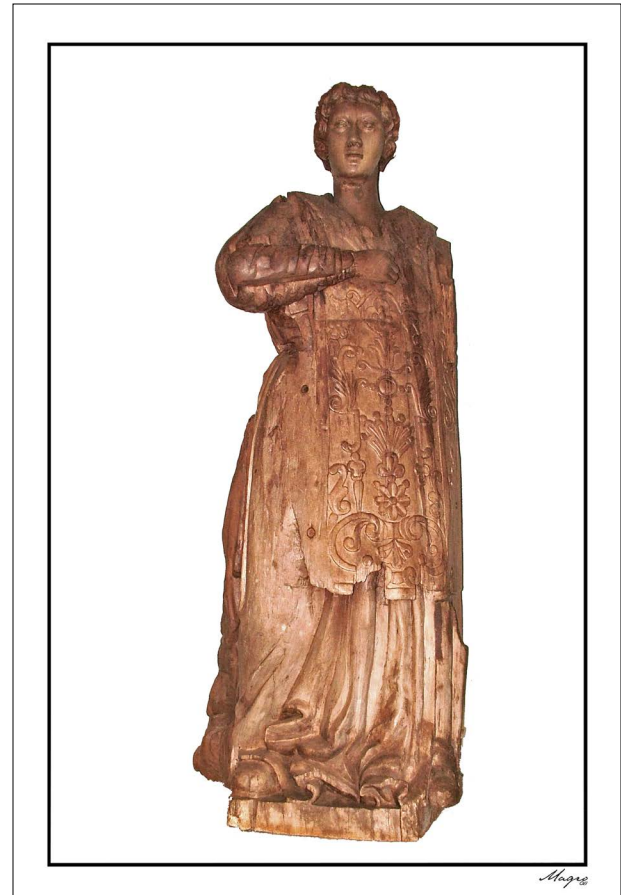


Figura 5. São Lourenço. Fonte: Arquivo Museu das Missões (2018).

Ao entrar no campo das criaturas a serem vencidas, não se pode ignorar um dos animais fantásticos mais recorrentes nas esculturas missionais: grandes serpentes, com vorazes bocas e olhos raivosos, espalham-se aos pés de variadas esculturas. Este é o caso da obra monumental chamada pelo Museu das Missões de “Nossa Senhora da Conceição” (Figura 6), uma entidade feminina, com uma coroa de flores de maracujá, a pisotear uma gigantesca serpente, elementos que fogem em absoluto dos cânones ocidentais. Tal qual retratam os casos de edificação jesuíticos onde indígenas são atacados por cobras venenosas, alguns sendo curados mediante a intervenção de seres espirituais, as serpentes, nessas esculturas, parecem referenciar muito mais o poder daquelas entidades contra criaturas nefastas das matas em relações de predação, do que a deuses ocidentais.

Quando se verificam as relações cotidianas em que as imagens estavam envolvidas, outros indícios surgem sobre perspectivas indígenas daquele contexto em relação à imaginária. Naquele cenário, as esculturas estavam longe de permanecer estáticas no interior de igrejas, ganhando, não raro, as ruas dos povoados e experimentando o cotidiano missional mediante relações de consumo simbólico. De fato, as imagens podem ser encontradas no interior das casas indígenas – “[...] coisa rara e nunca vista nesta gente [...]” (Romero, 1969, p. 73, tradução nossa) –, em festas e procissões ritualísticas (Martins, 1999), passando de mão em mão entre doentes e atormentados por pesadelos (Ânnua..., 1705), na luta cósmica contra a fome, ao afugentarem pragas nas plantações, em capelas e estâncias (Baptista, 2015b), e nos conflitos bélicos, tal qual a chamada Guerra Guaranítica, quando os sublevados carregam “[...] seu Santo Patrono e outras imagens de santos [...]” para se fortalecerem contra os exércitos ibéricos (Henis, 1836, p. 9, tradução nossa).

