

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
ESCOLA DE ARQUITETURA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM AMBIENTE CONSTRUÍDO E
PATRIMÔNIO SUSTENTÁVEL**

THAIS ALMEIDA RODRIGUES

**O PARQUE DAS MISSÕES/RS (1930/2010):
Patrimônio e esquecimento no Brasil**

**BELO HORIZONTE
2013**

Thais Almeida Rodrigues

O PARQUE DAS MISSÕES/RS (1930/2010):

Patrimônio e esquecimento no Brasil

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ambiente Construído e Patrimônio Sustentável da Escola de Arquitetura da Universidade Federal de Minas Gerais como exigência à obtenção do grau de Mestre.

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Myriam Bahia Lopes

Linha de Pesquisa: Gestão do Patrimônio no Ambiente Construído

Área de Concentração: Bens Culturais, Tecnologia e Território

Rodrigues, Thais Almeida.

O Parque das Missões/RS (1930/2010): patrimônio e esquecimento no Brasil – Thais Almeida Rodrigues / Belo Horizonte, 2013.

199fls.

Dissertação (Mestrado em Ambiente Construído e Patrimônio Sustentável).

Orientadora: Dr.^a Myriam Bahia Lopes.

1. Guarani. 2. Museu das Missões. 3. Resgate cultural indígena. 4. Silenciamento indígena. I. Myriam Bahia Lopes. II. Universidade Federal de Minas Gerais. III. Título

AGRADECIMENTOS

Chegar até aqui não foi uma tarefa fácil. Em muitos momentos difíceis eu desisti, mas acreditando que deveria seguir, e entre idas e vindas, aqui estou. Agradeço ao Senhor por esta conquista.

Agradeço à minha família, por estar sempre presente ao meu lado. À minha irmã Mariane, sempre à disposição para buscar livros nas bibliotecas do campus ou realizar pequenas tarefas aliviando o meu tempo. À compreensão silenciosa dos meus pais, diante das minhas frequentes ausências. Ao meu parceiro, amante, amigo e marido Luíz, que ouviu todos os meus lamentos e, dia após dia, à sua maneira, me incentivava a concluir este projeto.

À Professora Doutora Myriam Bahia Lopes, pela disposição, sugestões, comentários e enorme paciência ao longo da concretização deste trabalho.

À Victoria M. de Leon Grego, secretária MACPS da UFMG, sempre disponível e ágil para me orientar a respeito de alguma pendência acadêmica.

Aos amigos de todas as horas, agradeço o apoio incondicional e a compreensão ao longo deste percurso. Suas palavras e manifestações de carinho me serviram de estímulo para seguir adiante.

A todos que de alguma forma, presencial ou à distância, colaboraram para que este trabalho se concretizasse. Muito obrigada!

*Sabe-se pouco da história indígena,
[...] mas hoje está mais clara, pelo menos,
a extensão do que não se sabe*

(CARNEIRO DA CUNHA, 2009, p. 11)

FOLHA DE APROVAÇÃO

Dissertação intitulada *O Parque das Missões/RS (1930/2010): Patrimônio e esquecimento no Brasil*, desenvolvida individualmente por *Thais Almeida Rodrigues* e apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ambiente Construído e Patrimônio Sustentável da Escola de Arquitetura da Universidade Federal de Minas Gerais como exigência à obtenção do grau de Mestre perante a Banca Examinadora composta pelos seguintes membros:

Dr.^a Myriam Bahia Lopes
Orientadora – EA / UFMG

Dr.^a Priscila Faulhaber Barbosa

Dr. José Antônio Souza de Deus

Belo Horizonte, 22 de outubro de 2013.

RESUMO

Este trabalho teve por objetivo geral revisar a literatura e descobrir como se insere o patrimônio imaterial do Parque das Missões no que se refere aos Guarani, ou seja, como tem sido resgatada e apresentada aos visitantes a memória dos primeiros habitantes do Rio Grande do Sul. A metodologia ocorreu por análise da literatura e do discurso de obras bibliográficas e interpretação de normativas legais. Para atingir o objetivo, foi necessário identificar os motivos de a memória do indígena no Museu/Parque das Missões estar silenciada. Foram percebidos três motivos: (1) pelo comportamento dos jesuítas, que se julgaram no direito de 'construir' uma civilização baseada na religião e desenvolveram um massacre por meio da organização e imposição da cultura europeia; (2) pelo fato de que em todo o processo historiográfico, ao longo dos tempos, o ambiente construído das Missões foi creditado única e exclusivamente aos jesuítas, como se os Guarani fossem apenas pernas e braços, mão-de-obra sem cabeça e sem alma; e (3) devido ao silêncio de Lucio Costa na avaliação de São Miguel das Missões como patrimônio cultural imaterial, uma vez que detinha o poder em suas mãos, mas não fez uso disso para resgatar a questão indígena, apenas enalteceu os jesuítas, comparando-os aos grandes arquitetos da Antiguidade. Concluímos que os Guarani estão silenciados no Parque Histórico Nacional das Missões e isso não apenas na visão acadêmica, mas também pelo Instituto Nacional do Patrimônio Histórico Nacional e pelo Ministério da Cultura. Contudo, o dever de memória é o dever de fazer justiça pela lembrança de um Outro, vencido e silenciado continuamente desde o século XVI.

Palavras-chave: Guarani. Museu das Missões. Resgate cultural indígena. Silenciamento indígena.

ABSTRACT

This work aimed to review the literature and find out how the intangible heritage of the Parque das Missões with regard to the Guarani, that is, how they are being rescued and presented to visitors as the memory of the Rio Grande do Sul, Brazil, first inhabitants. The methodology occurred by content and discourse analysis of bibliographic works and interpretation of legal norms. To achieve the goal, it was necessary to identify the reasons the indigenous memory in Museu/Parque das Missões be silenced. Were perceived three reasons: (1) thru the Jesuits behavior, who judged themselves in the right to 'build' a civilization based on religion and developed a massacre through the organization and imposition of the European culture; (2) due to in any historiographical process throughout the ages the missions built environment was credited solely to the Jesuits, as if the Guarani were just legs and arms, manpower without heads and soul; and (3) due to the silence of Lucio Costa in the evaluation of São Miguel das Missões as immaterial cultural heritage, once he had the power in his hands, but did not use it to rescue the indigenous issue, stressing only the Jesuits, comparing them to the great architects of Antiquity. We conclude that the Guarani are silenced in the Parque Histórico Nacional das Missões, and this not only in the academic vision, but also by the Instituto Nacional do Patrimônio Histórico Nacional and the Ministério da Cultura. However, the duty of memory is the duty to do justice by the memory of an Other one, won and continued muted since the 16th century.

Keywords: Guarani. Museu/Parque das Missões. Indigenous cultural rescue. Indigenous silencing.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 –	Novo Mundo do século XVI - 1575	26
Figura 2 –	Novo Mundo do século XVI - 1592	26
Figura 3 –	Exemplar de 1673, vol.1 de 3	43
Figura 4 –	Os Sete povos missioneiros	45
Figura 5 –	Planta típica de uma redução	46
Figura 6 –	Plantas de Seis Povos Missioneiros	47
Figura 7 –	Tratado de Madri	53
Figura 8 –	O imaginário da ‘proteção’ sob o governo do Serviço de Proteção ao Índio (SPI)	61
Figura 9 –	Índios vestidos, tendo por companhia o ‘capitão’ do Serviço de Proteção ao Índio	62
Figura 10 –	Coral Mbyá-Guarani em São Miguel das Missões	100
Figura 11–	Museu das Missões	106
Figura 12 -	São Miguel das Missões	142
Figura 13 –	Reconstituição da Redução de São Miguel – século XVIII	149
Figura 14 –	São Miguel Arcanjo – Esquema dos componentes da tipologia urbana missioneira	151
Figura 15 –	São Miguel Arcanjo – Esquema da estrutura urbana	151
Figura 16 –	Risco de São Miguel	152
Figura 17 –	Igreja de Gesù, Roma, projeto de Vignola	157
Figura 18 –	Igreja de São Miguel das Missões, reconstituição do projeto de Prímoli	157

LISTA DE QUADROS

Quadro 1 – Principais atos regulatórios do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional	90
Quadro 2 – Processos de registro de Patrimônio Imaterial em 2012	102
Quadro 3 – Projetos incluídos no Programa de Aceleração do Crescimento (PAC) de São Miguel Arcanjo (2009-2010)	105
Quadro 4 – Projetos do Programa Nacional de Patrimônio Imaterial 2005-2010	105

LISTA DE TABELAS

Tabela 1 – Principais dados da população indígena brasileira – Censo de 2010 - IBGE

65

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

CIESP	—Centro das Indústrias do Estado de São Paulo
CIMI	—Conselho Indigenista Missionário
CNBB	—Conferência Nacional dos Bispos do Brasil
CPM	—Cidade Patrimônio Mundial
CPT	—Comissão Pastoral da Terra
DEMU	—Departamento de Museus e Centros Culturais
DET	—Divisão de Estudos e Tombamentos
ENBA	—Escola Nacional de Belas Artes
FIFA	— <i>Fédération Internationale de Football Association</i>
FNPM	—Fundação Nacional Pró-Memória
FUNAI	—Fundação Nacional do Índio
IBAMA	—Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis
IBGE	—Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
IBRAM	—Instituto Brasileiro de Museus
ICMBio	—Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade
ICOM	—Comitê Internacional de Museus
ICOMOS	— <i>International Council of Monuments and Sites</i>
IECLB	—Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil
IEPA	—Instituto de Pesquisas Científicas e Tecnológicas do Estado do Amapá
IHGB	—Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro
INEP	—Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira
IPHAN	—Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional
MEC	—Ministério da Educação
MinC	—Ministério da Cultura
MINTER	—Ministério do Interior
OIT	—Organização Internacional do Trabalho
ONG	—Organização Não Governamental
ONU	—Organização das Nações Unidas
PNPI	—Programa Nacional de Patrimônio Imaterial
SIL	— <i>Summer Institute of Linguistics</i>
SNUC	—Sistema Nacional de Unidades de Conservação da Natureza
SPAM	—Sociedade Pró-Arte Moderna
SPHAN	—Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional
SPI	—Serviço de Proteção ao Índio
UIA	— <i>International Union of Architects</i>
UNESCO	— <i>United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization</i>
USP	—Universidade de São Paulo

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	14
Justificativa	16
Problema de pesquisa	19
Objetivo geral	19
Objetivos específicos	19
Estrutura do estudo	22
CAPÍTULO 1 – OS INDÍGENAS E OS SETE POVOS MISSIONEIROS	23
1.1 O povo Guarani	25
1.1.2 Missão e Redução	32
1.2 As missões jesuíticas	32
1.2.1 Contexto histórico	39
1.3 Os sete povos missioneiros	44
1.3.1 São Miguel Arcanjo	49
1.4 Fim das missões e a dizimação dos indígenas	51
CAPÍTULO 2 – O ÍNDIO BRASILEIRO – UM MITO?	56
2.1 Amparo legal	57
2.2 O indígena no Censo Demográfico	62
2.3 Analfabetismo e educação indígena	67
2.4 Alimentação, saúde, crenças e vícios indígenas	74
2.5 Invisibilidade indígena: até quando?	78
CAPÍTULO 3 – PATRIMÔNIO, PATRIMÔNIO CULTURAL, MUSEUS E PARQUES	84
3.1 Patrimônio cultural	87
3.2 Patrimônio imaterial	95
3.3 Museus e Parques	106
3.3.1 Museus	107
3.3.2 Parques	123
3.3.3 Parques <i>versus</i> Museus	124
CAPÍTULO 4 – DAS RUÍNAS AO MUSEU/PARQUE DAS MISSÕES	128
4.1 Contexto cultural e político do Brasil na década de 1930	129
4.2 Lucio Costa e o patrimônio cultural brasileiro	135
4.3 O Museu das Missões	142
4.3.1 O poder político e sua influência no comportamento das pessoas	146
4.3.2 O complexo arquitetônico da Redução de São Miguel	148
4.3.3 O Barroco missioneiro	154
4.3.4 Arte sacra	160
4.4 O apagamento dos indígenas brasileiros	165
CONSIDERAÇÕES FINAIS	173
REFERÊNCIAS	178

INTRODUÇÃO

Contexto do estudo

Quando se analisa o trabalho executado pelos agentes do Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (SPHAN) na década de 1930, percebe-se como tem sido o processo do resgate do patrimônio colonial brasileiro: “um segmento relativamente inerte de uma estrutura social, uma sobrevivência do passado, [...] uma dimensão cristalizada, imóvel, da cultura” (CASTRIOTA, 2009, p.21).

São Miguel das Missões foi declarado Patrimônio Nacional em 1937, logo após a criação do SPHAN. Em 1983, foi declarado Patrimônio Cultural da Humanidade pela *United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization* (UNESCO). Em 1996, o Circuito Internacional Integrado das Missões Jesuíticas dos Guaraní foi também declarado pela UNESCO como uma das quatro rotas de turismo cultural internacional mais importantes do mundo (BRUM, 2006, p.106).

Assim, considerando a paisagem brasileira e as relações que nela se desdobram, pretende-se aqui tecer discussões e análises sobre o significado do patrimônio cultural para a sociedade e para o processo histórico da constituição do país, assumindo-o, portanto, como objeto de estudo. As discussões têm como ponto de partida o contexto do Museu das Missões situado em São Miguel das Missões, no Rio Grande do Sul, importante ícone do patrimônio cultural no Brasil, tendo sua institucionalização orientada por Lúcio Costa ainda no final da década de 1930, dentro do contexto modernista que ganhava impulso na Arquitetura brasileira.

Nossa pesquisa partiu do personagem Lúcio Costa e de sua importância simultânea no campo da arquitetura moderna e na política de patrimônio da qual foi um ativo profissional. No processo de instituição da ‘arquitetura e do urbanismo moderno’ chamou-nos especial atenção como Lucio Costa configurou o passado brasileiro com o esquecimento da presença indígena.

Esta dissertação busca trazer aquilo que foi relegado para o segundo plano. No presente, setores da sociedade brasileira associados às atividades de grandes explorações agrícolas, minerárias e às grandes construtoras, seja na Amazônia, no Mato Grosso do Sul ou na cidade do Rio de Janeiro, tal como vemos na atual

disputa em torno da Aldeia Maracanã, insistem em subtrair a presença dos índios da sociedade e da paisagem brasileira por intermédio de investidas contra as suas terras, seu habitat e os seus direitos constitucionais.

Na busca de literatura para revisar uma abordagem complexa como a selecionada, encontrou-se parcial ressonância em uma pesquisa desenvolvida por Willians Fausto Silva (2009, p.21). Esse autor afirma que em muitos estudos desenvolvidos dentro e fora da museologia há um elemento que os conecta e que lhe parece um bom ponto de partida para estudar a maneira como moradores de São Miguel das Missões se relacionam com as ruínas/patrimônio. A elevação de bens culturais à categoria patrimônio geralmente é percebida por pesquisadores e cidadãos comuns como tendo sido realizada a contragosto da população que vive à sua volta, contra a própria vontade dos indivíduos que convivem cotidianamente com a obra e, em algumas situações, até mesmo forçosamente.

Silva (2009, p.21) também assinala que “em alguns casos a carga simbólica atribuída ao bem se esvai e a preservação segue em sentido oposto ao pretendido pelas instituições encarregadas de salvaguardá-los”.

Como se verá adiante, as Missões foram idealizadas pelos jesuítas (padres da Companhia de Jesus) que, desde a fundação de sua ordem, dedicaram-se à conservação dos registros escritos relacionados à sua instituição e às suas atividades missionárias pelo mundo. A abundância de relatos escritos, aliada à consciência histórica da Companhia, possibilitou o desenvolvimento de uma prodigiosa historiografia jesuítica empenhada em rememorar os “feitos notáveis” e a obra “grandiosa” de conversão nos quatro cantos do mundo. O batalhão de historiadores inicianos, ‘soldados’ letrados intermediários entre o tempo humano e o tempo de Deus, dedica-se desde o século XVII ao estudo da obra missionária da Companhia a partir de uma perspectiva institucional. Voltada para si própria, a historiografia jesuítica é celebrativa (OLIVEIRA, 2011).

Pode-se dizer que a desqualificação do indígena aparece, sobretudo, nos escritores eclesiásticos, que alimentam a discriminação racial. Em todos os textos, com diferentes ênfases, repete-se a mesma fórmula: os trabalhos heroicos dos missionários, a vitória sobre os feiticeiros e os costumes indígenas, as dificuldades e os exemplos admiráveis de virtude tornaram possível o triunfo da fé e da civilização sobre a selvageria e a gentilidade (CASTELNAU-L'ESTOILE, 2006).

Como afirma Carneiro da Cunha (2009, p.22), durante quase cinco séculos,

os índios foram pensados como seres efêmeros, em transição: transição para a cristandade, a civilização, a assimilação, o desaparecimento, mas hoje se sabe que as sociedades indígenas são parte de nosso futuro e não só de nosso passado.

Justificativa

Nosso campo específico de investigação se inicia na década de 1930 com os estudos de Lucio Costa para a criação do Parque das Missões. No entanto, retrocederemos ao século XVII para indicar em linhas gerais e em um recorte de longa duração, como os indígenas, especialmente os Guarani, foram tratados na história do Brasil.

Em nossa pesquisa constatamos, como Garcia (2005, p.2), que o tema Missões “geralmente foi abordado em artigos ou em capítulos de livros que tratavam mais amplamente da história do Rio Grande do Sul ou do Brasil”.

Conforme Russel-Wood (1999, p.10), o pouco interesse demonstrado pelos historiadores no estudo das populações indígenas da América portuguesa não corresponde à sua importância no processo da sociedade colonial, ainda se diferencia do interesse dirigido às pesquisas sobre os africanos e seus descendentes. Também Monteiro (2001) observa essa lacuna, talvez pelo fato de os historiadores não se considerarem preparados, teórica e metodologicamente, para o desafio do estudo de populações em franco processo de desaparecimento.

Pode ser observado que, historicamente, a maioria das instituições que lida com o patrimônio mundial (*World Heritage* - WH) envolve superficialmente os povos indígenas que viveram, trabalharam e usufruíram por sucessivas gerações os locais nos quais atuam. No desenvolvimento e na gestão desses sítios de WH, particularmente para fins turísticos, pode ser levantada a seguinte questão: a forma pela qual esta herança é apresentada corresponde às noções que as sociedades indígenas têm de si e de sua história? Além disso, essa herança tem sido valorizada?

Sabe-se que a economia global de intercâmbio e informação tem promovido maior visibilidade das culturas e dos povos de minorias, incluindo as culturas indígenas. Contudo, a criação do turismo de patrimônio cultural dos sítios indígenas, de seus monumentos e artefatos, incitam preocupações sobre como a cultura está sendo transmitida (ARSENAULT; MACLAREN, 2012).

Este aumento de visibilidade se traduz em três fenômenos conectados: (1) turismo cultural de massa, (2) as intervenções padronizadas em escala global e local junto aos grupos indígenas para defesa e promoção dos seus interesses, e (3) os movimentos públicos simpáticos à causa indígena, iniciados ou assumidos por redes de apoio político. Reconhecendo essa situação, autoridades governamentais ao redor do mundo que gerenciam ou supervisionam os sítios de WH estão buscando maneiras de melhor transmitir o ‘espírito do lugar’ e a evolução cultural/natural de um sítio, tal como interpretado pelos indígenas que vivem neles e ao seu redor. O desejo é identificar formas tangíveis para trabalhar com as comunidades indígenas que mantêm este tecido de patrimônio cultural/natural importante, garantindo que a representação do caráter e a integridade de um sítio de WH retenha sua representação autêntica (ARSENAULT; MACLAREN, 2012).

Os Guarani seguem ainda hoje em busca das matas para ali construírem suas aldeias. Eles são representantes da população que possui a mais longa experiência de contato com as forças coloniais. São descendentes dos habitantes do litoral leste do continente no momento da chegada dos europeus e especificamente, daqueles que com os jesuítas ergueram as missões nos atuais países do cone sul-americano. O desaparecimento paulatino das matas nestes 500 anos, acentuado no século XIX com as colonizações alemã e italiana, é o signo do avanço de um processo de ocupação espacial que se opõe radicalmente ao modo de vida indígena. As narrativas mitológicas do povo Guarani contam que *Nhanderú Tenondeguá* destinou as matas aos Guarani e os campos aos brancos, mas estes não se contentaram com essa divisão e avançaram, como “continuam avançando sobre os lugares em que os Guarani, desde tempos imemoriais, vivem a seu modo” (GOBBI, 2009, p.173).