Como se percebe, as esculturas missionais podem ser encontradas em “[...] casas, trabalhos, caminhos, viagens e correrias [...]” (Ânnuas..., 1694) da vida indígena missional, potencialmente capazes de mediar o concreto e o cosmológico. Parece mesmo que essas esculturas estavam longe do estatuto de um objeto em uma sociedade

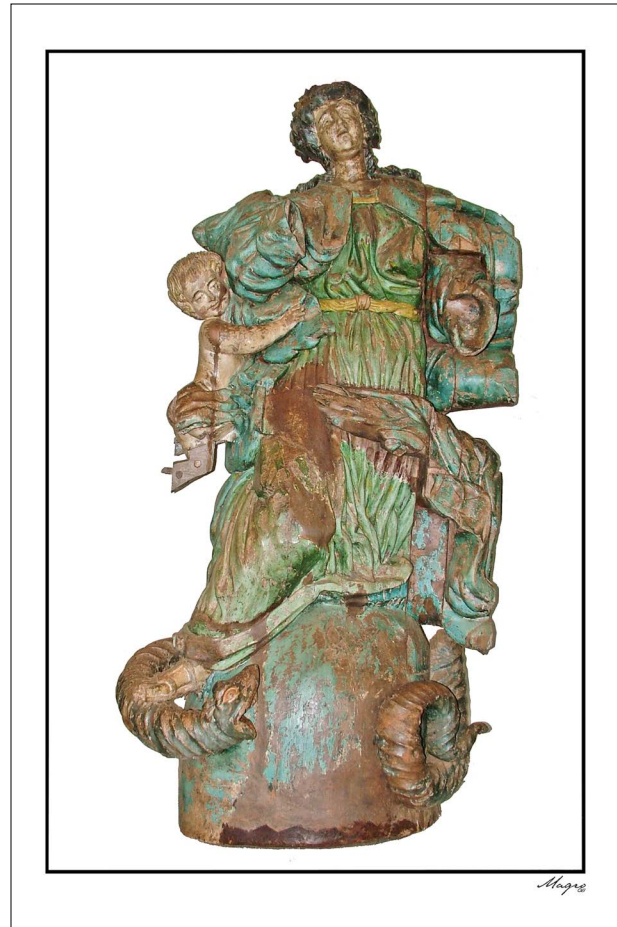


Figura 6. Nossa Senhora da Conceição. Fonte: Arquivo Museu das Missões (2018).

eurocentrada, localizando-se muito mais próximas ao “[...] encontro com alteridades humanas e extra-humanas (animais, plantas, divindades e outros seres do cosmos, compreendidos como personas), constitutivas de fluidas, compósitas e cumulativas identidades” (Silva, 2013). Nesse sentido, o Museu das Missões não parece ser composto por objetos sacros ou cristãos. Parece, sim, habitado por sujeitos provenientes de cosmovisões indígenas, próprias daquele contexto.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Deste ponto em diante, pode-se compreender o conteúdo do acervo do Museu das Missões a partir de

múltiplas óticas: a primeira a indicar uma 'indianização' de elementos ocidentais, pressupondo as culturas indígenas como resistentes e antropofágicas, incapazes de se alterar; a segunda a sinalizar as estratégias de conversão dos próprios jesuítas, que, dotados de interesses de domínio, abririam mão de elementos de sua própria religiosidade e permitiriam a inserção de elementos indígenas, seguindo o entendimento de que os padres dominavam aquelas populações por métodos pouco éticos; a terceira a pressupor uma mestiçagem ou uma hibridização, testemunhando o nascimento de uma cultura latino-americana; a quarta a pensar em esferas simbólicas nascidas na relação entre Ocidente e culturas indígenas, contextuais, variantes, não estáticas, compreendendo as sociedades indígenas como capazes de dialogar, atuar e se redimensionar nos múltiplos cenários coloniais, seja por estratégia de sobrevivência, seja por estratégia político-cultural; por conseguinte, não se pode ignorar a perspectiva Mbyá contemporânea, a considerar que seus antepassados enganavam os padres fingindo-se de cristãos, sem, com isso, abandonarem seu modo de ser original, conforme assegurou Ariel Ortega, em interlocuções diversas e em seus filmes. Há, enfim, múltiplas possibilidades que se abrem quando se analisa o acervo do Museu das Missões fora do paradigma jesuítico, cabendo a cada estudo problematizar a questão e levar adiante outras variantes, certamente muitas que aqui não se conseguiu visualizar. De uma maneira ou de outra, não parece mais possível pensar aquele acervo sem considerar perspectivas de homens indígenas com uma visão singular, consciente e intencional em relação ao tempo em que viviam, interessados em se comunicar com a população dos povoados e em manifestar uma visão de mundo própria de suas experiências.

Essas problematizações levam a entender que nomações como 'arte jesuítica', 'acervo jesuítico', 'barroco jesuítico', 'santos jesuíticos' ou outra qualquer forma de designar tais obras de modo unilateral tornam-se inviáveis. Aos olhos dos autores, é mais adequado entender aquele acervo enquanto um conjunto de bens culturais relacionados aos patrimônios indígenas ainda a

serem dimensionados e devidamente reconhecidos pelo Estado, dotados de potentes significados relacionados à cosmovisão dos povos indígenas que ali estiveram e os que hoje ali estão, configurando-se como um dos maiores acervos museológicos indígenas da história colonial.

Estas questões demonstram que o Museu das Missões pode assumir novas estratégias para tratar seu acervo, superando o paradigma jesuítico que o acompanha desde sua fundação. Pequenas ações podem colaborar nessa ressignificação, como a adoção de legendas com nomes duplos e bilíngues, onde nomeações ocidentais dividiriam espaço com nomeações indicadas pela documentação histórica e narrativas indígenas contemporâneas Mbyá. A ação educativa também pode ser enriquecida: apresentar o acervo a partir de leituras pautadas em aspectos etno-históricos e etnomuseológicos possibilitará a desconstrução do paradigma jesuítico nos próprios visitantes do museu. Exposições temporárias que destaquem as obras com maior expressão indígena, em complemento, apresentam-se como alternativas construtivas, sugerindo-se, aqui, que mais do que nunca está na hora de se alterar a expografia do pavilhão Lúcio Costa. No que diz respeito à documentação do museu, a inserção dos aspectos indígenas presentes naquela coleção podem colaborar na superação de suas ambiguidades que, tal qual ocorre em outras instituições, "[...] podem indicar imprecisão e induzir quem os estuda a entendimento incorreto" (Guerra; Benchimol, 2017, p. 93). Trata-se, portanto, da possibilidade de reelaborar a política de comunicação da instituição, interessada não só em dar visibilidade ao que o Museu das Missões produz, mas, sobretudo, em produzir conhecimento e diálogo com a sociedade voltada à "[...] elaboração de políticas públicas baseadas em ciência [...] [devidamente] afinada com as necessidades sociais" (Beltrão, 2010, p. 29).

Na última década, o Museu das Missões tem estabelecido profícuas relações com as comunidades que o cercam (Botelho et al., 2015; Vivian, 2013). Nesse sentido, o projeto "Etno-História e etnomuseologia no Museu das Missões", em franco andamento, propiciará

o aprofundamento da relação com os Mbyá-Guarani que ali vivem, tornando possível identificar e melhor compreender as representações que entre eles circulam. Procura-se, com isso, produzir uma etno-história e uma etnomuseologia no cotidiano do museu (Bonnot, 2006), interessada na ruptura dos padrões clássicos deste campo, “[...] revitalizando, assim, o significado destes para o museu e para os povos indígenas.” (Shepard Jr. et al., 2017, p. 767).

Tais ressignificações levam a entender a necessidade de superação do paradigma jesuítico, admitindo que o reconhecimento da autoria, da estética, dos símbolos, dos significados e das cosmovisões indígenas em seu acervo pode representar uma renovação, uma reparação, uma aproximação com os que atualmente se declaram herdeiros daquele passado e uma positividade dos patrimônios indígenas na memória nacional e latino-americana. Afinal, no que diz respeito ao trato da imaginária, já foram 80 anos do Museu das Missões dedicado aos jesuítas. Que tal outros 80?

AGRADECIMENTOS

Agradecemos a oportunidade de pesquisa aos manuscritos da Coleção De Angelis, ofertada pelo Centro de Pesquisas Históricas da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, em especial à professora Maria Cristina dos Santos. Agradecemos também ao Museu das Missões e a seu diretor Diego Luiz Vivian, que possibilitou o aprofundamento de diversas questões por meio de sua disponibilidade permanente.

REFERÊNCIAS

ABREU, Regina. Museus indígenas no Brasil: notas sobre as experiências Tikuna, Wajãpi, Karipuna, Palikur, Galibi-Marworno e Galibi Kali'na. *In*: FAULHABER, Priscila; DOMINGUES, Heloisa Maria Bertol; BORGES, Luiz C. (org.). **Ciências e fronteiras**. Rio de Janeiro: Museu de Astronomia e Ciências Afins, 2012. p. 285-312.