Assim, afirmar a continuidade entre as sociedades indígenas atuais e aquelas existentes antes da chegada dos europeus não significa dizer

[...] que elas permaneceram imunes ao desenrolar da história. Por outro, as descontinuidades [...] não podem ser consideradas pelo viés da desintegração, pois assim procedendo estaríamos conferindo aos povos indígenas um lugar definido na linha do tempo: sua assimilação pela sociedade nacional (GOBBI, 2009, p.172).

Neste estudo, que trata do Museu/Parque das Missões, não se deseja, igualmente como Reddig e Leite (2007, p.35), ter “uma visão de museu como

espaço pouco dinâmico e sem sentido para a maioria da população, que o identifica como local descomprometido com a realidade e a diversidade cultural”.

A análise de Michel Certeau (2002, p.87), que estabelece um diálogo entre a história e a psicanálise, nos fornece algumas pistas. Duas estratégias do tempo (a da história e a da psicanálise) se enfrentam, mesmo que elas se desenvolvam no terreno de questões análogas: “buscar os princípios e os critérios em nome dos quais compreender as diferenças ou assegurar as continuidades entre a organização do atual e as configurações antigas, dar valor explicativo ao passado ou tornar o presente capaz de explicar o passado, trazer as representações de ontem e de hoje às suas condições de produção, elaborar as maneiras e pensar e ultrapassar a violência (os conflitos e os acasos da história) aqui compreendendo a violência que se articula no próprio pensamento” (tradução nossa).

Defendemos que “o pensamento histórico é fundamental para os homens se haverem com suas próprias vidas, na medida em que a compreensão do presente e a projeção do futuro somente seriam possíveis com a recuperação do passado” (RÜSEN, 2001, p. 30).

Ainda acrescentamos que a história é também

[...] “canibal” e a memória torna-se um campo fechado no qual se opõem duas operações contrárias: o esquecimento, que não é uma passividade, uma perda, mas uma ação contra o passado; o traço mnemônico, que é o retorno do esquecido, quer dizer uma ação do passado doravante estrangido a se fantasiar (CERTEAU, 2002, p. 85-86).

Ao mesmo tempo, a vida é também histórica e não apenas abstrata sistemática ou transcendente. A possibilidade de conhecimento, em ciências humanas, apoia-se na experiência vivida. Seu objeto é o mundo histórico. Para se conhecer o mundo interior do homem, deve-se dar a volta na história, forma de objetivação da experiência vivida (CARVALHO, 2012).

Não existe dúvida de que os portugueses usaram as populações nativas em seu processo violento de expansão territorial, e de que os jesuítas, em seu afã de catequisar populações ao redor do mundo, raras vezes se preocuparam com a riqueza da cultura indígena, sua língua, suas crenças, seus costumes.

Assim, justifica-se esta pesquisa nas palavras de Dilthey (2010, p.23): “é em torno da vida que gira todo o ruído exterior à história, (...) é neste mundo espiritual

que se movimenta em nós de maneira criadora, e somente nele, que a vida possui seu valor, seu fim e sua significação”.

Problema de pesquisa

Como o silenciamento da cultura indígena age no processo de consolidação do patrimônio edificado no caso do Parque das Missões a partir da década de 1930?

Objetivo geral

Buscar identificar na literatura como se insere o patrimônio imaterial do Parque das Missões no que se refere aos Guarani¹, ou seja, como tem sido considerada e apresentada aos visitantes a memória dos primeiros habitantes do Rio Grande do Sul.

Objetivos específicos

- Informar sobre os indígenas, especificamente os Guarani, e os povos missioneiros e suas características;
- Abordar espaço, lugar, patrimônio, patrimônio cultural, museus e parques no que se refere à evolução de seus conceitos e abrangência;
- Identificar a importância da tipologia missioneira e o papel dos Guarani no processo arquitetônico barroco;
- Realizar um resgate histórico político e cultural brasileiro desde 1930 caracterizando o modernismo e a influência de seus atores na identidade nacional brasileira, especialmente o papel de Lucio Costa na avaliação de São Miguel das Missões como Patrimônio Cultural Nacional em 1937, logo após a criação do SPHAN;
- Considerando conceituações de Museu e de Parque, buscar entender como São Miguel das Missões se situa no contexto brasileiro;

¹ Ao longo deste trabalho a referência aos povos indígenas é feita no singular coletivo com maiúscula (os Guarani).

- Buscar dados recentes para demonstrar o silenciamento dos Guarani no Museu/Parque São Miguel das Missões.

Processo Investigativo

Direcionar o foco para identificar como um patrimônio cultural que se propõe a resgatar as raízes coloniais brasileiras silencia a memória do indígena no Parque das Missões talvez seja a tarefa mais difícil e estimulante desta dissertação.

Canclini (1994, p.98) sugere que os estudos, ao invés de considerá-los como fábricas de tempos sem conflitos, sejam encarados “como espaço de luta material e simbólica entre as classes, as etnias e os grupos. Este princípio metodológico corresponde ao caráter complexo das sociedades contemporâneas”.

Adotando essa perspectiva, tanto os museus e suas coleções quanto o patrimônio podem ser percebidos como o local de encontro de “uma série de relações de ordem epistemológica, social e política, configurando-se em áreas estratégicas de pesquisa e reflexão para o entendimento das relações sociais, simbólicas e políticas de diversos grupos e segmentos sociais” (GONÇALVES, 2005, p. 10). Eles atuam como mediadores entre os homens e a realidade, e quando entrelaçados ao contexto sociocultural onde foram produzidos, por sua força simbólica, estabeleceriam “uma mediação entre o visível e o invisível, o sagrado e profano, os vivos e os mortos” (CHAUÍ, 2006, p.117).

Para Canclini (1994), estudá-los é uma tentativa de conseguir olhar não apenas para eles, mas tentar realizar uma arqueologia da sociedade por meio deles e, como sugere Benjamin (1994, p.196) em um estudo sobre narrativas literárias, “é preciso encontrar a distância adequada para observar certos traços e atualidades”, pois é muito tênue a fronteira entre o olhar vitoriano sobre o patrimônio e outro que o trate como espaço de luta material e simbólica.

O método de abordagem é qualitativo, que tem como principal característica partir do pressuposto

[...] de que as pessoas agem em função de suas crenças, percepções, sentimentos e valores e que seu comportamento tem sempre um sentido, um significado que não se dá a conhecer de modo imediato, precisando ser desvelado (ALVES-MAZZOTTI; GEWANDSNAJDER, 2004, p.131).

O universo da pesquisa diz respeito ao território envolvido pelas Missões Jesuíticas no Brasil e a amostra se refere aos indígenas Guarani e ao Museu/Parque das Missões.

Foi realizada uma Análise Crítica do Discurso (ACD), uma forma que rejeita a possibilidade de uma ciência 'neutra' (ALVES, 2006). "Os objetivos críticos na análise do discurso visam elucidar as naturalizações, tornar claras as determinações sociais e os efeitos do discurso que estão obscuros" (FAIRCLOUGH, 1995, p. 28). Como abordado na revisão da literatura, a imagem fornecida pelos textos dão margem a uma posição unilateral, não defendida neste estudo pela autora.

Isto se dá porque a noção de memória relaciona-se aos saberes que pertencem a uma tradição discursiva. Os enunciados produzidos no interior de uma formação discursiva vão criando uma memória interna, fundando sua própria tradição (CHARAUDEAU; MAINGUENEAU, 2008).

Sabe-se que a ACD implica alguns requisitos: (1) ter qualidade; (2) focar primeiramente em problemas sociais e questões políticas, ao invés de paradigmas em modas momentâneas; (3) é multidisciplinar e (4) mais do que meramente descrever estruturas discursivas, a ACD deve tentar explicá-las (VAN DIJK, 2001).

Se o controle do discurso é a primeira grande forma de poder, o controle das mentes das pessoas é outra maneira fundamental de reprodução da dominação e da hegemonia. No contexto da ACD, o controle da mente envolve mais que uma mera introjeção de crenças sobre o mundo por meio do discurso e da comunicação (ALVES, 2006).

Segundo Van Dijk (2001), os elementos de poder e de dominação surgem de várias maneiras, tais como: (1) a menos que sejam inconsistentes com suas crenças e experiências pessoais, os receptores tendem a aceitar crenças por meio do discurso proferido por fontes percebidas como confiáveis, críveis e autorizadas, tais como acadêmicos, peritos, profissionais ou pela mídia confiável. Neste sentido, um discurso poderoso é definido contextualmente em termos do poder percebido destas fontes; (2) em algumas ocasiões os participantes são obrigados a serem recipientes do discurso; (3) em muitas situações não existem discursos públicos ou mídia que possam fornecer informações por meio das quais crenças alternativas possam ser geradas; e (4) receptores podem não ter o conhecimento ou as crenças necessárias para desafiar os discursos ou as informações aos quais estão expostos.

Estrutura do estudo

Como geógrafa e mestranda no Programa de Pós-Graduação em Ambiente Construído e Patrimônio Sustentável da Universidade Federal de Minas Geral, foi desafiador abordar um tema complexo como o silenciamento dos indígenas Guarani no que se refere ao Museu / Parque Histórico Nacional das Missões.

Assim, inicialmente, o interesse se dirigiu a revisar a literatura para pesquisar sobre os indígenas e os Sete Povos Missionários, sua cultura, sobre o que significam Missões e Reduções Jesuíticas, São Miguel Arcanjo e como aconteceu o fim das Missões e a dizimação dos primeiros povos brasileiros.

Em seguida, buscamos identificar a razão pela qual o índio brasileiro pode ser considerado um mito, citando como se situa no Censo Demográfico, o analfabetismo, sua educação, alimentação, saúde, crenças e vícios, constatando-se uma grande invisibilidade social e histórica.

Sabendo-se que o patrimônio cultural é um caminho de preservação do passado, e que “não se trata de investigar o passado através da memória, mas de procurar compreender o presente a partir das reconstruções que são feitas do passado”, conforme entendimentos de Santos (2003, p.274), a literatura foi revisada no capítulo terceiro no que se refere a patrimônio cultural, material e imaterial, parques e museus.

O capítulo quarto aprofunda o foco do estudo, pois apresenta o contexto cultural e político brasileiro quando São Miguel das Missões foi considerado Patrimônio Cultural da Humanidade pela *United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization*(UNESCO) em 1983, descreve-se o ambiente construído no século XVII, como o arquiteto Lucio Costa agiu para que o tombamento acontecesse e como o complexo da Redução foi formalizado no IPHAN.

As considerações finais sintetizam o que se percebeu pela ampla revisão da literatura quanto ao silenciamento indígena no que se refere às Missões e em seguida consta a lista de referências que possibilitaram o desenvolvimento do estudo.

CAPÍTULO 1 – OS INDÍGENAS E OS SETE POVOS MISSIONEIROS

Desde o século XVI até os dias de hoje, os Guarani têm sido objeto de inúmeras obras descritivas e analíticas que, em seu conjunto, compõem um quadro histórico e etnográfico dos povos indígena da América do Sul não andina, mas os estudos têm avolumado, também, as incertezas quanto às maneiras como os Guarani vivenciaram, pensaram e fizeram sua história (MONTEIRO,1998).

“Para a maioria dos historiadores brasileiros, tornou-se corriqueiro o pressuposto de que o início da história do Brasil significava o fim dos índios” (MONTEIRO, 2001, p.34), podendo isto ser constatado pela ideia de Varnhagen (1980) de rebaixar e excluir os índios da história pátria, que permaneceu firme no pensamento histórico brasileiro por gerações e gerações. Ainda assim, vozes dissonantes surgiram tão logo saiu publicada sua obra *História Geral do Brasil*. Monteiro (2001) comenta que o poeta indianista e historiador Domingos José Gonçalves de Magalhães reagiu de modo virulento num longo ensaio publicado na *Revista Trimensal* do Instituto, buscando “reabilitar o elemento indígena”, como elemento fundamental na composição da população brasileira (MAGALHÃES, 1860, p.3, citado por MONTEIRO, 2001).

Como bem afirma Darcy Ribeiro (1996) em sua obra ‘Os índios e a civilização’, o problema indígena não pode ser compreendido fora dos quadros da sociedade brasileira, mesmo porque ele só existe quando existe a interação índios – não índios, cuja compreensão é comprometida pelas atitudes emocionais assumidas em relação a três pontos: etnocêntrica, romântica e absenteísta.

- (1) A atitude etnocêntrica dos que concebem os índios como seres primitivos, dotados de características biológicas, psíquicas e culturais indesejáveis – a partir dessa ideia preconceituosa, não índios querem trazer os índios para seu modo de vida, pretensamente o mais adequado. Essa atitude tiveram os missionários, pois, afinal, a antropofagia, a nudez e a poligamia seriam hábitos detestáveis. Por outro lado, a elite da sociedade jamais poderia aceitar patrícios com corpos pintados, dentes afiados, lábios e orelhas deformados por peças ou instrumentos, choças imundas e línguas estranhas. Além disso, reputam o trabalho missionário como ideal e necessário. Também

- não índios desejosos das riquezas naturais das áreas indígenas, pois, em mãos não índias, tudo seria muito mais produtivo para o progresso do país;
- (2) A atitude romântica dos que concebem os índios como gente bizarra, impossível de integração à sociedade, desejosos que aborígenes continuem em áreas separadas (reservas) para a conservação de suas características originais, ou como uma raridade, ao lado de museus e jardins zoológicos, para serem vistos como exemplares do que foi a humanidade. Esses 'românticos' se opõem ao trabalho missionário, entendendo-o como uma violência contra os direitos de viverem segundo suas crenças e costumes, e exigindo do órgão de assistência uma atitude de preservação artificial das culturas tribais;
 - (3) A atitude absenteísta dos que, considerando inevitável e irreversível o processo de expansão da sociedade brasileira sobre seu próprio território, a leva de encontro a todos os remanescentes das populações indígenas ainda isoladas e autônomas. Os não índios postulam que, com a inevitabilidade do contato, deve haver a deculturação e a desintegração progressiva das culturas tribais, "seguidas, necessariamente, da extinção do índio como etnia e da incorporação dos remanescentes" (RIBEIRO, 1996, p.214).

Embora Darcy Ribeiro tenha lançado sua obra em 1970, a situação permanece idêntica na atualidade. Os conflitos com os invasores de suas terras e a discriminação racial por parte das populações com as quais mantêm contato continuam presentes e diferentes visões sobre o indígena ainda coexistem, conforme o distanciamento/aproximação e os níveis de formação/informação.

Nesse sentido pode-se retomar Michel Certeau (1975, p.10), para quem

[...] a historiografia separa seu presente de um passado. Ela repete o gesto de dividir. [...] Cada "novo" tempo dá lugar a um discurso que trata como "morto" o que o precedia, recebendo um "passado" já com rupturas anteriores. O corte é um postulado de interpretação (que é constituído a partir de um presente) e de seu objeto (tradução nossa).

Pode-se perceber que, para Certeau (1975, p.10), o recorte é um ato voluntário. Continuando sua reflexão, observa que "no passado, do qual ele se distingue, [o 'novo tempo'] opera uma triagem entre aquilo que pode ser incluído e aquilo que deve ser esquecido para obter a representação de uma inteligibilidade presente" (tradução nossa).

Com relação à historiografia sobre os Guarani,

[...] a principal questão não seja tanto a reduzida produção sobre o tema, mas a permanência de determinadas visões essencialistas sobre as populações nativas, ou seja, que não as percebem enquanto sujeitos históricos em permanente construção ao longo do tempo (GARCIA, 2007, p.18).

Os portugueses iniciaram um processo de transformação dos Guarani em 'marginais e grupos subalternos'. Um exemplo desse tipo de interpretação pode ser encontrado no livro 'Guerreiros e Jesuítas na utopia do Prata', de Júlio Quevedo (2000), que afirma o interesse dos conquistadores de lutar pela posse da terra e do gado, mas especialmente em subjugar, pilhar, saquear e fazer alianças que julgavam vantajosas. Em outras palavras, "o domínio luso sobre o Continente do Rio Grande (...) levou à dizimação ou europeização do indígena" (GARCIA, 2007, p.19).

A maioria das tribos brasileiras que habitava a costa pertencia ao tronco linguístico Tupi, que tinha como forma de organização social a de semi sedentarismo, totalizava algumas centenas de indivíduos e viviam da agricultura, caça, coleta e pesca. Os grupos principais dentro do tronco Tupi eram os Tupiniquim (Bahia), Tamoio (Rio de Janeiro) e os Tupinambá (sul do Brasil). Ao informarem em cartas sobre os índios Tupi, os jesuítas denegriam sua língua pelo fato de não conter as letras R, L e F (Rei, Lei, Fé). Além desse aspecto, comparavam os indígenas brasileiros às civilizações encontradas no Peru e no México, caracterizando-os como mais selvagens e bestiais (LOYOLA, 1985, p.191-192).

1.1 O povo Guarani

Nos anos de 1500, o povo Guarani espalhava-se por uma vasta extensão territorial no sul do continente sul-americano que abrangia o correspondente aos territórios atuais do noroeste do Rio Grande do Sul, Santa Catarina, parte do Paraná, São Paulo e Mato Grosso do Sul, Argentina e Paraguai (BRUM, 2009).

Os vários mapas que ilustram os livros desde o século XVI até o século XVIII retratam o Brasil no eixo Ocidente-Oriente, como se fosse a visão de navegantes, em uma linha contínua à Índia, acompanhado curso do sol poente (GAMBINI, 2000) (Figuras 1 e 2).



Figura 1 – Novo Mundo do século XVI - 1575

Fonte: André Threvet, 1575, citado por GAMBINI, 2000, p.45.



Figura 2 – Novo Mundo do século XVI - 1592

Fonte: Theodore De Bry, 1592, citado por GAMBINI, 2000, p.45.

Apesar do quadro sugerido pelas primeiras fontes escritas, os Guarani — conhecidos na época como Carijó ou Cario — não ocupavam a área citada de modo exclusivo, mas dividiam as florestas tropicais e subtropicais ao longo do litoral e entre os principais rios do sistema Paraná-Paraguai com grupos prioritariamente caçadores e coletores, destacando-se os ancestrais dos Kaingang e Xokleng e, mais

para o sul, com os Charrua e Minuano, dentre outros. Da mesma maneira, o espaço em torno do Alto Paraguai era compartilhado (e disputado) com os Guaykuru e Pataguá, povos que guerreavam constantemente não apenas com os Guarani, mas especialmente com os espanhóis e portugueses (MONTEIRO, 1998).

Quanto aos que ocupavam território brasileiro, Gobbi (2009) convencionou dividi-los em três parcialidades étnicas: Kaiová, Nhandeva (Chiripá) e Mbyá, sendo que os dois últimos compartilhavam a vida em diversas aldeias.

Pode-se dizer que tanto a distribuição espacial quanto as características demográficas dos grupos Guarani às vésperas da conquista são conflitantes, pois, por um lado, o conjunto das fontes da época projeta uma unidade cultural e linguística consistente e, por outro, as mesmas fontes apontam intensa fragmentação no que diz respeito à organização política e territorial. Para Bartolomeu Meliá (1988, p.18), as fontes coloniais provêm de observações bastante dispersas no tempo e no espaço, pois os Guarani “foram descobertos em épocas e circunstâncias diversas desde os primeiros encontros no litoral catarinense até a penetração mais concentrada dos jesuítas no século XVII”.

Não há divergência quanto ao entendimento de que viviam livres em seus territórios, agrupados em pequenas tribos. Seu eventual nomadismo se prendia à procura por novas terras para o cultivo e, no plano espiritual, à procura da ‘Terra sem Males’. Eram, portanto, seminômades. Além da caça, pesca e coleta de frutas silvestres, os Guarani praticavam uma agricultura rudimentar, especialmente por meio da queimada (*coivara*) para plantio de milho, abóbora, mandioca e amendoim. Quando a fertilidade da terra diminuía, a população migrava e reconstruía suas precárias habitações. Produziam peças em cerâmica, mas não deixaram nenhum monumento ou construções em pedra, como os povos do Peru e do México. Os Guarani não constituíam um povo compacto e unido entre si, mas viviam em pequenas tribos razoavelmente independentes. Contudo, conservaram entre si os mesmos hábitos e a mesma língua (DALCIM, 2011).

Não existe na bibliografia confiabilidade quanto ao número total do povo Guarani antes da conquista, mas John Hemming (1978, p.492) calculou “em adivinhação pura” como se fossem 258 mil índios. Para a região do Guairá, ele estimou 70 mil Guarani, embora fontes espanholas e jesuíticas calcularem entre 40 mil e 200 mil famílias (ou seja, entre 200 mil e 1 milhão) (MELIÁ, 1988, p.60-89). Outro caso complicado é o do rio Uruguai, onde Hemming adota a cifra de 30 mil em

1500, quando, na verdade, este número se refere à população dos Sete Povos na época do Tratado de Madrid, em 1750. Além disso, Monteiro (1998, p.478) observa que Hemming teria confundido a Lagoa dos Patos, no Rio Grande do Sul, com a região denominada Patos, que seria mais tarde o município de Laguna, em Santa Catarina, local preferido pelos portugueses no século XVI para a captura e domínio de Carijós.

Devido às inúmeras conjecturas por parte dos estudiosos, Pierre Clastres (1978, p.56-70) veio a projetar para o território Guarani (350 mil km²) um total de 1,5 milhões de índios, justificando seu cálculo por meio de regressão estatística. Meliá (1988, p.47-49) julgou esse processo como uma “fantasia aritmética” por uma sequência de equívocos. Em primeiro lugar porque para Clastres (1978, p.61) o território seria “bem homogêneo, de limites conhecidos e, portanto, mensurável” e, em segundo, porque algumas cisões e adensamentos ocorriam devido a uma série de fatores culturais e de conflitos internos. De acordo com Meliá (1988), Clastres (1978) apresentou uma matemática simples e até ingênua, mas essas elucubrações serviram para ampliar a discussão sobre uma postura mais crítica e um referencial histórico mais adequado.

Nesse sentido, Monteiro (1998) observa que o simples exercício de estimar o tamanho da população antes da conquista esclarece pouco, a não ser o maior ou menor grau de declínio populacional que se sucedeu aos contatos, ou seja, “a pavorosa tragédia demográfica” (HEMMING, 1978, p.492).

Contudo, investigações arqueológicas denunciam as reações indígenas de se moverem para locais de acessos mais difíceis, diminuir o tamanho de aldeias e provocarem um “empobrecimento da cultura material” entre os séculos XV e XVII (MELIÁ, 1988, p.53). Segundo Monteiro (1998, p.480) essa realidade incerta levanta instigantes questões sobre o desenvolvimento cultural e político da sociedade Guarani anterior à conquista: “seria a cultura Guarani do século XVI mais sofisticada que a de seus descendentes pós-conquista? Teria existido a instituição do cacicado entre os antigos Guarani?”

1.1.1 A cultura Guarani

Para a tradição ocidental, a cultura encontrava-se nas cidades (museus, teatros, cinemas, prédios históricos), traduzida como “alimentos para o espírito/alma”

– e para os índios estava na floresta, nas matas (*ka'aguy*) – aí incluídos os “alimentos com espíritos/almas” e onde escolhiam os locais para suas habitações, mudando-se em média a cada dez anos (SILVA et al., 2009, p.173).

Quando os europeus ocuparam o sul do continente sul-americano em 1516, os povos da floresta foram classificados pela ótica da ‘ausência’ (sem fé, sem lei e sem rei) (sua língua não continha as letras R, L e F e, portanto, não tinham Rei, Lei, Fé) em comparação com as formações que, de certo modo, aproximavam-se do ideal europeu de sociedade/cultura/civilização (FAUSTO, 2000).

Contudo, há evidências de que os jesuítas perceberam nos índios íntimo contato com a cristandade na pessoa do mito de Sumé, caracterizado por um ancestral, talvez um pajé, que havia lhes ensinado a agricultura e criado sua organização social. Os padres acreditaram que Sumé fosse o apóstolo São Tomé. O relato a seguir é apresentado por Frei Manuel da Nóbrega, influenciado pela extrema popularidade desfrutada por São Tomé e suas relíquias na Europa da baixa Idade Média. “A lenda de suas pregações no oriente era disseminada e, dada a ignorância dos jesuítas em matéria de geografia, não parecia improvável que o santo tivesse alcançado as terras do Novo Mundo a partir da Ásia” (EISENBERG, 2000, p.75).

Dicen ellos que Sancto Thomás, a quien llaman Zomé, pasó por aquí. Esto les quedó por dicho de sus antepasados, y que sus pisadas están señaladas cabo un río, las cuales yo fuy a ver por más certeza de la verdad, y vi con los propios ojos cuatro pisadas muy señaladas con sus dedos, las cuales algunas veces cubre el río cuando hinche. Dicen también que cuando dejó estas pisadas yva huyendo de los indios que le querían flechar, y llegando allí se le abriera el río, y pasara por medio del sin se mojar a la otra parte; y de allí fue para la India. Así mismo cuentan que cuando le querían flechar los indios, las flechas se volvían para ellos, y los matos le hacían camino por do pasase. Otros cuentan esto como por escarnio. Dicen también que le prometió que avía de ternar otra vez a verlos. Él los vera del cielo, y sea intercesor por ellos a Dios, para que vengan a conocimiento suyo, y reciban la sancta fe, como esperamos (Carta de Manuel da Nóbrega aos padres e irmãos em Coimbra, agosto de 1549) (EISENBERG, 2000, p.75).

Frei Manuel da Nóbrega tinha 32 anos quando chegou ao Brasil em 1549 e, até sua morte em 1570, foi o jesuíta mais importante na colônia, participando intensamente da atividade missionária jesuítica e deixando relatos significativos da experiência missionária e das estratégias adotadas para a conversão dos pagãos do Novo Mundo.

Pesquisando a cultura e os mitos Tupi, os jesuítas se tornaram peritos em identificar elementos da cultura cristã na mitologia indígena. Ao assumirem que esses mitos correspondiam a eventos da antiga história do cristianismo, os jesuítas evitavam o árduo e doloroso processo de dessacralizar as histórias indígenas e substituí-las por mitos cristãos. Assim, “se as histórias dos índios eram também cristãs, a única coisa a ser feita era uma correção que eliminasse as imperfeições introduzidas pela transmissão oral de suas narrativas” (EISENBERG, 2000, p.75) (grifo nosso).

Contrariando a noção de que os Guarani eram um povo sem fé, em sua convivência, Bartolomeu Melià (1981, p.216-228) constatou que entre eles havia um personagem denominado *caravié* (xamã), ‘o homem de Deus’, a quem chamavam de *Nhandervuçu* (aquele que a tudo criou). O *caravié* pode ser comparado aos patriarcas do antigo Israel, era uma espécie de profeta errante, místico silencioso que se retira do meio do povo para, depois de longos períodos de meditação, proferir discursos messiânicos. Por ser um homem a caminho da perfeição, o *caravié* tinha grande poder de persuasão, mobilizando populações inteiras em tempos de grandes crises. Era ele quem conduzia o povo peregrino em busca da *Yvy Marã Ey*, a Terra sem Males. Este conceito evocava a necessidade de encontrar terras novas, mais ricas em caça e férteis para o cultivo. Mais tarde, já na época dos jesuítas, essa terra seria um lugar onde os Guarani poderiam viver livremente seu autêntico ‘modo de ser’, o *nandé rekó*, constituído pelas suas crenças e seus comportamentos, ou seja, sua cultura. Quando um jesuíta tentou fundar uma redução, um dos principais caciques lhe disse com muita determinação que voltasse para sua terra porque eles não admitiriam outro ‘modo de ser’ senão aquele que haviam herdado de seus antepassados.

Quanto à organização social e política dos Guarani, cada tribo tinha seu cacique, com alta capacidade de liderança. Muitos se tornaram famosos na história das reduções, tais como Arapizandú, Nicolau Neenguirú (colaborador de Roque González na evangelização inicial do Tape), Sepé Tiarajú e outro Nicolau Neenguirú, e lideraram a resistência guaraníca em 1750 (adiante abordada). Além dos caciques, havia os pajés, chefes religiosos, responsáveis pela preservação dos costumes e pelas festas, que tinham um caráter místico. Esses ‘médicos’ da mata davam nomes às crianças e conheciam muito bem as qualidades terapêuticas de ervas, mas, considerados feiticeiros e inimigos da religião trazida pelos

colonizadores, foram eliminados. Os indígenas, então, passaram a chamar os jesuítas de *pa'e*, vendo neles a perpetuação da figura do pajé, responsável por seus destinos espirituais (DALCIM, 2011).

Monteiro (1998) comenta que o desenvolvimento de chefias fortes entre os grupos Guarani, já em curso quando da chegada dos europeus, teria ameaçado a ordem tradicional e suscitado uma resposta da sociedade com o intuito de impedir a apropriação do poder pelos chefes. Seria nesse contexto, conforme Clastres (1978, p.149-152), o surgimento dos *karaí* (profetas de jángal), que contestavam frontalmente a autoridade do chefe e, evocando os mitos dos heróis civilizadores e da 'terra sem mal' por meio das 'belas palavras' (do discurso profético), dos cantos, das danças e das migrações, persuadiam os índios a abandonarem suas aldeias em busca de um paraíso terrestre. Em outras palavras, todo o pensamento e práticas religiosas dos índios gravitavam em torno da Terra sem Males.

O primeiro pesquisador a estudar as migrações dos Guarani e suas motivações religiosas no início do século XX foi Curt Unkel (1962), rebatizado como Nimuendajú pelos índios Apapocuva-Guarani no interior de São Paulo, ao longo de sua convivência no local por dezenas de anos. Para essa tribo, o homem descende dos deuses e com eles viveu na 'primeira terra'. Depois do 'dilúvio' provocado por culpa do homem, os deuses permaneceram na 'Terra sem Males' (*Yvy Marã Ey*) e criaram para os homens a 'Terra Má' (*Yvy mbaemegua*).

Segundo Egon Schaden (1983), a procura da 'Terra sem Males' continua a ser uma das maiores preocupações dos Guarani atuais, não se sabendo em que medida essa Terra sem Males já era uma ideia pré-existente na cultura guarani e até que ponto a pregação missionária teria avivado esse ideal. A este respeito, a história parece indicar que os Guarani desencadeavam rebeliões armadas contra seus opressores sempre na busca da Terra sem Males.

Pode-se dizer que, ainda hoje, a interpretação da religião como elemento unificador da cultura Guarani encontra ressonância e orienta a visão do mundo e a vida cotidiana dos modernos Ñandeva, Mbyá e Kayowá (MONTEIRO, 1998).

Contudo, "se alguns esquecidos da história começaram a saltar do silêncio dos arquivos para uma vida mais agitada nas novas monografias, os índios permaneceram basicamente esquecidos pelos historiadores" (grifo nosso) (MONTEIRO, 2001, p.7).

1.1.2 Missão e Redução

Ao longo deste estudo, os termos 'Missão' e 'Redução' são recorrentes. Como 'Missão', entende-se o encargo religioso conferido pelo rei da Espanha aos padres jesuítas (Companhia de Jesus) no intuito de facilitar a conquista dos nativos no acesso às novas terras. Esse encargo implicava na organização de Reduções e na conversão dos indígenas (não apenas os Guarani) em um trabalho de catequização. Se o projeto reducional correspondia aos interesses da Coroa em povoar os espaços enormes deixados pelo Tratado de Tordesilhas, de 1494, também servia aos interesses dos Guarani, que não queriam se sujeitar à escravidão imposta pelos colonos espanhóis.

O termo 'Redução' provém do verbo latino *reducere*, que significa conduzir, convencer, persuadir. Conforme Dalcim (2011, p.12), provavelmente os missionários aplicavam esse verbo com forte carga pejorativa, como se os indígenas fossem dominados ou, no mínimo, subjugados culturalmente pelos jesuítas. "O apostolado reducional tinha como objetivo persuadir os índios, que andavam dispersos em pequenas tribos, a viver em aldeamentos maiores, onde pudessem receber orientação religiosa". Para Montoya (1892, citado por DALCIM, 2011, p.12), "foram reduzidos pela dedicação dos padres a povoações grandes e à vida política e humana". Esse espaço deveria ter terras férteis, fácil acesso, água em abundância e outros recursos que facilitassem a construção de casas e templos, localizando-se a 20 ou 30 km de distância entre si.

Enfim, como vai se observar deste ponto em diante, a pesquisa buscou indicar o processo a partir do qual os Guarani sobreviveram, além de recompor o ambiente de lutas e conflitos do qual os Guarani não conseguiam escapar, ou se conseguiam, constituíam atitudes estratégicas de sobrevivência.

1.2 As missões jesuíticas

Em 1450 o papa Calixto II doou todas as terras a oeste do Cabo do Bojador (em que o Brasil estava incluído) à Ordem de Cristo, um ato de recompensa pela sua colaboração na vitória militar alcançada no leste europeu contra Mohamed II. Quando da 'descoberta' do Brasil em 1500, o rei de Portugal era Manuel I, que se negou a entrar para a Ordem de Cristo. Falecendo em 1521, seu sucessor, D. João

III, assumiu o trono e juntou-se à Ordem. Em 1534, o primeiro ato de colonização brasileira foi o estabelecimento do sistema de capitanias hereditárias que, segundo Eisenberg (2000), pareciam não ser ricas em minerais preciosos e, assim, apenas duas prosperaram: *Pernambuco* (hoje Pernambuco, Paraíba, Rio Grande do Norte, Ceará, Alagoas e a porção ocidental da Bahia) e *São Vicente* (a seção sul, de Bertioga, SP, a Cananéia/Ilha do Mel, PR, e a seção ao norte, de Macaé, RJ, a Caraguatatuba, SP, interrompidas pela Capitania de Santo Amaro). Tomé de Souza foi nomeado governador-geral do Brasil e incumbido de “fundar uma cidade na Bahia, repelir os corsários, combater os índios inimigos da costa e estabelecer um sistema de arrecadação de impostos que incidisse sobre a exploração de pau-brasil” (EISENBERG, 2000, p.63).

Além disso, D. João III ordenou a Tomé de Souza converter os pagãos, tarefa que caberia aos jesuítas interessados por esse desafio.

A Companhia de Jesus, fundada em 27 de setembro de 1540 pela bula papal *Regimini militantis ecclesiae*, era uma ordem religiosa com fins pastorais “para o aperfeiçoamento das almas na vida e para a propagação da fé”, conforme os parágrafos três a oito da bula promulgada pelo Papa Paulo III em 1540, que oficializou a Companhia de Jesus. Na realidade, os membros estariam “sempre em uma missão, propagando a fé, convertendo os infiéis e punindo os hereges” (EISENBERG, 2000, p.32).

Com o passar do tempo, a Companhia de Jesus se tornou um dos principais movimentos de reforma religiosa sob a bandeira papista e, expressa pela primeira vez nos *Exercícios Espirituais* de Inácio de Loyola, a nova interpretação do cristianismo dos jesuítas era centrada naquilo que eles chamavam ‘o nosso modo de proceder’ (*noster modus procedendi*). A estrutura hierárquica da Companhia estabelecida pelos Exercícios Espirituais foi consolidada com a publicação das *Constituições da Companhia de Jesus* em 1558-1559, em que o papel dos superiores dentro da instituição seria similar ao papel dos diretores nos *Exercícios Espirituais*, ou seja, alguém “dotado de grande inteligência e juízo, para que não lhe falte dom nem nas questões especulativas nem nas questões práticas que ocorrerem” (LOYOLA, 1985, p.191-192). Distribuídos pelo mundo e como não havia meios de controle da atividade missionária, os padres jesuítas deveriam aceitar as ordens dos superiores como se fossem produtos de sua própria deliberação consciente.

Em sua análise do pensamento inaciano, Roland Barthes (1976) compara o método complexo de treinamento dos jesuítas de se fazer boas escolhas à arte mântica dos gregos de ‘o que fazer’ para ‘faço isto ou aquilo?’ Com a finalidade de fazer com que todos, distanciados dos superiores, agissem de acordo com as normas prescritas por Inácio de Loyola, foram iniciadas as trocas de cartas entre eles e a hierarquia na Europa, que resultaram em um mesmo ‘modo de proceder’. O conteúdo das cartas daria origem à teoria política jesuítica (EISENBERG, 2000).

As cartas jesuíticas são uma das primeiras fontes dos historiadores ao cotidiano brasileiro e, nelas baseado, Simão de Vasconcelos (1865, p.XXV) declarou:

Hei de escrever a heroica missão que emprehenderão os Filhos da Companhia a fim de conquistar o poder do inferno, senhoreando por seis mil e tantos anos do vasto imperio da Gentilidade Brasílica. Hei de contar os feitos ilustres d’estes religiosos Varões, as regiões que descobrirão, as campanhas que talarão, as empresas que accometerão, as victorias que alcançarão, as nações que sujeitarão, e a reputação que adquirirão as armas espirituais Portuguesas do Esquadrão, ou Companhia de Jesus (sic²) (EISENBERG, 2000, p.47).

O valor das cartas jesuíticas é incontestável enquanto fonte histórica, especialmente porque desvenda narrativas do Brasil colonial, mas, ressalta-se, do ponto de vista dos catequizadores.

Em 1547, o secretário perene da ordem, Padre Juan de Polando, expediu uma longa circular para todos os membros das missões, explicando as vinte razões pelas os quais os jesuítas deveriam manter uma correspondência sistemática, agrupadas em três por Eisenberg (2000):

- (1) A redação das cartas contribuía para o bem interno da Companhia porque promovia a união dos corações dos irmãos e ajudava o governo da ordem;
- (2) A correspondência produzia o bem externo da Companhia, pois ajudava a atrair novos membros e permitia que pessoas de fora da instituição pudessem saber sobre seu trabalho e contribuir de alguma maneira; e
- (3) A redação das cartas promovia o bem privado do correspondente, pois o conhecimento das atividades dos outros membros tornava a vocação mais sólida e o ministério mais humilde e diligente (conforme consta nas *Monumenta Ignatiana, Series Prima. Epístolas et Instructiones*).

² *sic erat scriptum* = como foi escrito originalmente.

Entre 1549 a 1610 mais de seiscentas cartas foram enviadas das missões do Brasil para Portugal e para o resto da Europa, em uma média de dez cartas por ano. Desse total, a metade foi escrita por jesuítas que viviam em São Vicente, SP, e na Bahia. A remessa e o recebimento eram dependentes da frequência dos navios e da dificuldade do transporte terrestre (EISENBERG, 2000). De acordo com as *Constituições*, as cartas deveriam ser escritas a cada quatro meses, e cópias deveriam ser feitas e enviadas para o superior imediato da ordem e para o Generalato, em Roma (LOYOLA, 1997).

Havia dois tipos de cartas, uma em estilo clássico e informal, que tratava de assuntos internos da instituição (as *bijuelas*), e outro no estilo retórico da *ars dictaminis*(relatos edificantes). Nas *bijuelas*, os missionários tratavam de uma vasta gama de assuntos, dentre os quais ajuda financeira para a construção de casas jesuíticas e igrejas, controle da localização e do número de jesuítas em uma determinada região, nomeações para cargos burocráticos, reclamações sobre dificuldades e relatos de sucessos e fracassos de sua atividade missionária, especialmente com relação à conversão, batismo e casamento dos selvagens. Já os ‘relatos edificantes’ apresentavam aspectos bem-sucedidos e virtuosos da empresa missionária, com o claro intuito de conquistar a simpatia dos leitores, jesuítas ou não. Por consequência, criaram uma imagem idealizada das atividades dos jesuítas (EISENBERG, 2000).

O processo vivenciado pelos jesuítas e Guarani narrado pelos missionários, mais do que revelar o ataque clássico entre ‘civilização’ e ‘barbárie’ para definir a fronteira colonial, pode ser percebido como uma experiência de criação e ressignificação cultural, resultante da ‘combinação de acervos culturais’ (FLECK, 2005, p.3). Contudo, como foi bem observado por Gruzinski (2001, p.48) "uma fronteira tende a ser algo poroso, permeável, flexível, impondo dificuldades em pensá-la olhando uma única vez como algo real e imaginário, intransponível e escamoteável”.

Em artigo recente, Fleck (2012, p.250) afirma com propriedade que

[...] os Guarani não reagiram apenas de forma passiva às novas condutas morais e aos princípios da fé cristã introduzidos pelos missionários. As respostas criativas dos Guarani apontam para “a transformação criativa do que foi apropriado” (Burke, 1989, p. 87), resultante do “empenho constante da integração da novidade no tradicional” (Carneiro da Cunha, 1987, p. 101).