AFFANI, Flávia. La imaginaria de las Misiones Jesuíticas de Guaraníes. *In*: MELIÁ, Bartolomeu (ed.). **Historia inacabada, futuro incierto**. Asunción: CEPAG, 2002. p. 357-391.

AHLERT, Jacqueline. **Estátuas andarilhas**: as miniaturas na imaginária missionária. 2012. Tese (Doutorado em História) – Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2012.

ÂNNUA de las doctrinas del Uruguay. *In*: MANUSCRITOS da Coleção De Angelis. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1730.

ÂNNUA del Pueblo de Jesus. *In*: MANUSCRITOS da Coleção De Angelis. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1705.

ÂNNUAS de las Doctrinas del Paraná y Uruguay. *In*: MANUSCRITOS da Coleção De Angelis. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1694.

ÂNNUA de las doctrinas del Paraná y Uruguay. *In*: MANUSCRITOS da Coleção De Angelis. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1678.

BAPTISTA, Jean. **O temporal**: sociedades e espaços missionais. Brasília: IBRAM, 2015a. *E-book*. (Dossiê Missões, v. 1). Disponível em: http://www.museus.gov.br/wp-content/uploads/2015/09/Dossie_missoes_Temporal.pdf. Acesso em: 13 fev. 2016.

BAPTISTA, Jean. **O eterno**: crenças e práticas missionais. Brasília: Instituto Brasileiro de Museus, 2015b. *E-book*. (Dossiê Missões, v. 2). Disponível em: http://www.museus.gov.br/wp-content/uploads/2015/09/Dossie_missoes_Eterno.pdf. Acesso em: 13 fev. 2016.

BAUER, Leticia Brandt. O arquiteto e o zelador: patrimônio cultural, história e memória. **Nuevo Mundo Mundos Nuevos**, Paris, 2007a. Disponível em: <http://journals.openedition.org/nuevomundo/3807>. Acesso em: 27 maio 2018.

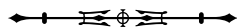
BAUER, Leticia Brandt. O projeto de requalificação da exposição permanente do Museu das Missões (2004/2006). *In*: PESAVENTO, Sandra Jatahy; MEIRA, Ana Lúcia; FREIRE, Beatriz Muniz (org.). **Fronteiras do mundo ibérico**: patrimônio, território e memória das missões. Porto Alegre: UFRGS, 2007b. p. 99-106.

BELTRÃO, Jimena Felipe (org.). **Pesquisa em comunicação de ciência na Amazônia oriental brasileira**: a experiência recente no Museu Paraense Emílio Goeldi. Belém: MPEG, 2010. Disponível em: <https://www.museu-goeldi.br/assuntos/imprensa/downloads/relatorio-tcg-2011-1.pdf/view>. Acesso em: 13 dez. 2018.

BONNOT, Thierry. L'ethnographie au musée: valeur des objets et sciences sociales. **Etnographiques.org**, n. 11, p. 1-23, 2006. Disponível em: <http://www.ethnographiques.org/2006/Bonnot.html>. Acesso em: 3 jan. 2015.

BOTELHO, André Amud; VIVIAN, Diego; BRUXEL, Laerson. **Museu das Missões**. Brasília: Instituto Brasileiro de Museus, 2015. (Coleção Museus do IBRAM). Disponível em: <http://www.museus.gov.br/wp-content/uploads/2015/12/Museu-das-Missoes.pdf>. Acesso em: 13 dez. 2018.

BRECHT, Bertold. Perguntas de um trabalhador que lê. *In*: BRECHT, Bertold. **Poemas**. Tradução de Paulo Cesar Souza. São Paulo: Brasiliense, 1986. p. 167.



BRUNO, Maria Cristina Oliveira. Arqueologia e antropofagia: a musealização de sítios arqueológicos. **Revista do Patrimônio Histórico Artístico Nacional**, Brasília, n. 31, p. 234-247, 2005.

CADOGAN, León. **Tradiciones Guaraníes em el folklore Paraguayo**. Asunción: CEPGA, 2003.

CADOGAN, León. **Ayvu Rapyta**. Asunción: CEADUC: CEPAG, 1992a.