Assim, Eliane Fleck (2012) acredita que aquilo que o missionário apresentou como indicativo da absoluta conversão deve ser tomado como uma ressignificação da tradição cultural Guarani. Cita também Michel de Certeau (1994), para quem diferentes processos de recepção correspondem a diferentes leituras e usos de uma mesma representação cultural. Também se refere a Serge Gruzinski (1993), que alerta para a habilidade dos sujeitos históricos em articular antigos legados e novos contextos, em prol da conquista de benefícios ou da simples necessidade de sobrevivência.

É necessário lembrar, por outro lado, que os missionários jesuítas falavam sobre os Guarani agindo existencial e ideologicamente em um processo de "redução à vida humana e política do índio" para, em seguida, tudo ser julgado e criticado pela Ordem "do ponto de vista da redução". Assim, não é possível ler o discurso etnográfico missionário fora desta perspectiva. Além disso, "esta constatação não a invalida, mas a relativiza" (MELIÁ, 1986, p.98).

A historiografia tradicional considera que o patrimônio documental sobre reduções jesuíticas Guarani organizado pela Companhia de Jesus "aborda, em princípio, uma versão a partir da visão dos jesuítas", impedindo qualquer "possibilidade de fazer uma leitura [...] extraíndo do discurso jesuíta uma leitura própria dos nativos do processo de conquista" (RESENDE, 1999, p.244-245).

Além disso, é necessário enfatizar que a historiografia clássica oferece visões dos Guarani estereotipadas, em grande parte pelo fato de que os pesquisadores estavam limitados "a repetir e comentar sobre as descrições dos cronistas da época, sem se aprofundar nas questões teológicas, litúrgicas e pastorais que fundamentam o modo de vida, especificamente a vida religiosa das reduções" (MELIÀ; NAGEL, 1995, p.107).

Quando se analisam as narrativas relativas à prática missioneira jesuíta entre os Guarani na vasta produção bibliográfica e nas fontes documentais impressas, fica claro que a conduta e as manifestações de sensibilidade religiosa foram tomadas como indícios de adesão pelos indígenas dos valores cristãos ocidentais ou, ainda, como resultante do processo bem sucedido da 'conquista espiritual' promovida pelos missionários da companhia de Jesus. Contudo, esse conjunto de documentos permite outros enfoques, na medida em que os registros analisados revelam aquilo que o jesuíta acreditava se constituir em indicativo de absoluta conversão (FLECK, 2005).

Fleck (2004, p.228) cita Jaeger (1970, p.203-204), para quem os missionários jesuítas estariam desenvolvendo “as predisposições naturais dos indígenas mediante formação e exercício”, uma vez que os índios, na opinião dos missionários, “tão pouco eram talentos criativos” (JAEGER, 1970, p.205).

Em suas primeiras experiências com os jesuítas, os indígenas estavam espantados “*de ver a majestade com que entramos e estamos, e temen-nos muyto, ho que también ajuda*” (sic), segundo Nóbrega após seu desembarque, “*negros muy spantados de nossos officios divinos*” (sic³) (GAMBINI, 2000, p.90).

Pode-se dizer que o espanto era perfeitamente compreensível, e eventualmente esse se modificava em manifestações de agressividade de alguns, mas não de todos. Observando, eles deveriam aprender a ver-se com outros olhos, despojar-se de seu senso tradicional do eu coletivo e adquirir uma nova forma. Esperava-se dos índios “que se portassem como uma argila mole, permitindo que sua natureza finalmente se deixasse moldar em algo humano” (GAMBINI, 2000, p.91) (grifo nosso).

Conforme Fleck (2012), as manifestações de sensibilidade dos indígenas e das práticas rituais que os missionários pretenderam eliminar expõem a dificuldade do ‘civilizado’ em compreender “o que fazia o prazer e o contentamento do indígena” (CARDOSO, 1999, p. 363). Neste sentido, os relatos alternam descrições de “estados de paz e quietação” com “estados de guerra e inquietação”, informando que os indígenas eram “folgazões e muito alegres”, ao mesmo tempo em que eram hostis e belicosos.

Para Lévi-Strauss (1982, p. 99) “na troca há algo mais do que coisas trocadas”, e Fleck (2012a) também afirma que contatos amistosos e guerras devem ser entendidos como formas de relação social que integram um mesmo sistema de comunicação ao se constituírem em “expressões diferenciadas, mas, no limite, equivalentes do princípio de reciprocidade”, apesar de a guerra produzir “fenômenos políticos de ordem diversa daqueles que são instaurados pelo fluxo pacífico de bens e pessoas” (FAUSTO, 1999, p.265).

Na perspectiva intercultural, o diálogo deve permitir que cada um seja aceito como legítimo em sua forma de viver, o que implica reconhecer que o sujeito da relação

³ *sic erat scriptum* = como foi escrito originalmente.

[...] tem um corpo (sôma), uma alma (psychê), uma comunidade (polis) e um mundo (aiôn) de experiência que, conjuntamente, permite a construção de um determinado espírito, uma noologia⁴, que sustentará e orientará as percepções, as crenças e as ações. Reconhecer o sujeito da relação com essas condições implica afirmar que durante um ato dialógico um terceiro elemento aparece quando o diálogo empreendido realmente permite a troca, a interação, a ampliação de sentidos (SILVA; NORNBERG, 2009, p.124).

Na relação Guarani/jesuítas, não foi o que ocorreu de maneira efetivamente interessada, pois, para Gambini (2000, p.69) a origem do método prendia-se à velha “preocupação religiosa de encontrar uma maneira eficaz de disciplinar o espírito, impedindo que a imaginação rebelde pulasse de galho em galho, como um macaco”.

Os jesuítas não compreendiam que, para os guarani, o que caracterizava a “boa palavra” (palavras inspiradas, concentradas no espírito) não era necessariamente o conteúdo do que estava sendo dito, mas a forma da fala e a entonação da voz. Segundo os Mbyá, as boas palavras, por serem verdadeiras, têm o poder de tocar o coração das pessoas, sendo a emoção que ela desperta na audiência o que vai demonstrar se o orador está tomado pela “boa palavra” ou não. De qualquer forma, existe uma série de palavras específicas que são utilizadas apenas no âmbito desse gênero de fala, não sendo acessadas nas conversas corriqueiras do cotidiano comunicativo Mbyá-Guarani (FERREIRA, 2009, p.158).

Também as principais fontes disponíveis sobre o Itatim, Estado da Bahia, são as produzidas pelos conquistadores, missionários, historiadores e viajantes. Estes documentos contam a história da conquista, do conquistador e tentam informar sobre os conquistados, mas através deles é possível perguntar sobre a história dos índios aos quais se negou, durante muito tempo, o direito à história. A história de populações (ou de épocas) ‘sem história’, ou pelo menos sem textos, configura-se como necessidade, como o caso dos indígenas. Esta necessidade está relacionada com o sentido que a história pode adquirir ao contar a riqueza da vida e das sociedades em suas diferenças e paradoxos (SOUSA, 2002).

“No século XVI, mas não só então, decidiu-se que o problema era o índio” (GAMBINI, 2000, p.63). Almeida (2010) também constata que a historiografia brasileira construída a partir do século XIX apagou a história e as identidades de inúmeros povos indígenas, e De Decca (1994, p.41) afirma que as “demandas de

⁴ Ciência que estuda a interação entre a vida psíquica e a espiritual.

poder reivindicadas pelas práticas sociais também foram as responsáveis diretas pela desmontagem do dispositivo ideológico que sustentou a produção da historiografia”. Nesse sentido, há ainda muitas histórias de índios para se escrever e contar (ALMEIDA, 2010).

1.2.1 Contexto histórico

Para se falar do início das missões jesuíticas no Brasil, há que se falar da ‘*encomienda*’. Até 1556, ano que a *encomienda* foi formalmente implantada, o uso da mão-de-obra indígena apoiava-se em laços de parentesco e o trabalho prestado não era uma obrigação, mas um dever de reciprocidade. Como uma forma de sistematizar e racionalizar o uso da mão-de-obra entre os espanhóis, a *encomienda* veio a ser “um arranjo contratual de acordo com o qual os índios eram repartidos entre os conquistadores e deveriam prestar a eles determinados serviços” (OLIVEIRA, 2010, p.167).

De posse de um título de ‘*encomendero*’, um conquistador espanhol recebia um determinado número de índios para o seu benefício pessoal em reconhecimento aos serviços prestados à Coroa e, em troca, deveria oferecer proteção e instrução cristão aos índios sob sua responsabilidade. Assim, a relação do espanhol com o povo Guarani, que vivia nas proximidades da cidade, degenerou de uma reação de parentesco⁵ para um vínculo jurídico imposto ao índio, profundamente permeado de maus tratos. Em 1607, o Padre Diego de Torres Bollo chegou à Assunção como primeiro Provincial Eclesiástico, já tendo conhecimento que não havia meios de reduzir pelas armas os 150 mil índios do Guairá, porque os poucos espanhóis residentes não eram capazes de conquistá-los e subjugar-los. Com a autoridade que lhe competia, o Padre Torres denunciou os males que o ‘serviço particular’ aos espanhóis provocava entre os índios, consumindo províncias inteiras e assolando outras, e afirmou à Coroa que as *encomiendas* eram o principal impedimento à evangelização e à salvação dos índios (GALVÉZ, 1995).

No início do século XVII os religiosos da ordem fundada por Inácio de Loyola chegaram à recém-criada Província Jesuítica do Paraguai para dar prosseguimento

⁵ Havia uma união poligâmica com as índias, entregues pelos caciques em sinal de aliança ou tomadas à força nas guerras, originando numerosa população mestiça e, por consequência, gerando ligações de parentesco.

ao projeto de catequização dos indígenas da bacia do Rio da Prata, iniciado no final do século XVI. As manifestações que os missionários receberam das chefias indígenas registraram estreita relação com o modo como os extensos territórios da região platina foram percorridos, mapeados, ocupados e subjugados pelos conquistadores espanhóis nas décadas anteriores, ou seja, ora de apoio, ora de repúdio (OLIVEIRA, 2010).

A Província Jesuítica do Paraguai foi fundada em 1607, que abrangia limites muito mais extensos que os da moderna República Paraguai. Recebendo o nome do rio que a banhava, compreendia uma imensa região que se estendia entre o Brasil e o Peru até o Prata e o Oceano Atlântico. Limitava-se ao norte com a Capitania de São Vicente (SP), a leste com o Oceano Atlântico e a oeste com a Província de Tucumán, atualmente território da Argentina. Os atuais estados brasileiros do Paraná, Santa Catarina, Rio Grande do Sul e Mato Grosso estavam sob sua jurisdição, assim como o Uruguai e a Argentina. No atual território boliviano, o Paraguai limitava-se com a Província de Santa Cruz da La Sierra (MARTINS, 2006, p.13).

O padre Antônio Ruyz de Montoya fundou os primeiros povoados missioneiros nas terras férteis do Guairá, hoje o estado do Paraná. Outros jesuítas também chegaram e se instalaram no Itatim, hoje o estado do Mato Grosso do Sul. Fugindo da cobiça e matança dos que buscavam escravos, os guaranis e os jesuítas abandonaram estas regiões e foram em direção ao Tape, hoje o estado do Rio Grande do Sul. Para se defender dos ataques constantes, os padres armaram os índios e os treinaram para as lutas.

O período que marcou a presença dos jesuítas (1610-1758) trouxe a ocupação geográfica de uma grande extensão territorial: todo o sul do atual Paraguai, as atuais províncias de Corrientes e Misiones e toda a parte oeste, sul e norte do Rio Grande do Sul, constituindo as trinta reduções guaranis – 8 em território paraguaio, 15 na Argentina e 7 no Brasil, conhecidas como os ‘Sete Povos’.

A conversão através do amor e a persuasão pela semelhança constituíam estratégias importantes nos anos iniciais, porém foram sendo substituídas ao longo da segunda metade do século XVI por métodos que se pautavam pelo uso da força. As tentativas de estabelecer missões entre as comunidades nativas mostraram-se pouco viáveis ou frutíferas, e os jesuítas frustravam-se cada vez mais com a ‘inconstância dos novos cristãos e com a instabilidade das aldeias nativas, sobretudo nesses tempos de rápidas mudanças

demográficas e de frequentes deslocamentos espaciais (MONTEIRO, 2001, p.40).

A condenação à *encomienda* por Padre Torres refletia as Constituições do Concílio de Assunção, que colocou limites aos abusos dos *encomenderos* e estabeleceu normas e sanções para aqueles que a desrespeitassem. Em 1609 o Rei Felipe III anunciou que os índios que se convertessem ao Evangelho ficariam sob proteção da real coroa e livres das obrigações do serviço pessoal por dez anos. Os abusos cometidos pelos *encomenderos*, que resultaram em uma drástica queda demográfica indígena, foram as principais razões que motivaram a Coroa espanhola a emitir uma série de disposições jurídicas visando proteger os índios. As ordenanças de Alfaro anunciadas em Assunção em 1611 foram o ponto alto dessa política, continham 85 artigos e permaneceram por todo o período colonial como um código ou uma base jurídica para os índios do Paraguai. As leis de Alfaro reforçavam o papel civilizador das reduções e da proteção contra os maus tratos dos *encomenderos*. Todos os não indígenas, exceto os padres, foram proibidos de permanecer nas reduções, a não ser por uma noite e quando de passagem. Além disso, a supressão da *encomienda* para os índios reduzidos por um período de dez anos foi confirmada e logo ampliada para vinte anos por interferência dos jesuítas (GÁLVEZ, 1995).

Assim, “se por um lado a suspensão da *encomienda* para os índios cristãos acarretou hostilidades com os vizinhos *encomenderos*, [...] por outro alcançaram as parcialidades indígenas e repercutiram favoravelmente na evangelização” (WILDE, 2009). Neste momento começou o encontro entre os Guarani e os jesuítas nas florestas do Paraguai.

Contudo, o conceito era de total desqualificação e desrespeito⁶:

*Ya todavía no se vio mejoría de costumbres, tan indomable es esta gente, tan dura de cabeza, y de tanta bajeza de carácter. No les entran consejos de los padres. Así es espantosa entre ellos la borrachera, haciéndose un brebaje fermentado de miel silvestre aumentando su eficacia para embriagar cierta flor del campo, de donde sacan la miel las abejas. A consecuencia de esta ebriedad son frecuentes abortos, pelea, asesinatos y a veces verdaderas batallas entre las diferentes tribus de indios.
[...]*

⁶ Conteúdo de cartas escritas pelo Padre Lupércio de Zarbano entre 1637 e 1639.

Las mujeres de estas tierras son desvergonzadas. Borrachas, la cara horriblemente pintada, bailan unas danzas verdaderamente abominables (MAEDER, 1993, citado por OLIVEIRA, 2010, p.182).

Pode-se dizer, então, que “para os jesuítas do século XVI, como de resto para o homem branco em geral, os índios não foram jamais tocados pela luz: sua natureza, sua cultura, seus corpos e almas nunca ultrapassaram o obscuro limiar da condição humana” (GAMBINI, 2000, p.120).

Em 1609 foram definidas três frentes de ação missionária para dar início à ‘conquista espiritual’ dos indígenas, que dizia respeito à mudança de seu modo de vida, aos ritos sociais e à cultura de seu corpo, “que deveriam ser renunciados em nome de um ideal oposto de castidade, de monogamia, de pudor, de severidade e decência” (OLIVEIRA, 2010, p.182).

Para a região do Paraná (entre o sul do Rio Paraná e o Tebicuary) foram enviados os Padres Lorenzana e Francisco de San Martín, com o objetivo de apaziguar as parcialidades Guarani que não se submetiam à autoridade dos espanhóis, dificultando a navegação do rio Paraná e impedindo o comércio dentre Assunção e as vilas espanholas no Guairá. Para o Guairá (região fronteira à Capitania de São Vicente) foram enviados os Padres José Cataldino e Simão Masseta. Para o norte de Assunção, onde viviam os Guaicurus, foram enviados os Padres Vicente Griffe e Roque González (que em 1687 assumiria a Missão de São Nicolau).

Depois de condenar severamente os costumes, Nicolas del Techo (1611-1680) (1673) observou com otimismo que “*pesar de las muchas necesidades que van expuestas y de tal barbarie, no hay en América nación alguna que tenga aptitud tan grande para instruirse en la fe Cristiana y aun aprender las artes mecánicas y llegar a cierto grado de cultura*” (OLIVEIRA, 2010, p.184) (Figura 3).

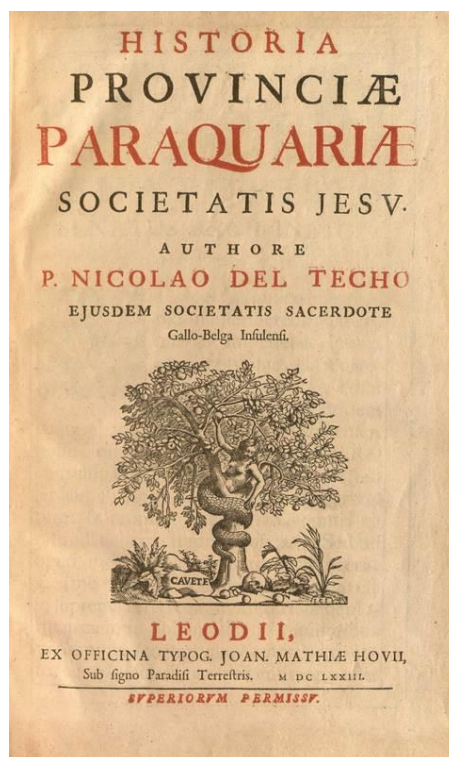


Figura 3 – Exemplar de 1673, vol.1 de 3

Fonte: <http://brynmawrcollections.org/home/exhibits/show/bulkeley-dillingham-project/missionary-histories/historia-provinciae-paraquaria>.

Para Garcia (2007), as pesquisas que abordam a temática indígena e a importância de suas populações no contexto do sul da América portuguesa não dimensionaram satisfatoriamente a realidade. Nesses estudos, quando aparecem, os índios são tratados como meros sofrendores das ações dos colonizadores, mas não como sujeitos históricos capazes de, a partir de sua experiência, formularem suas próprias estratégias de inserção na sociedade da época.

De uma perspectiva histórica, é natural a existência de uma imagem negativa do homem primitivo, porque o contraste assegurava ao civilizador a confirmação de sua duvidosa superioridade. Os relatos sobre o século XVI eram, portanto,

[...] a validação empírica de um mito eterno e, nesse sentido, a catequese dos indígenas assumia ares de uma repetição da Criação. Civilizá-los seria o mesmo que moldar de novo a argila corrupta à imagem do autor. Os jesuítas fincaram o pé no Novo Mundo com esse objetivo, e convencidos de que a argila era má. Nada estava em discussão. Os índios já eram conhecidos muito antes de serem encontrados, porque a imagem por meio da qual seria percebidos sempre existiu na psique do homem civilizado, aguardando apenas o momento certo para ser projetada — o que se deu com a velocidade de uma flecha (GAMBINI, 2000, p.90).

Os pontos de vista controversos nos dados históricos do povo Guarani são inúmeros.

1.3 Os sete povos missioneiros

Atualmente,

Caminhar pelas ruínas dos sete povos missioneiros do Brasil é tarefa inquietante: provoca angústia melancólica e simultâneos desejos de juntar os fragmentos do território escolhido pelos jesuítas para a utopia civilizatória da selva e do selvagem no sertão que fora paraguaio (BITTENCOURT, 2010, p.99).

Os Sete Povos das Missões, localizados no espaço geográfico que hoje compreende o Rio Grande do Sul, integravam o conjunto dos Trinta Povos, foram fundados do século XVII (São Borja, São Nicolau, São Miguel, São Luiz Gonzaga, São Lourenço, São João Batista e Santo Ângelo).

Conforme Padre Sepp, fundador da Redução de São João Batista durante a fase principal, de 1690 a 1750, pertenciam ao território das reduções jesuíticas todo o sul da atual República do Paraguai, as atuais Províncias de Corrientes e Misiones e toda a parte oeste, sul e norte do atual Rio Grande do Sul, sendo o centro deste Estado constituído pelos Sete Povos, chamados de Missões. Do total de 30 reduções, 8 em território do atual Paraguai, 15 no território da atual Argentina e 7 no atual Rio Grande do Sul (SEPP, 1972, p.XXIII).

Pode-se dizer que a construção das Missões ocorreu em dois momentos: o primeiro com a fundação de São Nicolau do Piratini pelo P^e Roque González, em 1626 (Rio Grande do Sul), e que perdurou até 1640 com a destruição dos povoados em virtude da atuação dos bandeirantes portugueses. O segundo momento (1682-1756) corresponde à construção dos Sete Povos das Missões: São Borja, São Luiz Gonzaga, São Nicolau, São Lourenço Mártir, São Miguel, São João Batista e Santo Ângelo (BRUM, 2009, p.15) (Figura 4).



Figura 4 – Os Sete povos missioneiros

Fonte: MACHADO, 2007, p.30.

As sete missões e suas datas de fundação foram:

- a) São Francisco de Borja (1682) P^e. Francisco Garcia;
- b) São Nicolau (1687) - P^e. Roque González de Santa Cruz (1626);
- c) São Luiz Gonzaga (1687) P^e. Miguel Fernandez;
- d) São Miguel Arcanjo (1632-1687) - P^e. Cristovão de Mendoza; P^e. Pablo Benavides;
- e) São Lourenço Mártir (1690) – P^e. Bernardo de La Veja;
- f) São João Batista (1697) - P^e. Antonio Sepp;
- g) Santo Ângelo Custódio (1706) - P^e. Diogo Haze (CUSTÓDIO, 2002; MACHADO, 2007).

Em sua origem as reduções eram núcleos de aldeamentos sem pretensão de chegar à cidade, pois quando atingiam certo limite de moradores uma nova redução era iniciada com os excedentes. Dessa maneira, “a racionalidade geométrica estava aliada à racionalidade de ordem social, que estabelece limites precisos à vida “urbana” e seu crescimento ao lado da estrutura espacial” (BITTENCOURT, 2010, p.102).

A esse respeito, Kern (1994, p.34) observa que antes de ser um projeto jesuítico, elaborado utopicamente, antes de se concretizar em um núcleo urbano

real, o plano urbanístico das missões tem uma origem histórica bastante complexa e muito anterior à própria fundação da Companhia de Jesus.

A Figura 5 mostra uma planta típica de uma redução.

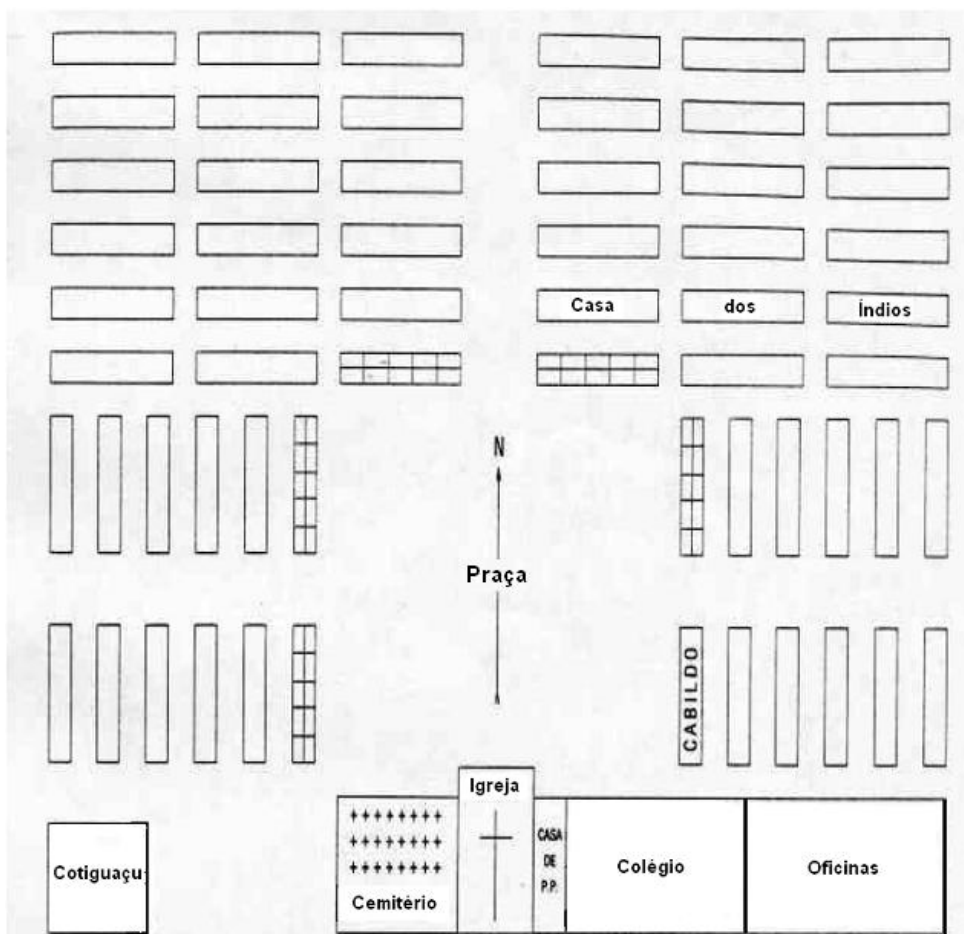


Figura 5 – Planta típica de uma redução

Fonte: HAUBER, 1990, p.197, citado por MACHADO, 2007, p.53.

A Figura 6 mostra a similaridade das plantas das reduções de São Borja, São Nicolau, São Luiz Gonzaga, São Lourenço Mártir, São João Batista e Santo Ângelo Custódio. A de São Miguel é detalhada adiante neste trabalho.

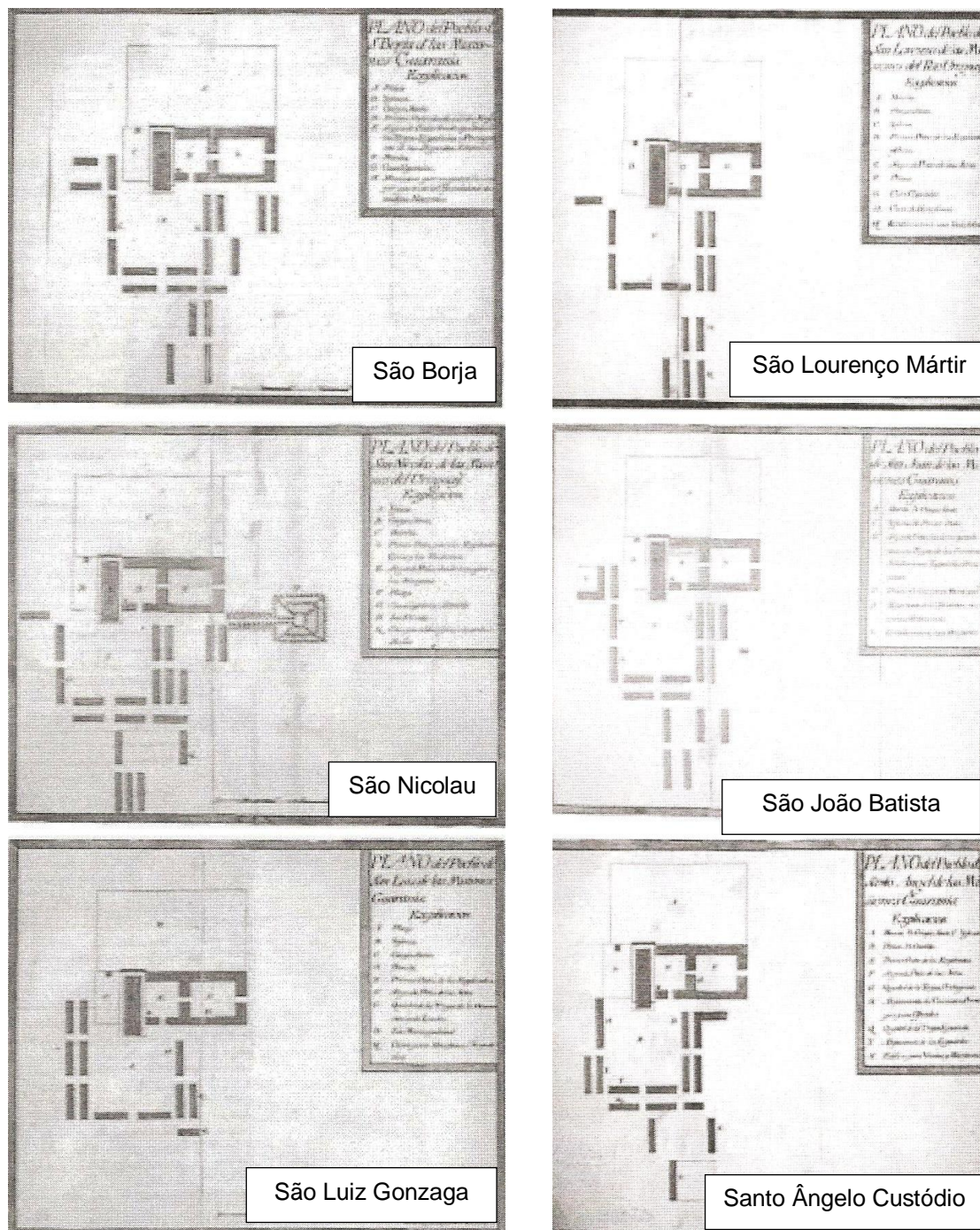


Figura 6 – Plantas de Seis Povos Missioneiros

Fonte: CABRER, 1993, p.321, citado por CUSTÓDIO, 2002, p.174-175.

O primeiro exercício de aplicação do projeto de organização espacial das reduções tratava mais especificamente das casas dos índios, porque era “*necesario construir estos poblados desde los cimientos para poner fin a las ocasiones de pecado, [...] donde cada tiene su casa con limites bien determinados para impedir un fácil acceso de una vivienda a otra*” (ARMANI, 1996, p.102).

Ainda no que se refere às orientações e critérios gerais para a estruturação dos povoados, Padre José Cardiel (1930, citado por FURLONG, 1969, p.183) deixou um documento que sintetizava e descrevia os atributos de um local para abrigar uma redução:

1º Ancha como un cuarto de legua y cerca de una milla para la extensión de las calles;
2º Algo eminente, así por luir la humedad, dañosa en estas tierras, como por gozar de aire más puro;
3º Que no tenga pantanos, de los cuales se engendran multitud de molestos mosquitos y sapos y víboras ponzoñosas;
4º De buenas aguas cerca, así para beber como para lavar y bañarse, a que es aficionado todo indio, y lo necesita para la salud;
5º De buenos bosques, no distantes para leña y para edificios;
6º Que esté despejada por la parte del Sur, para desembarazo del viento fresco, que acá, por estar en estotra zona es el Sur, y es necesario en tierra de tantos calores;
La tierra que tuviere más de estas calidades y conveniencias es la mejor.

Quando Choay (1985, p.64) menciona genericamente as experiências evangelizadoras e a organização dos povoados, o proselitismo do missionário leva-o a privilegiar o quadro construído como garantia do modelo social.

Este quadro se torna, para ele, a pedra angular do processo de evangelização. É preciso destruir a organização espacial que aloja e corrobora os comportamentos a erradicar e substituí-la por um modelo tomado a — ou concebido pela — sociedade cristã, ou ainda impor-lhe 'ex-nihilo', nos casos de miséria quando se tem contato com povos em estado natural.

Conforme Custódio (2002, p.85), em registros cartográficos da localização aproximada das reduções da primeira fase missioneira, pode-se perceber que elas se distribuem como 'colares de pérolas' ao longo dos rios e a localização das reduções da segunda fase (1682-1756), as dos Sete Povos da Banda Oriental, também obedece a esse princípio geral, pois quase todas se localizaram entre os rios Piratini e Ijuí, sobre o divisor de águas e em uma distância regular entre elas. Além de ligações fluviais, os povoados também possuíam redes de estradas. A iconografia da redução de São Miguel, por exemplo, registra as ligações terrestres entre São João Batista e São Lourenço Mártir.

Ainda segundo Custódio (2002), os assentos reducionais eram mais que povoados de índios e menos que vilas, no sentido administrativo, apesar de serem, do ponto de vista físico muito mais estruturados que a maioria das cidades coloniais

da época. O território e os assentamentos missionários eram espaços 'concedidos' pelo Rei da Espanha a uma 'permissionária', a Companhia de Jesus, para o desenvolvimento de propósitos claros e de acordo com regras estabelecidas. A propriedade da terra não era, formalmente, nem dos índios nem dos padres. Essa falta de vínculo, de propriedade, coincide com o tradicional nomadismo da cultura Guarani, que historicamente circulava pelo território e sem nada carregar.

Havia também um processo administrativo funcional entre as reduções: São Nicolau foi um importante centro produtor de estátuas de madeira e São João Batista se especializou em metalurgia. Quando da criação da Província de Bueno Aires, São Miguel passou a exercer a função de capital administrativa dos Sete Povos, além de suas funções econômicas de produção agropastoril (criação de gado e produção de erva mate) (MÜLLER, 1998, p.33).

Em São Borja, cidade de 62.000 habitantes e em São Luiz Gonzaga, com 35.000 habitantes, nada resta hoje. Santo Ângelo, com 74.000 habitantes, como nas outras duas, o traçado da cidade engoliu o sítio original onde estava implantada a última redução dos Sete Povos (Santo Ângelo Custódio). Na atualidade, sobre o local das ruínas da igreja jesuítica original, a construção do arquiteto austríaco Valentin Von Adamovich tem pretensão de reproduzir o projeto original das ruínas da igreja do sítio tombado da redução de São Miguel (BITTENCOURT, 2010).

Como este trabalho envolve mais de perto São Miguel Arcanjo, deixa-se de informar maiores detalhes sobre as demais reduções, mesmo porque as realidades e problemas eram bastante comuns.

Aqui se ressalta novamente que este trabalho pretende demonstrar um problema percebido na contemporaneidade, o apagamento de memória. Em outras palavras, qual seria a razão de um patrimônio cultural que se propõe a resgatar as raízes coloniais brasileiras silenciar a memória do indígena no Museu/Parque das Missões?

1.3.1 São Miguel Arcanjo

O povo da redução de São Miguel Arcanjo, antes do estabelecimento definitivo onde ainda hoje e desde 1687 se preservam seus vestígios arquitetônicos e arqueológicos, passou por dois outros lugares: o primeiro no território denominado

Tape⁷ foi ocupado em 1632 como decorrência do abandono dos jesuítas das regiões do Guairá⁸ e do Itatim⁹, provocado pelos sucessivos ataques dos mamelucos (bandeirantes considerados mestiços de portugueses e índios) paulistas. Sua segunda localização em 1637 foi próximo do povoado de Concepción, onde “levantaram os miguelista suas casas e igreja, dedicando-se ao amanho de suas terras” (PORTO, 1954, p.58). Conforme Pesavento (1984, p.8), o primeiro povoado “estendia-se pela bacia do Jacuí, por um lado, limitando-se, por um lado, com os contrafortes das serra do Mar e com o rio Uruguai, por outro”, e o segundo povoado “*sobre la margen derecha del Ybicui, em el llamado Rincón de San Pedro, en las puntas de la sierra de este mismo apelativo*” (FURLONG, 1969, p.141).

O povo de São Miguel permaneceu na primeira localização até 1637, quando fugiu das invasões bandeirantes para o outro lado do rio, em território atualmente argentino. O segundo povoado também foi abandonado devido a um vendaval em 1642, que praticamente destruiu tudo, “ficando a igreja em escombros” (FURLONG, 1969, p.141).

Existem controvérsias acerca da localização precisa da redução definitiva quando de seu retorno em 1687 ao território brasileiro, se foi diretamente para o local onde se encontram seus remanescentes ou se, inicialmente, localizou-se em terras perto da serra de Jaguari, de onde seu povo teria saído três anos depois devido aos constantes ataques de animais ferozes (CUSTÓDIO, 2002, p.55). Percebe-se, então, haver uma lacuna de informação de 45 anos.

Em 1690, os índios já estavam construindo uma ampla casa de seus aposentos para os padres e outras 100 casas já estavam com a construção bastante adiantada, “todas cobertas de telhas de barro. São Miguel era a mais populosa de todas as reduções, pois contava, quando se estabeleceu aí, 4.195 almas, divididas em 1.057 famílias” (PORTO, 1954, p.60). Além do povoado, a redução de São Miguel gerenciava também a Estância de mesmo nome, que se constituiu um dos maiores centros jesuíticos de criação de gado, considerada a principal fonte de riqueza econômica da região platina deste então (CUSTÓDIO, 2002).

Estas informações básicas sobre os sete povos missionários servem apenas de base para o que se pretende neste trabalho, pois se deseja, para além do

⁷ Hoje Rio Grande do Sul.

⁸ Hoje Mato Grosso do Sul.

⁹ Hoje Paraná.

objetivo geral, abordar o cotidiano das interrelações e as práticas dos jesuítas em seu processo de catequese, uma vez que se reputa fundamental a compreensão da razão de hoje os índios serem ainda considerados não ‘seres humanos de direito’, como todos os brasileiros, mas seres inferiores que necessitam de ajuda. Ao longo do texto as manifestações são apresentadas por vários ângulos.

1.4 Fim das missões e a dizimação dos indígenas

Como as informações sobre o fim das missões e a dizimação dos indígenas não são perfeitamente fundamentadas, pelo menos até a década de 1980, a história dos índios no Brasil resume-se basicamente à crônica de sua extinção. Dois bons exemplos deste tipo de abordagem, misturando um tom de denúncia com a pesquisa em fontes históricas, são os livros de John Hemming (sobretudo *Red Gold*, de 1978, que permanece a única obra que busca apresentar de modo sistemático a experiência de todas as sociedades indígenas da América portuguesa), e de Carlos Moreira Neto (*Índios da Amazônia: de maioria à minoria*). A opinião de Monteiro (2001) é que parece prevalecer entre os historiadores brasileiros ainda hoje duas noções fundamentais que foram estabelecidas pelos pioneiros da historiografia nacional:

A primeira diz respeito à exclusão dos índios enquanto legítimos atores históricos: são do domínio da antropologia, mesmo porque a grande maioria dos historiadores considera não possuir as ferramentas analíticas para se chegar nesses povos ágrafos que, portanto, se mostram pouco visíveis enquanto sujeitos históricos.

A segunda noção é mais problemática, por tratar os povos indígenas como populações em vias de desaparecimento. Aliás, é uma abordagem minimamente compreensível, diante do triste registro de guerras, epidemias, massacres e assassinatos atingindo populações nativas ao longo dos últimos 500 anos (MONTEIRO, 2001, p.4).

Assim, a imagem dos índios como eternos prisioneiros de formações isoladas e primitivas tem dificultado a compreensão dos múltiplos processos de transformação étnica que ajudariam a explicar uma parte considerável da história social e cultural do país.

Contudo, cresce na bibliografia etnohistórica das Américas a ideia de que o impacto do contato, da conquista e da história da expansão europeia não se resume apenas na dizimação de populações e na destruição de sociedades indígenas. Esse

conjunto de choques também produziu novas sociedades e novos *tipos* de sociedade. De acordo com Guillaume Boccara (2000), no caráter construído das formações sociais e das identidades, assim como o dinamismo das culturas e ‘tradições’, o autor busca dismantelar a radical oposição entre ‘pureza originária/contaminação pós-contato’, binômio que teima em resistir, sublinhando-se o processo contínuo de inovação cultural. Lançando mão de noções tais como ‘etnogênese’, ‘etnificação’ e ‘mestiçagem’, Bocarra (2000) fornece um roteiro bastante instigante para se pensar os processos de transformação desencadeados pela conquista ou, melhor dizendo, pela expansão europeia. Para outros autores, como Neil Whitehead (1993b, p.285), estes processos de transformação reúnem fenômenos bem distintos, “abrangendo desde a total extinção de certas formações étnicas à persistência de outras, à invenção de outras ainda” (MONTEIRO, 2001, p.56; MONTEIRO, 2007, p.29).

Para abordar a dizimação dos indígenas, pode-se dizer que os ataques frequentes às reduções foram iniciados por portugueses em 1612, logo após sua fundação, e tiveram seu auge no período compreendido entre 1623 e 1632, quando foram destruídos os povoados do Guairá. Em 1636 mamelucos portugueses arrasaram as missões do Itatim e Tape, propiciando a concentração final na região dos rios Paraná e Uruguai.