CADOGAN, León. **Diccionario Mbyá-Guarani castellano**. Asunción: CEADUC, 1992b.

CADOGAN, León. Chono kybwyra: aves y almas em la mitologia Guaraní. In: ROA BASTOS, Augusto (comp.). **Las culturas condenadas**. Madri: Siglo Ventiuno, 1978. p. 42-61.

CADOGAN, León. **Ywyrã ñe'ery**: fluye del árbol la palabra. Asunción: CEPAG, 1971.

CARDIEL, José. **Las misiones del Paraguai**. Madrid: Historia 16, 1989.

CHAGAS, Mario de Souza. Museus e patrimônios: por uma poética e uma política decolonial. **Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional**, Brasília, n. 35, p. 121-137, 2017.

CHAGAS, Mario de Souza; STORINO, Claudia Maria Pinheiro. Políticas e poéticas no Museu das Missões: viagem moderna e desafios contemporâneos. In: MONTEZ, Luiz Barros (org.). **Viagens e deslocamentos**: questões de identidades e representação em textos, documentos e coleções. Rio de Janeiro: Mobile, 2012. p. 34-44.

CHAMORRO, Graciela. Sentidos da conversão de indígenas nas terras baixas sul-americanas: uma aproximação linguística. In: SUESS, Paulo; MELIÀ, Bartolomeu; BEOZZO, José Oscar; PREZIA, Benedito; CHAMORRO, Graciela; LANGER, Protásio (org.). **Conversão dos cativos**: povos indígenas e missão jesuítica. São Bernardo do Campo: Nhanduti, 2009. p. 123.

CHAMORRO, Graciela. **A espiritualidade Guaraní**: uma teologia ameríndia da palavra. São Leopoldo: Sinodal, 1998.

CLIFFORD, James. Museus como zonas de contato. **Periódico Permanente**, São Paulo, n. 6, p. 1-37, 2016. Disponível em: <http://www.forumpermanente.org/revista/numero-6-1/conteudo/museus-como-zonas-de-contato-j-clifford>. Acesso em: 3 jan. 2017.

COSTA, Lúcio. A arquitetura dos jesuítas no Brasil. **ARS**, São Paulo, v. 8, n. 16, p. 127-195, 2010. DOI: <http://dx.doi.org/10.1590/S1678-53202010000200009>.

COSTA, Lúcio. A arquitetura dos jesuítas no Brasil. **Revista do Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional**, Rio de Janeiro, n. 5, p. 9-103, 1941.

COSTA, Lúcio. **Relatório de viagem realizada aos Sete Povos das Missões**. Rio de Janeiro, 1937.

DIAS TAÑO, Francisco. Carta do Padre Francisco Dias Taño para o Superior do Tape. In: CORTESÃO, Jaime. **Jesuítas e bandeirantes no Tape (1615-1641)**. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1969. v. 3, p. 107-113. (Manuscritos da Coleção De Angelis).

EREMITES DE OLIVEIRA, Jorge. Etnoarqueologia, colonialismo, patrimônio arqueológico e cemitérios Kaiowá no estado do Mato Grosso do Sul, Brasil. **Revista de Arqueologia**, Pelotas, v. 29, n. 1, p. 137-160, sem. 2016. DOI: <https://doi.org/10.24885/sab.v29i1.446>.

EREMITES DE OLIVEIRA, Jorge. Cultura material e identidade étnica na arqueologia brasileira: um estudo por ocasião da discussão sobre a tradicionalidade da ocupação Kaiowá da terra indígena Sucuri'y. **Sociedade e Cultura**, Goiânia, v. 10, n. 1, p. 95-113, jan./jun. 2007. DOI: <https://doi.org/10.5216/sec.v10i1.1723>.

FRANÇOSO, Mariana; BROEKHOVEN, Laura Van. Dossiê "Patrimônio indígena e coleções etnográficas". **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas**, Belém, v. 12, n. 3, p. 709-711, set./dez. 2017. DOI: <http://dx.doi.org/10.1590/1981.81222017000300002>.

FREIRE, Beatriz Muniz. A aplicação do Inventário Nacional de Referências Culturais junto aos Mbyá-Guarani em São Miguel das Missões: possibilidades de diálogo com o presente. In: PESAVENTO, Sandra Jatahy; MEIRA, Ana Lúcia; FREIRE, Beatriz Muniz (org.). **Fronteiras do mundo ibérico**: patrimônio, território e memória das missões. Porto Alegre: UFRGS, 2007.