Bem, tendo-se em mente que os portugueses e espanhóis desejavam consolidar seus domínios no extremo sul da América, pode-se lembrar de que em janeiro de 1750 Portugal e Espanha firmaram o Tratado de Madri (também conhecido como Tratado de Limites), em que buscaram demarcar definitivamente os limites entre suas possessões americanas. Nesse Tratado ficou estabelecida a troca da Colônia de Sacramento, da parte de Portugal, pelos Sete Povos das Missões, localizados na margem oriental do rio Uruguai, por parte da Espanha. Os Sete Povos deveriam ser abandonados pelos índios, sendo-lhes concedido levar seus bens móveis e semoventes, mas deixando para trás todas as benfeitorias de suas reduções. Cada Coroa designou uma comissão demarcadora, sendo Dom Gaspar de Munive, Marquês de Valdelírios, o chefe da espanhola, e da parte portuguesa, o General Gomes Freire de Andrada, capitão-general do Rio de Janeiro, Minas Gerais e São Paulo, considerado um dos mais hábeis oficiais portugueses da época (BOXER, 2000, p.326) (Figura 7).

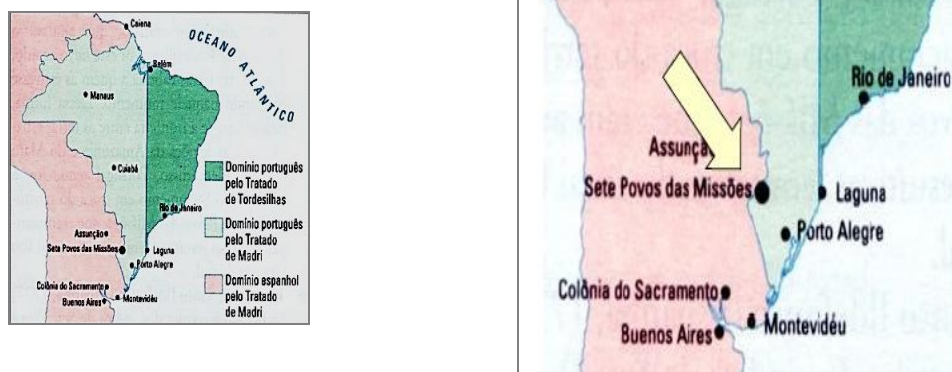


Figura 7 – Tratado de Madri

Fonte: BOXER 2000, p.326.

Contudo, os caciques Guarani divergiram e os rebeldes organizaram ações por sua conta e risco, mostrando que os anos que passaram reduzidos nas Missões não haviam destruído tradições ancestrais, dando origem ao conflito conhecido como ‘guerra guaraníca’. Os cabildos¹⁰ perderam a exclusividade da autoridade, e as alianças morubixabas ancoraram a resistência.

Na realidade, a guerra guaraníca ocorreu em dois momentos, um em 1754 e outro em 1756. No primeiro, os exércitos de Portugal e Espanha, separados, deveriam tentar entrar nos povos, mas as estratégias não constituíram sucesso. Em 1756, os dois se reuniram em uma única frente, a qual derrotou as forças dos índios na batalha conhecida como Ciaboaté, ao fim da qual os exércitos ibéricos entraram nas missões. Em pouco mais de uma hora, no dia 10 de fevereiro de 1756, estava consumada a derrota do exército Guarani. Os índios missioneiros deixaram 1.502 mortos no campo, ao passo que os inimigos sofreram 34 baixas, 4 mortos e trinta feridos (PORTO, 1954, p.217, citado por DALCIM, 2011, p.139).

A Guerra Guaranítica desmentiu em grande parte a excessiva submissão dos índios à vontade dos padres. “Os missionários julgavam-se guardiões da conquista colonial portuguesa, com o título de servidores de Deus, mas estes religiosos também se serviam dos índios para todas as suas lavouras, comércios e mais negócios” (LEÃO, 2011, p.5).

Conforme Garcia (2007), muitos foram os textos sobre a guerra guaraníca, mas todos, bastante parciais, geralmente abordam duas questões: a responsabilidade dos jesuítas e a oposição dos índios, encarados como

¹⁰ Instituição administrativa da América colonial espanhola, local em que se aplicava a justiça.

manipulados pelos inacianos ou como vítimas dos desígnios imperialistas de Portugal e Espanha. Nesses textos, independentemente de suas motivações, a oposição dos índios ao Tratado é tratada como um movimento único, no qual os missionários teriam aderido em massa, sem a existência de conflitos. Por outro lado, mesmo os estudos que abordam o conflito como sendo desenvolvido apenas por parte da população missionária, também não informam sobre os índios que não aderiram ou ficaram neutros e nem sobre aqueles que buscaram entabular negociações com os portugueses.

Em meados do século XVIII, no reinado de D. José I (1750-1777), seu principal ministro, o Marquês de Pombal, desenvolveu uma política que classificava os jesuítas como inimigos dos interesses da Coroa portuguesa¹¹. Entre as inúmeras acusações aos jesuítas, uma das principais era de que “os jesuítas constituíam um Estado dentro do Estado, ameaçando a própria segurança do Brasil” (ALDEN, 2004, p.543). Os jesuítas foram expulsos dos domínios portugueses em 1759 e depois da França e da Espanha, seguida da extinção da ordem em 1773, por ordem do papa Clemente XIV.

Garcia (2007) ressalta que essa guerra foi um momento de aumento de oposição à ordem do Reino, sendo que Gomes Freire de Andrada estava convencido de que a oposição dos índios ao Tratado foi incentivada e comandada pelos inacianos.

Em suas teses de doutorado intituladas ‘Práticas letradas Guarani: produção e usos da escrita indígena’, Neumann (2005) afirma a prática da escrita pelos missionários durante o conflito, e em ‘*Antropología histórica del liderazgo guaraní misionero*’ Wilde (2003) trata das alianças efetuadas entre os Guarani que se opuseram ao Tratado.

Apesar de pesquisas recentes terem dado novos enfoques ao conflito, na maior parte das vezes prevalece ainda uma visão romântica, percebendo na oposição dos Guarani alguma resistência contra as potências colonialistas ibéricas. Contudo, esse tipo de visão não abarca a diversidade dos interesses indígenas e de

¹¹ Para uma ideia da oposição à ordem de Portugal e da imputação da culpa aos jesuítas pelo Marquês de Pombal (Sebastião José de Carvalho e Melo), leia-se ‘relação abreviada da República que os religiosos jesuítas das províncias de Portugal e Espanha estabeleceram nos domínios ultramarinos das duas monarquias e da guerra que neles têm movido e sustentado contra os exércitos espanhóis e portugueses’ [1758]. In: RIHGB, 1842, vol.4, p.265-294. Texto citado por Garcia (2007, p.30, nota 2).

seus conflitos em relação ao Tratado e nem a realidade dos interesses dos missioneiros.

Auguste de Saint-Hilaire, naturalista francês, em viagem ao Rio Grande do Sul em 1821 (50 anos após a expulsão dos loyolistas) visitou os remanescentes missioneiros e observou que “a população inteira da região, conhecida sob o nome de Missões do Paraguai, está reduzida ao décimo do que era o tempo dos jesuítas” (SAINT-HILAIRE, 2002, p.332).

Nas páginas deste capítulo, há situações que ainda perduram na atualidade, ou seja, a desconsideração para com os indígenas.

As Missões foram saqueadas na Campanha da Cisplatina em 1828. O abandono por mais de um século permitiu que a vegetação crescesse e se transformasse em grandes árvores nas paredes e no interior da nave da Igreja das Missões. As estruturas passaram a ser esburacadas pela ação de aventureiros em busca de tesouros jesuíticos. Os telhados começaram a ruir e o pórtico desabou pela ação de um raio em 1886. A ação humana também contribuiu para a destruição, com a retirada de materiais que foram utilizados em novas construções quando da chegada de colonizadores na região (IPHAN, sem data, p.7).

Sabe-se que articular historicamente o passado não significa conhecê-lo como ele de fato foi, mas

[...] significa apropriar-se de uma reminiscência, tal como ela relampeja no momento de um perigo. Cabe ao materialismo histórico fixar uma imagem do passado, como ela se apresenta, no momento do perigo, ao sujeito histórico, sem que ele tenha consciência disso. (...) O dom de despertar no passado as centelhas da esperança é privilégio exclusivo do historiador convencido de que também os mortos não estarão em segurança se o inimigo vencer. E esse inimigo não tem cessado de vencer (BENJAMIN, 1994, p.224).

Parafraseando Gabini (2000, p.178), o problema está em nossas posturas mentais. Não será a Constituição que irá resolvê-lo, nem leis antidiscriminatórias ou promotoras de solidariedade social! A mudança possível só poderá resultar de um aprofundamento da consciência coletiva, por meio da qual emergem novos símbolos que nos ajudem a ressignificar os conceitos de diferença, mistura, fusão e interpenetração.

CAPÍTULO 2 – O ÍNDIO BRASILEIRO – UM MITO?

O mito remete à visão de mundo dos indivíduos e à sua maneira de vivenciar a realidade. É algo que não se justifica, não se fundamenta, não se presta a questionamentos, críticas ou correções. Para penetrar no contexto de cada mito é necessário um conhecimento mais amplo de tudo que serviu de referência à reflexão nele contida (LÉVI-STRAUSS, 2000).

Para Eliade (2000, p.12), mito é uma realidade cultural extremamente complexa, que pode ser abordada e interpretada em perspectivas múltiplas e complementares, pois

[...] conta uma história sagrada, relata um acontecimento que teve lugar no tempo primordial, o tempo fabuloso dos começos.[...] O mito conta feitos dos seres sobrenaturais, uma realidade que passou a existir, quer seja uma realidade, o Cosmos, quer apenas um fragmento, uma ilha, uma espécie vegetal, um comportamento humano. É sempre, portanto, uma narração de uma criação, descreve-se como uma coisa foi produzida, como começou a existir.

Neste estudo assume-se a conceituação de Chauí (2000, p.80), de que

[...] o mito narra uma situação passada, que é a negação do presente e que serve tanto para compensar os humanos de alguma perda como para garantir-lhes que um erro passado foi corrigido no presente, de modo a oferecer uma visão estabilizada e regularizada da Natureza e da vida comunitária.

Para Monteiro (2001, p.2-3), o isolamento dos índios no pensamento brasileiro, já anunciado pelos primeiros escritores coloniais, começou a ser construído de maneira mais definitiva a partir da elaboração inicial de uma historiografia nacional em meados do século XIX. Uma primeira afirmação nesse sentido foi impressa pelo Visconde de Porto Seguro, Francisco Adolfo de Varnhagen (1980), em sua obra *História Geral do Brasil* a partir de uma ampla e pioneira investigação em documentos do período colonial. Ao refletir sobre os índios, afirmou Varnhagen (1980, p.30): “de tais povos na infância não há história: há só etnografia”.

Esta afirmação ecoava algumas visões já em voga no Ocidente do século XIX que desqualificavam os povos primitivos enquanto participantes de uma história movida cada vez mais pelo avanço da civilização europeia e os reduzia a meros

objetos da ciência que, no máximo, poderiam lançar alguma luz sobre as origens da história da humanidade, como fósseis vivos de uma época muito remota.

Varnhagen (1980) também tomava como ponto de partida a sugestiva e pessimista postura de Carl Friedrich Philippe von Martius (1822) que, poucos anos antes, havia vencido o concurso de “Como Escrever a História do Brasil”, patrocinado pelo recém-fundado Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro. Parcial às teorias sobre a decadência dos nativos americanos, von Martius (1822) considerava os índios como populações que em breve deixariam de existir. O “atual indígena brasileiro não é senão o resíduo de uma muito antiga, posto que perdida história” (VON MARTIUS, 1822, p.91). O pessimismo foi mais contundente em texto anterior, de 1838, sobre “O Estado de Direito entre os Autóctones dos Brasil”. Escreveu von Martius que “não há dúvida: o americano está prestes a desaparecer. Outros povos viverão quando aqueles infelizes do Novo Mundo já dormirem o sono eterno” (VON MARTIUS, 1822, p.70).

2.1 Amparo legal

A leitura dos textos jurídicos referentes ao índio leva a considerar as relações entre diferentes formulações do discurso indigenista, uma vez que se registram nos textos jurídicos visões de mundo diferentes e antagonistas, concebidas dentro do campo jurídico e que, por sua vez, expressam confrontações do campo político (FAULHABER, 2003).

O século XIX foi palco da discussão da política indigenista, pois nos três séculos anteriores ela oscilava entre três interesses básicos, o dos moradores, o da Coroa e o dos jesuítas. Os grupos indígenas, sem qualquer representação real em nível algum, só se manifestavam por hostilidades, rebeliões e eventuais petições ao Imperador ou processos na Justiça (CARNEIRO DA CUNHA, 2009).

A legislação indigenista do século IX é flutuante, pontual e subsidiária de uma política de terras.

A Carta Régia de D. João VI, em 02 de dezembro de 1808, havia declarado devolutas as terras conquistadas aos índios, mesmo sendo direitos originários. Conforme pesquisa de Manuela Carneiro da Cunha (2009, p.138-145), entre 1808 e 1819 era favorecido o estabelecimento de milicianos, fazendeiros e moradores pobres em áreas indígenas, supondo-se que eles instruiriam os índios no trabalho

agrícola, nos ofícios mecânicos e na religião católica. Em 1819 houve o reconhecimento expresso da primazia dos índios sobre seus territórios, já que teriam a preferência nas terras “em que estão arranchados” (26 de março de 1819, 08 de julho de 1819). Em Decisão de 20 de fevereiro de 1823 José Bonifácio recomendava que se dessem terras aos soldados que serviam nos estabelecimentos militares (denominados presídios) destinados à atração e pacificação dos índios do Espírito Santo. Em 18 de junho de 1833 foram dados estímulos oficiais a povoamentos indiscriminados do Rio Arinos, na rota entre o Pará e o Mato Grosso. Ainda em 1833, o produto dos arrendamentos das aldeias indígenas destinava-se ao “sustento, vestuário e curativo dos índios mais pobres e à educação de seus filhos” (18 de outubro de 1833).

Em 24 de julho de 1845 o ‘Regulamento acerca das Missões de catechese (sic) e civilização dos Índios’ (Decreto 426) estabelecia diretrizes gerais (mais administrativas que políticas) para o governo dos índios aldeados. Entretanto, já havia sido debatida exaustivamente, por deputados brasileiros, uma política indigenista antes da primeira Constituição de 1822. Dos projetos apresentados à Assembleia Constituinte, o considerado mais relevante foi o de José Bonifácio, denominado ‘Apontamentos para a civilização (sic¹²) dos Índios Bravos do Império do Brasil’, mas, que, na realidade, não foram incorporados ao projeto constitucional. Em 28 de janeiro de 1824 foi dado ao aldeamento dos índios do Rio Doce, no Espírito Santo, um “brevíssimo regulamento interino, que servirá somente para lançar os primeiros fundamentos à grande obra de civilização (sic) dos índios”. Essa interinidade, porém, seria de longa duração (CARNEIRO DA CUNHA, 2009).

O Regulamento das Missões, promulgado em 1845, é o único documento indigenista geral do Império. Prolonga o sistema de aldeamentos e o entende, explicitamente, como uma transição para a assimilação completa dos índios.

Cinco anos após o Regulamento das Missões, foi promulgada a Lei das Terras (Lei 601, de 18 de setembro de 1850), em que se reafirmava a conveniência de se assentarem “hordas selvagens”. Para seu aldeamento seriam reservadas áreas dentre as consideradas devolutas, que seriam inalienáveis e destinadas a seu usufruto. Conforme Carneiro da Cunha (2009, p.145), a situação foi entendida como transitória, permitindo aos índios o pleno gozo das terras (Decreto 1318 que

¹² *sic erat scriptum* = como foi escrito originalmente.

regulamentou a Lei das Terras, de 30 de janeiro de 1854, art.75). Na realidade, a Lei das Terras inauguraria uma política agressiva em relação às terras das aldeias, pois um mês depois uma decisão do Império mandou incorporar aos Próprios Nacionais as terras de aldeias de índios que “vivem dispersos e confundidos na massa da população civilizada”. As ocupações não ocorreram em aldeias abandonadas, e tornou-se “a primeira versão dos critérios de identidade étnica no século XX”.

Na Decisão 275, de 21 de setembro de 1870, com a experiência de Couto de Magalhães no vale do Rio Araguaia¹³, o governo pretendeu estender ao Amazonas e ao Mucuri ou ao Rio Doce o abandono da política de concentração e aldeamento e a criação de um internato para crianças indígenas.

A partir de 1875, as Câmaras Municipais passaram a vender aos foreiros as terras das aldeias extintas e a poder “usá-las para fundação de vilas, povoações ou mesmo logradouros públicos” (Decreto 2672, de 28 de outubro de 1875). Em 1887, as terras das aldeias extintas revertem ao domínio das províncias, e as Câmaras Municipais passaram a poder aforá-las (Lei 3348, de 20 de outubro de 1887, art.8º, parágrafo 3º, 12 de dezembro de 1887 e 04 de abril de 1888).

Ao ser proclamada a República, a Constituição de 1891 ratificaria esse estado de coisas. Em seu art. 64, o texto transferia para os Estados o domínio e propriedade das “minas e terras devolutas situadas nos seus respectivos territórios”. Nessa decisão dos constituintes, estava a raiz dos abusos cometidos pelos governantes dos Estados, doando, vendendo ou permitindo a ocupação das áreas indígenas por colonos, fazendeiros e posseiros brancos, que nenhum respeito tinham pela pessoa e pelo direito natural do indígena à sua terra.

Graças à ação do Marechal Rondon, em 20 de junho de 1910 foi criado o Serviço de Proteção aos Índios (SPI) e Localização de Trabalhadores Nacionais, previsto na Lei 1.606, de 20 de dezembro de 1906, que foi regulamentado em dezembro de 1911. Nessa lei, o SPI resta subordinado ao Ministério da Agricultura, Indústria e Comércio e tem por objetivo “prestar assistência aos índios aldeados, reunidos em tribos, em estado nômade ou promiscuamente com civilizados”.

¹³ O Brigadeiro José Vieira Couto de Magalhães buscava a criação de um “laço entre o índio e o cristão” através da “educação intelectual pratica” das crianças das tribos da região do Araguaia, em Goiás, projeto que resultou na criação do Colégio Isabel em 1870 às margens do rio Araguaia, com o apoio dos governos Imperial e da Província de Goiás. O Colégio recebia crianças de “todas as tribos do Araguaya, algumas inteiramente barbaras”, tendo Magalhães como diretor até 1877 (MAGALHÃES, 1873, p.512, citado em RIZZINI, 2004).

Nesse mesmo ano de 1910, desencadeava-se no exterior, especialmente na Europa, uma campanha de descrédito contra o Brasil e suas instituições, que tinha seu ponto alto no problema indigenista. Havia denúncias de prática de genocídio contra os silvícolas, ou seja, o governo brasileiro era apontado como conivente ou insuflador do extermínio dos remanescentes das tribos que povoavam o território na época do descobrimento e no primeiro século de colonização. A campanha evoluiu de genocídio¹⁴ para etnocídio¹⁵, mas esvaziou-se quando o governo possibilitou à imprensa estrangeira e autoridades internacionais do indigenismo para a visita e observação das áreas indígenas.

O processo legal de espoliação tornou-se transparente, começando por concentrar em aldeamentos as chamadas “hordas selvagens”,

[...] liberando-se vastas áreas sobre as quais seus títulos eram incontestes, e trocando-as por limitadas terras de aldeias; ao mesmo tempo, encoraja-se o estabelecimento de estranhos em sua vizinhança; concedem-se terras inalienáveis às aldeias, mas aforam-se áreas dentro delas para o seu sustento; deportam-se aldeias e concentram-se grupos distintos; a seguir, extinguem-se aldeias a pretexto de que os índios se acham “confundidos com a massa da população”; ignora-se o dispositivo de lei que atribui aos índios a propriedade de terras das aldeias extintas e concedem-se-lhes apenas lotes dentro delas; revertem-se as áreas restantes ao Império e depois às províncias, que as repassam aos municípios para que as vendam aos foreiros ou as utilizem para a criação de novos centros de população (CARNEIRO DA CUNHA, 2009, p.146).

O governo federal estabelecia no Decreto 736, de 06 de abril de 1936, a preocupação com a “nacionalização dos selvícolas” (sic) com a finalidade de “incorporá-los à Nação” (art.1º, b) como guarda de fronteiras. O Regulamento aprovado pelo Decreto 736 propunha uma verdadeira pedagogia da nacionalidade e do civismo (SOUZA LIMA, 2009, p.164).

O capítulo I (Da proteção aos índios), em seu art.2º, estabelecia que o SPI, dentre das atividades de ‘proteção e assistência’, deveria ‘diligenciar para que os

¹⁴ Genocídio é crime definido pelo art. 1º da Lei 2.889, de 01 de outubro de 1956, sujeitando seu autor a sanções que, com a intenção de destruir, no todo ou em parte, grupo nacional, étnico, racial ou religioso, como tal: (a) Mate membros do grupo; (b) Cause lesão leve à integridade racial ou física de membros da dupla; c) Submete intencionalmente o grupo a condições de existência capazes de ocasionar-lhe a destruição física total ou parcial; (...).

¹⁵ Etnocídio é imposição forçada de um processo de aculturação a uma cultura por outra mais poderosa, (choque cultural), quando esta conduz à destruição dos valores sociais e morais tradicionais da sociedade dominada, à sua desintegração e, depois, ao seu desaparecimento (SILVA, 2011).

índios de fronteira não cedessem à atração das nações limítrofes e que neles se desenvolvessem, vivamente, os sentimentos da nacionalidade brasileira'. A retórica do Regulamento não deixava de pensar os indígenas como inferiores e diferenciados evolutivamente em função do contato. Tratando dos dois tipos de postos indígenas de fronteira com os quais o SPI contava, havia a tarefa de lidar com “povos imbeles, desarmados e na infância social”, de modo a “despertar-lhes o desejo de compartilhar conosco do progresso a que atingimos” (OLIVEIRA, 1947, p.158).

Souza Lima (2009) comenta sobre a ambiguidade de tratamento, pois os imbeles¹⁶ eram também os guardas de fronteira, já que eram dotados de características guerreiras inatas. O segundo posto era o de Assistência, Nacionalização e Educação, que se destinava a “uma ou mais tribos em relações pacíficas, já sedentárias e capazes de se adaptarem à lavoura e a outras ocupações normais”. O Regulamento cita, ainda, a importância do “culto à bandeira” e das noções de história do Brasil a serem ministradas.

Esse culto à bandeira era visto, especialmente na iconografia indígena, atestando ‘a eficácia dos métodos leigos’ (SOUZA LIMA, 2009) (Figura 8).



Figura 8 – O imaginário da ‘proteção’ sob o governo do Serviço de Proteção ao Índio (SPI)
Fonte: SOUZA LIMA, 2009, p.161.

¹⁶ Não belicosos.

Abundantes nos arquivos oficiais também são as fotos das comunidades nativas, vestidas e perfiladas diante da câmera fotográfica (Figura 9).



Figura 9 – Índios vestidos, tendo por companhia o ‘capitão’ do Serviço de Proteção ao Índio
Fonte: SOUZA LIMA, 2009, p.165.

Na década de 1930 o General Cândido Rondon escreveria em um Relatório ao Ministro da Guerra, afirmando que “o regime que preconizamos, de evolução mental natural, sem nenhuma pressão sistemática sobre sua alma, dará ao índio a capacidade de melhor aproveitar os dotes naturais da raça no que diz respeito às suas qualidades primordiais de caráter”.

Como se verá adiante, nesse contexto que Lucio Costa foi contratado pelo Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (SPHAN) para avaliar as ruínas de São Miguel das Missões.

2.2 O indígena no Censo Demográfico

Até o Censo Demográfico 1980, inclusive, quando investigaram cor e raça, nunca os censos contemplaram qualquer categoria que permitisse identificar o universo compreendido sob as denominações “índio” ou “indígena”. A expectativa era que os índios ou indígenas se declarassem ou fossem classificados como pardos. Isso ocorreu em meio a profundas transformações em curso no mundo todo, às sucessivas declarações de direitos humanos, inclusive dos povos indígenas, à mudança na legislação permitindo a regularização fundiária, aos numerosos e fortes movimentos indígenas em toda a América Latina e, inclusive, ao espaço crescente

que passaram a ganhar na mídia e nos eventos nacionais e até internacionais, o novo tipo de ação das igrejas inspirado na Teologia da Libertação, à ação de numerosas Organizações Não Governamentais (ONG) de apoio à causa indígena (GOBBI, 2009).

O Censo Demográfico 1991 incluiu pela primeira vez a categoria indígena no quesito sobre cor ou raça, o qual passou a incluir cinco categorias de resposta: branca, preta, amarela, parda, indígena. No que se refere à questão especificamente fundiária, o IBGE é explícito:

O processo administrativo de regularização fundiária, composto pelas etapas de identificação e delimitação, homologação e registro das terras indígenas, está definido na Lei nº 6.001, de 19 de dezembro de 1973 (Estatuto do Índio), e no Decreto nº 1775, de 8 de janeiro de 1996. As 604 terras indígenas reconhecidas compreendem 12,5% do território brasileiro (106.359.281 ha), com significativa concentração na Amazônia Legal. Esse processo de demarcação encontra-se ainda em curso, com 70% das terras indígenas regularizadas (demarcadas e homologadas) (IBGE, 2005, p.13).

Um desdobramento inédito do Censo Demográfico indica que a população indígena brasileira registrava (em 2010) 305 etnias e 274 idiomas distintos, cuja maioria é derivada do tronco linguístico Tupi. De acordo com a metodologia utilizada pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), o conceito de etnia é tomado por "comunidades definidas a partir de afinidades linguísticas, culturais e sociais".

A Tabela 1 apresenta os principais dados da população indígena brasileira em 2010. Como já citado, apenas no que se referia aos Guarani, Pierre Clastres (1978, p.56-70) calculou-os no século XVII em 1.500.000 situando-os em 350 mil km², e no Censo de 2010 totalizavam 43.400, representando 8,8% dos indígenas brasileiros no Rio Grande do Sul.

Das 305 etnias catalogadas, 250 estão dentro de áreas demarcadas e 300 fora das terras indígenas. De acordo com o IBGE, o cálculo considera que algumas etnias figuram em ambos os casos, das quais algumas são baseadas na resposta de uma única pessoa. Segundo o Censo 2010, considerando os indígenas com idade superior ou igual a cinco anos, 37,4% tinham como idioma usual alguma língua indígena e 76,9% se comunicavam prioritariamente em português.

As regiões nas quais as etnias mais preservam as suas línguas nativas são o Norte (55,2%) e o Centro-Oeste (57,1%), isto é, mais da metade da população

indígena nessas regiões se encaixa em tal perfil. Já 16,3% dos indígenas com idade superior ou igual a cinco anos declararam não falar português.

Tabela 1 – Principais dados da população indígena brasileira – Censo de 2010 - IBGE

População indígena	896.917	0,47% da população brasileira
Terras Indígenas	505 terras indígenas, onde vivem 517.383 índios	106,7 milhões de hectares 12,5% do território brasileiro 57,7% de todos os indígenas
Quantidade de etnias	305	
Maiores etnias	Tikúna Guarani Kaiowá Kaingang Makuxí Terena Tenetehara	46,0 mil 43,4 mil 37,4 mil 28,9 mil 28,8 mil 24,4 mil
Línguas	274	
Onde vivem	Zonas rurais Zonas urbanas	63,8% 36,2%
Distribuição por região	Região Norte Nordeste Centro-Oeste Sudeste Sul	38,2% 25,9% 16,0% 11,1% 8,8%
Estados com maiores concentrações de índios	Amazonas Mato Grosso do Sul Pernambuco Bahia	20,5% 8,6% 6,8% 6,7%
Terras indígenas mais populosas	Yanomami (Amazonas e Roraima) Raposa Serra do Sol (Roraima) Évare I (Amazonas)	5.719 17.102 16.686
Taxa de alfabetização indígena (15 anos de idade ou mais)	76,7%	
Principais troncos linguísticos (falantes com mais de 5 anos de idade)	Tikúna Guarani Kaiowá Kaingáng Xavante	34,1 mil falantes 25,5 mil falantes 22,0 mil falantes 12,3 mil falantes

Fonte: Censo IBGE, 2011.

Foi observado equilíbrio entre os sexos para o total de indígenas (100,5 homens para cada 100 mulheres), com mais mulheres nas áreas urbanas e mais homens nas rurais. Porém, percebe-se um declínio no predomínio masculino nas

áreas rurais entre 1991 e 2010, especialmente no Sudeste (de 117,5 para 106,9) Norte (de 113,2 para 108,1) e Centro-Oeste (de 107,4 para 103,4).

A pirâmide etária indígena tem a base larga e vai se reduzindo com a idade, em um padrão que reflete suas altas taxas de fecundidade e mortalidade, bastante influenciadas pela população rural. Em 2010, havia 71,8 indígenas menores de 15 anos ou de 65 anos ou mais de idade para cada 100 ativos. Já para os não indígenas, essa relação correspondia a 45,8 inativos para cada 100 em idade provável de atividade.

Na área rural, a proporção de indígenas na faixa etária de 0 a 14 anos (45,0%) em 2010 era o dobro da área urbana (22,1%), com o inverso acontecendo na faixa de 65 anos ou mais (4,3% na rural e 7,0% na urbana). A pirâmide etária dos indígenas residentes fora das terras indígenas indica baixa fecundidade e mortalidade. Já para os indígenas residentes nas terras, a pirâmide etária ainda é resultante de uma alta natalidade e mortalidade. Metade da população indígena tinha até 22,1 anos de idade. Nas terras indígenas, o índice foi de 17,4 anos e, fora delas, 29,2 anos (IBGE, 2011).

Em 2010 apenas 12,6% dos domicílios eram do tipo ‘oca ou maloca’, enquanto que no restante predominava o tipo “casa”. Mesmo nas terras indígenas, ocas e malocas não eram muito comuns: em apenas 2,9% das terras, todos os domicílios eram desse tipo e em 58,7% das terras elas não foram observadas.

A ocupação Guarani contemporânea é intensa no estado do Rio Grande do Sul. No leste, no sentido sul-norte, localizam-se as seguintes aldeias:

Kapi'i Ovy (Canguçu – Pelotas), Pacheca (Yyguá Porá/Camaquã), Água Grande (Ka'a Miridy/Camaquã), Velhaco (Tapes), Coxilha da Cruz (Porã/Barra do Ribeiro), Petim (Araçaty/Barra do Ribeiro), Passo da Estância (Barra do Ribeiro), Passo Grande (Nhü'ndy Poty/Barra do Ribeiro), Lomba do Pinheiro (Anhetengüá/Porto Alegre), Cantagalo (Jataity/Viamão – Porto Alegre), Lami (Porto Alegre), Itapuã (Pindó Mirim – Viamão), Estiva (Nhü'ndy/Viamão), Capivari (Porã Mirim/Capivari do Sul), Granja Vargas (Yyryapú – Capivari do Sul), Interlagos (Osório), Varzinha (Ka'agüy Pa'ü – Caraá), Riozinho (Itá Poty – Riozinho), Campo Molhado (Nhu'ü Porã/Maquiné, Caraá, Barra do Ouro), Linha Pinheiro (Maquiné), Torres (Guapo'y Porã) (GOBBI, 2009, p.174).

Assim, ainda segundo Gobbi (2009) e em uma lista que pode não cobrir todas as áreas de ocupação na região, há umas 20 aldeias geograficamente próximas umas das outras, em que as interrelações extrapolam esse conjunto no litoral

gaúcho. Envolvem ainda as aldeias no centro-norte-oeste do Rio Grande do Sul (Irapuá, Estrela Velha, Salto do Jacuí, São Miguel das Missões, Guarita, Mato Preto), nos estados de Santa Catarina, Paraná, São Paulo, Rio de Janeiro e Espírito Santo, bem como as aldeias na Argentina e no Paraguai.

Por dinâmicas próprias, mas também por efeitos do avanço colonial sobre seus espaços anteriormente ocupados (GARLET, 1997), os Guarani vivem em pequenas aldeias sob a liderança de um casal com idade avançada. Em virtude dessa necessidade de se buscar cônjuges fora da parentela bilateral, os casamentos sempre associam grupos diferentes. O regime matrimonial Guarani, de modo semelhante aos de outros povos, tem na uxorilocalidade um de seus aspectos. Isso significa que quando dois jovens unem-se em matrimônio, o homem vai residir na aldeia da mulher, próximo aos seus sogros, o que não é uma regra rígida. Pode-se visualizar, então, uma tendência de as filhas permanecerem próximas de seus pais e os homens se dispersar. Contudo, outros fatores, como as condições da aldeia em que o homem vive, podem contribuir para que a mulher vá residir com ele. Assim, “a condensação e a agregação de pessoas se vinculam às condições para um ‘ficar bem’ nessa terra imperfeita” (GOBBI, 2009, p.176).

Assim, se em pleno século XXI a realidade é a acima descrita, no século XVI era ainda mais complexa.

Na visão de Monteiro (1998, p.476), no que se refere à formação do Brasil meridional no período colonial, a historiografia é marcada por duas tendências antagônicas que atribuem aos Guarani um papel ora relevante ora nem sempre edificante: a versão jesuítica e a dos bandeirantes. “As duas vertentes têm produzido uma extensíssima bibliografia, repleta de posições conflitantes e contraditórias, especialmente quando se enfoca o índio enquanto ser histórico”.

2.3 Analfabetismo e educação indígena

Em tese, a unidade indígena na América Latina se constrói na afirmação étnica de cada grupo, por meio de uma atitude política que busca na ancestralidade, nos fios da tradição, a inspiração e as ferramentas para constituírem espaços de vida e ampliar seus direitos frente ao mundo ocidental. Nesse sentido, um olhar mais amplo sobre o movimento e as lutas pelos direitos dos povos indígenas de toda a América mostra que o reconhecimento dos seus direitos no plano internacional deve

muito à educação escolar, já que “*la emergencia indígena que atraviesa el continente (...) aboga por una educación intercultural y bilingüe que permita no sólo el conocimiento de la cultura occidental sino también la reproducción de su propia cultura*” (BENGOA, 2000, p.299).

Acompanhando o espírito pretendido neste trabalho sobre a pesquisa da razão do silenciamento indígena em todos os âmbitos, este item pode ser iniciado com entendimentos da Doutora em Educação e licenciada em História, Maria Aparecida Bergamaschi, pesquisadora da temática de Educação Indígena junto ao povo Guarani, do Rio Grande do Sul, e autora de artigos e capítulos de livros acerca da Educação Escolar Indígena e Ensino de História. A citação a seguir é resultado de uma pesquisa realizada junto a crianças Guarani em *Igua'Porã*¹⁷ e revela muito sobre o que este estudo pretende refletir:

A natureza é a grande inspiradora na e da educação tradicional do Guarani, e não é separada da vida dos humanos: pessoa, cultura e natureza como uma totalidade não separável. Ao mesmo tempo que aprendem a se relacionar com todos os elementos da natureza, experimentam o limite na relação com cada um e aprendem a respeitá-la como um todo. [...] Vi como as crianças são exímias nadadoras, tanto no açude quanto no rio. A água, no entanto, também tem seus limites, e aprendem que, ao anoitecer, não podem banhar-se, porque seu espírito pode prejudicar a pessoa. O mesmo ocorre com a mata, parte intrínseca da vida Guarani: caminhar nela, conhecê-la e explorá-la, senti-la em si, mas nunca ultrapassar o limite que impõe às pessoas, que, assim, aprendem a força majestosa da natureza, das plantas e dos animais. Os animais, tendo sido pessoas, mantêm com elas afinidades importantes. São comuns apelidos de animais, mostrando que comportamentos humanos e animais aproximam-se (BERGAMASCHI, 2008a, p.241).

Em outras palavras, ‘a educação Guarani começa no berço e vai crescendo e madurando culturalmente e na tradição, é só viver dentro da cultura, aprender coisas da cultura e conviver juntos com a natureza’, afirmaram os professores Guarani da *Tekoá Anhetengúá* Paulo Morinico e Alberto Sandro Ortega durante o Fórum Mundial da Educação, Porto Alegre, em julho de 2004. Os professores demonstram,

¹⁷ *Igua'Porã* (poço bonito ou água boa) é uma aldeia com 1.852 hectares de terra demarcados e homologados sob o decreto s/n de 01/08/2000. A aldeia está situada na Pacheca, às margens do Rio Camaquã, distante quase 60 quilômetros da cidade, no município de Camaquã, RS. São cerca de 60 pessoas que compõem as 13 famílias, e, embora quase todos os moradores da aldeia mantenham algum laço de parentesco, pois essa é a base da organização social dos Guarani, a conformação espacial mostra uma aglutinação por famílias nucleares.

com isso, uma visão abrangente de educação, elegendo-a como meio para afirmar a tradição, fio indispensável na confecção da pessoa Guarani (BERGAMASCHI, 2008a).

A atividade escolar faz parte da paisagem da aldeia. Nos dias de aula, crianças de cabelos bem penteados percorrem as trilhas que levam até a escola, carregando seus materiais. Segundo relatos de professores, a escola funciona desde 2000, ainda sem reconhecimento oficial do Estado, e só no início de 2007 o prédio próprio para a escola foi construído, atendendo a solicitações da comunidade. Aulas para os adultos têm funcionado na aldeia em alguns períodos do ano, inseridas no Programa Alfabetiza Rio Grande, desenvolvido pela Secretaria de Estado de Educação. Mais de 20 pessoas, homens e mulheres, demonstram interesse pela escola, e alguns jovens continuam seus estudos em escolas não indígenas, pois apenas o Ensino Fundamental é dado na escola da aldeia (BERGAMASCHI, 2008a).

Conforme dados do Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira / Ministério da Educação (INEP/MEC, 2006), há um total de 2.422 escolas em terras indígenas brasileiras, onde trabalham aproximadamente 11.936 professores, 90% deles indígenas. Essas escolas são frequentadas por uma população de 174.255 alunos, pertencentes às mais de 240 etnias que compõem os povos indígenas do território nacional. O censo mostra que o número de estudantes matriculados nas escolas indígenas vem crescendo em relação a 2002, principalmente no segundo segmento do Ensino Fundamental, 5ª a 8ª séries. Igualmente, a presença de estudantes indígenas no Ensino Superior cresceu nos últimos anos, uma amostra de que os povos originários também querem ocupar espaços historicamente reservados aos não indígenas (BERGAMASCHI; DIAS, 2009).

Pode-se dizer, também, que no final do Império a baixa alfabetização do povo brasileiro emergiu como um problema nacional e eminentemente político em vinculação com a questão eleitoral, mas não como uma questão econômica, ligada à produção e menos ainda como uma questão pedagógica:

Surgiu como um problema vinculado a uma das quatro questões que agitaram o final do Império, sinalizando e aprofundando o seu declínio e apressando o advento da República: a questão religiosa, a militar, a escravista e a eleitoral. A dimensão econômica do analfabetismo só seria levantada muito mais tarde, a partir do segundo pós-guerra mundial, com as teorias do desenvolvimento,

que dariam sustentação teórica e ideológica ao pouco de Estado keynesiano ou de bem-estar que o Brasil chegou a conhecer (FERRARO, 2004, p. 113-114)

No início do século XX foi instalada pelo Serviço de Proteção ao Índio (SPI), no Posto Indígena Ligeiro, a primeira escola Kaingang. Nas décadas de 1920 e 1930 foram instaladas escolas em outras comunidades, sendo que no governo de Getúlio Vargas (1930-1945) foram construídas algumas escolas nas reservas indígenas, cujos habitantes passaram a ter acesso à educação escolar em escolas públicas ou particulares, próximas das reservas indígenas. Como exemplo, pode ser citada a escola denominada Internato Rural Pedro Maciel, na localidade de Itaí, município de Ijuí, que, no final dos anos 1950 e na década de 1960 recebeu crianças Kaingang, principalmente das comunidades de Inhacorá e Votouro. Em 1961 ocorreu a instalação de uma escola na reserva indígena de Guarita, implantada pela comunidade da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil (IECLB) de Tenente Portela que, paralelamente, desenvolvia outras ações no local. Na sequência das atividades dessa Igreja, em parceria com a Fundação Nacional do Índio (FUNAI) e a *Summer Institute of Linguistics* (SIL), passou a funcionar, em 1970, a primeira escola de formação de Monitores Bilíngues, a Escola Normal Indígena Clara Camarão, depois denominada Centro de Treinamento Profissional Clara Camarão, que formou três turmas de monitores bilíngues e uma turma de monitores agrícolas (MATTE, 2009).

Sabe-se que o Estado do Rio Grande do Sul sempre se distinguiu, desde o primeiro recenseamento realizado no Brasil, em 1872, até o Censo 2000, por apresentar uma das mais baixas taxas de analfabetismo entre as diferentes Províncias do Império e, depois, entre as Unidades da Federação.