FREIRE, José Bessa. A descoberta do museu pelos índios. In: ABREU, Regina; CHAGAS, Mario (org.). **Memória e patrimônio**: ensaios contemporâneos. Rio de Janeiro: Lamparina, 2009. p. 217-253.

GARCIA, Elisa Frühauf. Dimensões da liberdade indígena: missões do Paraguai, séculos XVII-XVIII. **Revista Tempo**, Niterói, v. 19, n. 35, p. 83-95, jul./dez. 2013. DOI: <http://dx.doi.org/10.5533/TEM-1980-542X-2013173506>.

GARCIA, Wilson Galhego (org.). **Ñhande rembypy**: nossas origens. São Paulo: UNESP, 2003.

GARLET, Ivori José; ASSIS, Valéria S. de. A imagem do Kechuíta no universo mitológico dos Mbyá-Guarani. **Revista de História Regional**, Ponta Grossa, v. 7, n. 2, p. 99-114, 2002.

GOMES, Alexandre; VIEIRA NETO, João Paulo. **Museus e memória indígena no Ceará**: uma proposta em construção. Fortaleza: SECULT, 2009.

GONZÁLEZ, Roque. Carta de 8 de abril de 1614. In: DUVIOLS, Jean-Paul; BASTOS, Augusto Roa; SAGUIER, Rubén Bereiro (org.). **Tentación de la Utopía**. Barcelona: Tusquets Círculo, 1991. p. 65-70.

GRUZINSKI, Serge. **A guerra das imagens**: de Cristóvão Colombo a Blade Runner (1492-2019). São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

GRUZINSKI, Serge. **O pensamento mestiço**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.



GUERRA, Claudia; BENCHIMOL, Alegria. Dois momentos da coleção Aparai no Museu Paraense Emílio Goeldi: Curt Nimuendajú em 1915 e Otto Schulz-Kampfenkel em 1935-37. **Museologia e Patrimônio**, Brasília, v. 10, n. 2, p. 92-116, 2017. Disponível em: <http://revistamuseologiaepatrimonio.mast.br/index.php/ppgpmus/article/view/600/588>. Acesso em: 10 abr. 2018.

HENIS, Tadeu Xavier. **Diario histórico de la rebelión y guerra de los pueblos guaraní, situados en la costa oriental del río Uruguay, del año 1754**. Buenos Aires: Impreta del Estado, 1836. Disponível em: <http://www.cervantesvirtual.com/obra/diario-historico-de-la-rebelion-y-guerra-de-los-pueblos-guaranis-situados-en-la-costa-oriental-del-río-uruguay-del-año-1754-0/>. Acesso em: 15 ago. 2009.

INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL-IPHAN. Missões Jesuíticas Guaranis - no Brasil, Ruínas de São Miguel das Missões (RS). *In*: INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL-IPHAN. **Patrimônio Mundial Cultural e Natural**. Brasília: IPHAN, 2014a. Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/39>. Acesso em: 3 dez. 2018.

INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL-IPHAN. São Miguel das Missões (RS). *In*: INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL-IPHAN. **PAC Cidades Históricas**. Brasília: IPHAN, 2014b. Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/292>. Acesso em: 3 dez. 2018.

LIMA, Nei Clara de. O Museu Antropológico da UFG e a interlocução com os povos indígenas. *In*: CURY, Marília Xavier; VASCONCELLOS, Camilo de Mello; ORTIZ, Joana (org.). **Questões indígenas e museus: debates e possibilidades**. São Paulo: Governo do Estado de São Paulo, 2012. p. 71-77. (Coleção Museu Aberto).

LIMA FILHO, Manuel Ferreira. Coleção William Lipkind do Museu Nacional: trilhas antropológicas Brasil-Estados Unidos. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 23, n. 3, p. 473-509, set./dez. 2017. DOI: <http://dx.doi.org/10.1590/1678-49442017v23n3p473>.

MARCHI, Darlan de Mamann; FERREIRA, Maria Leticia Mazzucchi. Paisagem e patrimônio cultural em imagens: um estudo sobre São Miguel das Missões, Brasil. **Territórios**, Bogotá, n. 33, p. 103-122, 2015. DOI: <http://dx.doi.org/10.12804/territ33.2015>.

MARTINS, Maria Cristina Bohn. **A festa Guarani nas Missões**. 1999. Tese (Doutorado em História) – Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 1999.

MELIÀ, Bartomeu. **La lengua Guaraní en el Paraguay colonial**. Asunción: CEPAG, 2003.

MELIÀ, Bartomeu. La iglesia en la visión de los indios. *In*: DREHER, Martin N. (org.). **500 anos de Brasil e igreja na América Meridional**. Porto Alegre: EST, 2002.

MELIÀ, Bartomeu. **El Guaraní conquistado y reducido**. Asunción: Biblioteca Paraguaya de Antropología, 1997. v. 5.

MELIÀ, Bartomeu. **La lengua Guaraní del Paraguay**. Madrid: MAPFRE, 1992.

MELIÀ, Bartomeu. **El Guaraní: experiencia religiosa**. Asunción: CEADUC, 1991.

MELIÀ, Bartomeu. A linguagem de sonhos e visões na redução do índio guarani. *In*: SIMPÓSIO NACIONAL DE ESTUDOS MISSIONEIRAS, 7., 1988, Santa Rosa. **Anais [...]**. Santa Rosa: Faculdade de Filosofia e Letras Dom Bosco, 1988. p. 9-21. Tema: As missões jesuítico-guaranis: cultura e sociedade.

MOKOI Tekoá Petei Jeguatá: duas aldeias, uma caminhada. Produção de Ariel Ortega, Jorge Morinico e Germano Benites. Recife: Vídeo nas Aldeias, 2008. 1 DVD (63 min).

MONTENEGRO, Aline; OLIVEIRA, Mayara Manhães. Musealização de objetos indígenas no Museu Histórico Nacional. *In*: GRANATO, Marcus; SCHEINER, Tereza (org.). **Museologia, patrimônio, interculturalidade: museus inclusivos, desenvolvimento e diálogo intercultural**. Rio de Janeiro: Museu de Astronomia e Ciências Afins, 2013. v. 1, p. 192-207.

NIMUENDAJÚ, Curt. **As lendas da criação e destruição do mundo como fundamento da religião dos apacócuva-guarani**. São Paulo: Universidade de São Paulo, 1987.

NOELLI, Francisco Silva. Nossas origens. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 45, n. 2, p. 517-520, 2002. DOI: <http://dx.doi.org/10.1590/S0034-77012002000200010>.

OTAZÚ MELGAREJO, Angélica. **Práctica y semántica en la evangelización de los Guaraníes del Paraguay (s. XVI-XVIII)**. Asunción: CEPAG, 2006.

PLÁ, Josefina. **El barroco Hispano-Guaraní**. Asunción: Intercontinental, 1975.

POLLAK, Michael. Memória, esquecimento e silêncio. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, p. 3-15, 1989.

PORTO, Aurélio. **História das missões orientais do Uruguai**. 2. ed. rev. e melhorada pelo P. Luis Gonzaga Jaeger S. J. Porto Alegre: Livraria Selbach, 1954. v. 3. Primeira parte.

PORTO, Aurélio. **História das missões orientais do Uruguai**. Rio de Janeiro: SPHAN, 1943.

RIBEIRO, Berta G. Etnomuseologia: da coleção à exposição. **Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia**, São Paulo, n. 4, p. 189-201, sem. 1994. DOI: <https://doi.org/10.11606/issn.2448-1750.revmae.1994.109204>.

ROCA, Andrea. Acerca dos processos de indigenização dos museus: uma análise comparativa. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 21, n. 1, p. 123-155, abr. 2015. DOI: <http://dx.doi.org/10.1590/0104-93132015v21n1p123>.



- ROMERO, Pedro. Cartas Ânua das reduções do Paraná e Uruguai de 1634. In: VIANNA, Hélio (org.). **Jesuítas e bandeirantes no Uruguai (1611-1758)**. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1970. p. 80-144.
- ROMERO, Pedro. Carta Ânua das Missões do Paraná e do Uruguai, relativa ao ano de 1633. In: CORTESÃO, Jaime. **Jesuítas e bandeirantes no Tape (1615-1641)**. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1969. v. 3, p. 33-94. (Manuscritos da Coleção De Angelis).
- RUIZ DE MONTOYA, Antônio. **Conquista espiritual feita pelos religiosos da Companhia de Jesus**. Porto Alegre: Martins Livreiro, 1997.
- RUIZ DE MONTOYA, Antônio. **Conquista espiritual**. Porto Alegre: Martins Livreiro, 1985.
- RUIZ DE MONTOYA, Antônio. **Catecismo de la lengua Guarani**. Madrid: Leipzig, 1876.
- SAINT-HILAIRE, Auguste de. **Viagem ao Rio Grande do Sul**. Porto Alegre: Martins Livreiro, 1987.
- SANTOS, Maria Cristina dos. Caminhos historiográficos na construção da História Indígena. **História Unisinos**, São Leopoldo, v. 21, n. 3, p. 337-350, 2017.
- SEPP, Antônio. **Viagem às Missões Jesuíticas e trabalhos apostólicos**. São Paulo: Itatiaia, 1980.
- SHEPARD JR., Glenn H.; GARCÉS, Claudia Leonor López; ROBERT, Pascale de; CHAVES, Carlos Eduardo. Objeto, sujeito, inimigo, vovô: um estudo em etnomuseologia comparada entre os Mebêngôkre-Kayapó e Baniwa do Brasil. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas**, Belém, v. 12, n. 3, p. 765-787, set./dez. 2017. DOI: <http://dx.doi.org/10.1590/1981.81222017000300006>.
- SILVA, Sérgio Baptista da. Cosmo-ontológica Mbyá-Guarani: discutindo o estatuto de "objetos" e "recursos naturais". **Revista de Arqueologia**, Pelotas, v. 26, n. 1, p. 42-54, 2013.
- SILVEIRA, Hemetério José Velloso da. **As missões orientais e seus antigos domínios**. Porto Alegre: Companhia União de Seguros Gerais, 1979.
- SOUZA, José Otávio Catafesto de. **Tava Miri São Miguel Arcanjo**. Porto Alegre: IPHAN, 2007.
- SOUZA, José Otávio Catafesto de; MORINICO, José Cirilo Pires. Fantasmas das brenhas ressurgem nas ruínas: Mbyá-Guaranis relatam sua versão sobre as Missões e depois delas. In: GOLIN, Tau; SANTOS, Maria Cristina dos; KERN, Arno (coord.). **Povos indígenas**. Passo Fundo: Méritos, 2009. v. 5, p. 301-330. (Coleção História Geral do Rio Grande do Sul).
- SUSTERSIC, Bodizar Darko. **Imágenes Guaraní-Jesuíticas**. Asunción: Servilibro, 2010.
- TAVA: a casa de pedra. Produção de Ariel Ortega e Patrícia Ferreira. Porto Alegre: Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, 2012. 1 DVD (22 min).
- TRENTO, Aldo. **El Paraíso en el Paraguay**: reducciones Jesuíticas. Asunción: Editorial São Rafael, 2003.
- 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. 201-222.
- VELTHEM, Lucia Hussak van. Patrimônios culturais indígenas. **Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional**, Brasília, n. 35, p. 227-244, 2017a.
- VELTHEM, Lucia Hussak van; KUKAWKA, Katia; JOANNY, Lydie. Museus, coleções etnográficas e a busca do diálogo intercultural. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas**, Belém, v. 12, n. 3, p. 735-748, set./dez. 2017b. DOI: <http://dx.doi.org/10.1590/1981.81222017000300004>.
- VIVIAN, Diego Luiz. Ponto de Memória Missioneira: iniciativas comunitárias de preservação e promoção do patrimônio cultural em São Miguel das Missões. In: BAPTISTA, Jean; SILVA, Cláudia Feijó da (org.). **Práticas comunitárias e educativas em memória e museologia social**. Rio Grande: FURG, 2013. p. 33-48.
- WICHERS, Camila Azevedo de Moraes; SALADINO, Alejandra. La preservación del patrimonio arqueológico en Brasil: un panorama sobre la actuación del Instituto del Patrimonio Histórico y Artístico Nacional (IPHAN). **Memorias**, Barranquilla, ano 11, n. 27, p. 107-144, 2015. DOI: <http://dx.doi.org/10.14482/memor.27.7536>.