Nesse Estado, as taxas de analfabetismo por grupos de idade são mais baixas do que no Brasil, tanto para homens quanto para mulheres autodeclarados indígenas. Na faixa de idade mais jovem (10 a 19 anos), as taxas de analfabetismo no Rio Grande do Sul representam aproximadamente a terça parte das taxas apuradas para o Brasil. No que se refere à distribuição da população autodeclarada indígena analfabeta por sexo, a desvantagem histórica das mulheres em relação aos homens é mais acentuada no Rio Grande do Sul do que no Brasil: no grupo de 10 a 19 anos, contrariamente ao que se verifica no Brasil, onde as mulheres autodeclaradas indígenas já apresentam taxa de analfabetismo menor do que os

homens (16,3% e 17,8%, respectivamente), estranhamente no Rio Grande do Sul as mulheres indígenas continuam apresentando, nesse mesmo grupo de idade, taxa de analfabetismo superior à masculina (7,5% e 4,9%, respectivamente). A julgar pelos dados, parece que as desigualdades históricas em desfavor do grupo étnico racial indígena e especificamente das mulheres autodeclaradas indígenas oferecem maior resistência à superação no Estado do Rio Grande do Sul do que no conjunto do País (FERRARO; SCHÄFER, 2009).

Em geral, os saberes selecionados oficialmente nas escolas desconsideram a pluralidade de povos indígenas, hoje presentes na nação brasileira com cerca de 240 diferentes etnias, relegando-os a uma visão generalizada. Segundo Bonin (2008, p. 318):

Esse índio, objeto de conhecimento e celebração num espaço delimitado nos calendários escolares, é quase sempre amalgamado à natureza e reconhecido por atributos como alegria, ingenuidade, liberdade. Um efeito dessas representações é o estranhamento que nos causa o encontro com indígenas em contextos urbanos, participando de atividades comerciais, ou em noticiários que deixam ver, de relance e de modo fugaz, a situação de miséria e violência a que estão submetidos muitos povos indígenas na atualidade brasileira.

Mesmo que as escolas indígenas constituam uma realidade na maioria das aldeias Kaingang e Guarani do Rio Grande do Sul, ainda se mantêm sob uma invisibilidade que quase as apaga no cenário educacional. Entretanto, dados atuais da Secretaria de Estado da Educação apontam a existência de 54 escolas estaduais de Ensino Fundamental em aldeias indígenas Kaingang e 13 em aldeias Guarani. Instituídas por meio de uma legislação própria, caracterizam-se como escolas específicas e diferenciadas, principalmente por privilegiarem o ensino na língua materna de cada etnia, o que as faz “escolas bilíngues”. A presença de professores da comunidade constitui outra característica importante da escola, sendo que nos últimos anos o número de professores não indígenas vem decrescendo acentuadamente, dando lugar aos professores indígenas indicados pela comunidade de cada aldeia (BERGAMASCHI; DIAS, 2009).

O Referencial Curricular Nacional para a Educação Indígena, de 1998, subsidia e orienta a proposta de uma escola indígena intercultural, bilíngue e diferenciada, com sugestões para a construção de um currículo específico, apropriado à realidade de cada comunidade indígena, na perspectiva da integração

de etnoconhecimentos com conhecimentos universais. A Resolução 3 de 1999, do Conselho Nacional de Educação, fixa as diretrizes para a educação indígena de acordo com a Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional. O Parecer 14 do Conselho Nacional de Educação, de 1999, dispõe sobre as diretrizes de funcionamento das escolas indígenas. Os Referenciais para a Formação de Professores Indígenas, documento de 2002, visam contribuir para a criação e a implementação de programas de formação de professores indígenas, cursos de Magistério Intercultural (MATTE, 2009).

Em termos internacionais, além da Convenção 169, adotada pela Organização Internacional do Trabalho (OIT) em 27/06/1989, e ratificada no Brasil por Decreto Presidencial de 19/04/2004, também foi aprovada pela Organização das Nações Unidas (ONU), em 13/09/2007, a Declaração sobre os Direitos dos Povos Indígenas, contemplando milhões de pessoas em todo o mundo, afirmando que:

[...] os povos indígenas são iguais a todos os demais povos e reconhecendo ao mesmo tempo o direito de todos os povos a ser diferentes, a considerar-se a si mesmos diferentes e a ser respeitados como tais.

[...] todos os povos contribuem na diversidade e riqueza das civilizações e culturas, que constituem o patrimônio comum da humanidade.

Nas pesquisas realizadas em aldeias Guarani (BERGAMASCHI, 2005) e, mais recentemente junto aos Kaingang, percebe-se existir nas práticas de escolarização uma apropriação dos modos de fazer escola a partir da instituição não indígena. Muitas pessoas já frequentaram escola fora da aldeia e eventualmente os próprios professores indígenas são marcados por processos e práticas educacionais das escolas ocidentais. Sabem os riscos que representa a escola no cotidiano de suas crianças, mas apostam na força da educação tradicional e na capacidade de transformar essa instituição.

Antigamente a escola destruía a tradição, o idioma. As pessoas iam para a cidade estudar e não voltavam mais, desprezavam os parentes. Mas hoje as coisas mudaram. Penso nos meus filhos, gostaria que aprendessem a ler, que aprendessem as leis (Depoimento de uma liderança Guarani, Lomba do Pinheiro, 2004, citado por SILVA et al., 2009, p.94).

Será que mudaram? O desrespeito atual aos Guarani também está presente no Estado de Santa Catarina: a partir de 2003, com a posse do novo governo

estadual, houve mudança de postura com relação ao atendimento às comunidades Guarani que vivem em terras não regularizadas. Após longas discussões, o governo determinou que somente atenderia comunidades que ocupassem terras já declaradas¹⁸. Em 2010, das 23 comunidades Guarani em Santa Catarina apenas 17 possuem escola no interior da área indígena, porém em apenas 08 existem prédios construídos para essa finalidade. Em algumas Terras Indígenas (TI) Guarani, as aulas ocorrem em espaços provisórios e improvisados, geralmente em casas de famílias ou em galpões velhos. Em seis comunidades as crianças precisam se deslocar fora da Terra Indígena para estudar em escolas junto com alunos não-indígenas. Em virtude de terem que frequentar a escola fora da Terra Indígena no ano de 2008, as lideranças Yaka Porã denunciaram ao Ministério Público Federal e à Gerência Regional de Educação, em Joinville/SC, que a diretora da escola onde as crianças Guarani estudavam proibiu-as de falar na própria língua materna (BRIGHENTI; NÖTZOLD, 2010).

Nesse sentido, muitas questões advêm para Silva et al. (2009): quais atos mostram uma escola indígena própria? Quais estratégias têm sido planejadas e implementadas para constituir essa escola? Que valores não indígenas a escola veicula na aldeia? Existe a possibilidade de um efetivo diálogo em que a sociedade não indígena também acolha saberes e fazeres da educação indígena? Como se expressa a ética do cuidado para com o modo de vida indígena diante dos processos de escolarização?

Em meio às observações relativas à decadência dos Sete Povos sob o dirigismo português, “encontra-se ainda grande número de guaranis que sabem e ensinam a seus filhos o catecismo, em língua vulgar, e as orações que os padres da Companhia de Jesus tinham composto”. Juntamente aos resquícios de práticas religiosas cristãs, o autor observou que “os guaranis não têm nenhuma superstição particular, mas seu respeito pelas imagens vai quase à idolatria” (SAINT-HILAIRE, 2002, p.340).

Nos debates sobre educação diferenciada os Guarani se perguntam: pra que a escola? Onde vamos chegar com essa escola ou aonde a escola vai nos levar?

¹⁸ A Portaria Declaratória do Ministro da Justiça é a quarta etapa do procedimento administrativo de demarcação de Terra Indígena, segundo o decreto 1775/1996. Essa etapa é precedida da identificação e delimitação, publicação do resumo e contraditório. É um procedimento longo e desgastante para o grupo indígena, porque as experiências em Santa Catarina têm demonstrado que essas etapas do procedimento administrativo de demarcação de Terra Indígena são as que mais incidem conflitos com os não-indígenas.

Nossas crianças vão ter que sair para cursar universidade, ser profissional e ir trabalhar para os juruá/não indígenas? O indígena formado na universidade é superior ao indígena que não é formado? Se o professor deseja introduzir um conteúdo diferenciado enfrenta problemas, porque as crianças não passam de ano, não recebem o conteúdo exigido pela Secretaria de Estado da Educação e enfrentarão problemas no ano seguinte. Se o conteúdo não é passado conforme deseja o 'sistema civilista', como eles irão enfrentar a universidade e mercado de trabalho? Não poderão nem ser contratados como professores das escolas nas aldeias! Essas questões refletidas pelos Guarani também são inquietações de Brighenti e Nötzold (2010).

O desrespeito e o 'apagamento cultural' continuam.

2.4 Alimentação, saúde, crenças e vícios indígenas

A saúde dos Guarani foi bastante comprometida com a 'convivência' com os europeus. As doenças letais semearam a desordem entre a população nativa, sobretudo naquela subordinada aos missionários e aos colonos. Rememorando um grande surto epidêmico, Anchieta escreveu em 1584:

No mesmo ano de 1562, por justos juízos de Deus, sobreveio uma grande doença aos Índios e escravos dos Portugueses, e com isto grande fome, em que morreu muita gente, e dos que ficavam vivos muitos se vendiam e se iam meter em casa dos Portugueses e se fazer escravos, vendendo-se por um prato de farinha, e outros diziam, que lhes pusessem ferretes, que queriam ser escravos: foi tão grande a morte que deu neste gentio que se dizia que, entre escravos e Índios forros morreriam 30.000 no espaço de 2 ou 3 meses (ANCHIETA, 1988, p.364, citado por MONTEIRO, 2001, p.61).

Para Monteiro (2001), a história da expansão europeia não se resume apenas na dizimação de populações e na destruição de sociedades indígenas, mas, por outro lado, no caráter construtivo do contato interétnico, no dinamismo das culturas e tradições. Em uma conjuntura de permanentes conflitos tudo era negociado. O maior exemplo é

[...] o da negociação de pazes, onde os índios, de acordo com as leis do reino, poderiam pedir pazes, caso aceitassem fazer juramento de fidelidade à Coroa portuguesa, que incluía: guerrear contra as

nações inimigas, acolherem-se junto às aldeias missionárias e obedecerem às ordens régias como vassalos (LEÃO, 2011, p.2).

Voltando às tentativas dos pesquisadores e governantes de ensinar os grupos indígenas a plantar e a cozinhar tal qual a sociedade ‘evoluída’, é preciso lembrar que, ao contrário, no passado foram os índios os professores de plantio e cozinha. Tempass (2008) observa que no período dos ‘descobrimientos’ os colonizadores só conseguiram se instalar definitivamente no Brasil porque se valeram dos espécimes vegetais cultivadas pelos grupos indígenas, aprenderam as formas adequadas de plantar essas espécies e, mais, se valeram das mulheres indígenas – muitas delas desposadas por colonizadores – para cozinhar esses alimentos. Basta lembrar que alimentos como o milho, o feijão, a batata, a batata-doce, a abóbora, o amendoim, a mandioca, entre muitos outros, hoje difundidos pelo mundo todo, só existiam no continente americano e já eram cultivados pelos indígenas. Graças a esses alimentos e às técnicas indígenas, o Brasil pode ser colonizado.

Pode-se dizer que todos os grupos culturais desenvolveram de forma lenta e gradual um grande conhecimento sobre o seu mundo, mas os indígenas possuem extrema familiaridade com o meio biológico, possuem taxonomias complexas para as espécies que lhes rodeiam e todos os membros de sua sociedade possuem tal conhecimento. Enfim, movidos por “uma curiosidade assídua e sempre alerta, uma vontade de conhecer pelo prazer de conhecer” (LÉVI-STRAUSS, 1989, p. 30), os grupos ditos “primitivos” desenvolveram suas técnicas através de atitudes verdadeiramente científicas. A “ciência” dos “primitivos” não é menos científica nem menos real que as Ciências Exatas ou Naturais, bastando lembrar que muitas das inovações nas áreas da medicina e da estética estão sendo ‘buscadas’ a partir de plantas conhecidas e utilizadas pelos grupos indígenas amazônicos (TEMPASS, 2009, p.139).

Por trás de cada comida preparada na fogueira por um grupo indígena existe uma ampla carga de conhecimento, transmitida de geração para geração. Mais do que isso, por trás desses pratos preparados na fogueira existe uma tradição e um desejo de conservá-la, uma gama de relações sociais e simbólicas, lembranças, emoções e sentimentos. “Existe um patrimônio cultural imaterial, pois esses pratos estão devidamente inseridos em um sistema cultural. Diante do exposto, não se vê motivo para alguém tentar modificar a alimentação dos grupos indígenas” (TEMPASS, 2009, p.140).

Aliás, o contrário é que deve ser recomendado visto que, preservando a alimentação, está se preservando também a cultura do grupo como um todo. Pode-se dizer que “não modificar” significa preservar, mas “modificar” também significa preservar, porque a cultura é dinâmica, vai se modificando com o passar do tempo. A “tradição” é constantemente atualizada. Em termos de cultura, também é possível afirmar que “nada se perde, tudo se transforma”. A cultura é uma “matéria viva”, um processo, e não um produto acabado. É por isso que um bem cultural de caráter imaterial não pode ser tombado ou ‘engessado’, mantendo a mesma forma e conteúdo ao longo do tempo e do espaço (MACIEL, 2002, citado por TEMPASS, 2009, p.140).

O processo é complicado, pois preservar é mudar e não mudar ao mesmo tempo. Para Marshall Sahlins (1990), a cultura é historicamente reproduzida na ação, mas, ao contrário, a ação também modifica a cultura porque os seres humanos estão constantemente reproduzindo os seus esquemas convencionais. A ação coloca os significados preestabelecidos em risco. Assim, a cultura “funciona como uma síntese de estabilidade e mudança, de passado e presente, de diacronia e sincronia” (SAHLINS, 1997, p. 180).

Ao se reproduzir, a cultura também se altera pela ação, fazendo com que novos conteúdos empíricos sejam agregados às categorias que direcionam o mundo. Portanto, toda mudança é também uma reprodução, e toda reprodução é também uma mudança, pois o princípio de toda mudança está no princípio da continuidade. Por mais radical que seja a mudança, uma parcela de continuidade sempre é indispensável, pois “as coisas devem preservar alguma identidade através das mudanças ou o mundo seria um hospício” (SAHLINS, 1997, p.190).

Em suma, “quanto mais algo permanece, mais ele se transforma. Por exemplo, uma nova técnica para ser adotada em um sistema cultural precisa ser compatível com o estoque de relações lógicas pré-existentes” (TEMPASS, 2009, p.141). Segundo Descola (2002), é essa a razão pela qual a criação de animais em cativeiro não foi adotada pelos grupos amazônicos, enquanto a adoção de machados de ferro e motores de barcos foi possível. A primeira não era compatível com a totalidade lógica do sistema cultural, mas não se pode dizer a mesma coisa quanto à segunda.

Atualmente, existe uma grande diversidade de situações relacionadas ao uso de bebidas alcoólicas entre as comunidades Mbyá-Guarani no Rio Grande do Sul

que, por um lado, constitui-se num efeito do intenso processo histórico de contato interétnico, que exerce uma influência direta sobre a organização social e a cosmologia Mbyá transformando o seu modo de ser (*nhandé rekó*). Por outro lado também diz respeito à forma como essas comunidades criaram, no decorrer do tempo, mecanismos de atualização e manutenção da cultura e da organização social (FERREIRA, 2009).

Os Mbyá creem que a pessoa é composta por duas almas: uma de natureza divina, o *nhe'ë*, proveniente dos deuses cosmogônicos e outra, de natureza telúrica (princípio terrestre adquirido junto ao corpo quando o *nhe'ë* encarna na terra), desenvolvendo-se no decorrer da vida da pessoa (CADOGAN, 1952; SCHADEN, 1974; CLASTRES, 1978; NIMUENDAJÚ, 1987).

A boa saúde da pessoa Mbyá depende da manutenção de sua ligação com o *nhe'ë*. E para que isso aconteça é fundamental o trabalho dos Karaí e a existência da casa de reza (Opy) nas aldeias. Os Karaí são, por excelência, os mediadores entre o mundo dos humanos e o dos espíritos, desempenhando diferentes atribuições, tais como “curar os doentes, predizer o futuro, mandar na chuva e no bom tempo. O papel dos grandes xamãs – os Karaí –, sem a menor dúvida curandeiros, é o de liderança religiosa e, muitas vezes, liderança política das aldeias” (CLASTRES, 1978, p.37).

Nem todos podem ser Karaí, pois os deuses já enviaram o espírito dessa pessoa para desempenhar tal atribuição. “Karaí é aquele que tem contato com Deus, com Nhanderu”. São eles “*hombres carismáticos, cuyo saber e capacidad non les viene por enseñanza ni aprendizaje, sino por inspiración, por naturaleza*” (MELIÀ, 1988, p. 59-60, citado por FERREIRA, 2009).

Finalizando este capítulo, pode-se citar Gambini (2000, p.160), que traduz a realidade indígena sobre a qual se tentou abordar pelo menos um pouco:

No Brasil do século XVI, as grandes questões da humanidade já haviam sido equacionadas havia milênios, tarefa perene de qualquer cultura. O índio brasileiro aprendera a sobreviver, encontrar e preparar alimentos, proteger-se da natureza e de seus espíritos, formar vínculos sociais e estabelecer formas de convívio, criar uma linguagem, encontrar meios de curar ferimentos ou doenças, achar graça e beleza na vida, distinguir o benéfico do maléfico, encontrar respostas para o surgimento da vida e o mistério do pós-morte, descobrir o lugar do homem no cosmo e quais as forças regem o ilimitado.

Em outras palavras, introduziram organização social, tecnologia material, arte, língua, mitologia, religião, lazer, produção, filosofia, metafísica, valores, vontade de viver. Isso tudo foi muito bem resolvido pelos 6, 10 ou 20 milhões de índios que deviam habitar o território nacional no século XVI, distribuídos por mais de mil grupos culturais distintos. Cabe lembrar que pelo Censo de 2010, o Brasil conta com 870.000 índios em 305 etnias.

2.5 Invisibilidade indígena: até quando?

Adiante neste trabalho consta um relatório do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) de 2012, não demonstra mudanças em relação à visibilidade indígena. Embora possa ser útil traçarmos alguns limites entre História e Memória, é interessante observarmos que tanto a memória é constituída a partir das narrativas do presente quanto a História é resultado de experiências que se acumulam ao longo do tempo.

Enquanto historiadores procuram, através da memória, pelos diversos componentes que constituíram os contextos culturais do passado, sociólogos e antropólogos elegem a memória coletiva como elemento chave para a compreensão da constituição de práticas e comunidades imaginárias do presente. Neste caso, não se trata de investigar o passado através da memória, mas de procurar compreender o presente a partir das reconstruções que são feitas do passado (SANTOS, 2003, p.274).

Para Moreira (2001), a invisibilidade historiográfica dos indígenas é decorrente de sua pequena visibilidade no ambiente social gerando, então, um círculo vicioso entre sua *marginalização social* e sua *invisibilidade histórica*.

Invertendo os termos utilizados por Moreira (2001), Portela (2009) considera a existência de um processo histórico de *invisibilização social* e *marginalização historiográfica* dos indígenas, por ser predominante ainda hoje a ideia de que não existem mais índios 'de verdade' (por isso, são invisíveis socialmente) e, além disso, a historiografia desconsiderou relativamente sua existência como agentes históricos plenos, sendo geralmente referidos como parte de um passado distante, quando foram empecilhos ao progresso, daí a ideia de marginalidade historiográfica.

Como existia no século XIX e no início do século XX a tese de extinção dos povos indígenas sob influência da teoria norte-americana de aculturação, foi

adotada, como consequência, uma política indigenista de descaracterização cultural e de extermínio físico,

[...] com a naturalização da ação civilizatória através de uma integração que se pressupunha inevitável: mesmo nas fases mais esclarecidas da “proteção” oficial, os órgãos indigenistas trabalhavam no sentido de amenizar o impacto do processo “civilizatório”, considerado um fato inevitável que, dia mais, dia menos, levaria à completa integração dos índios à nação brasileira (MONTEIRO, 1995, p.222).

Citado por Portela (2009), Leonardi (1996, p.176) observa que talvez pela impossibilidade de se atribuir aos povos indígenas do Brasil uma missão ou papel na história econômica contemporânea tenha sido gerado desinteresse ou esquecimento. Por consequência, o final do Império e o período republicano costumam ser estudados basicamente em torno das figuras centrais da burguesia cafeeira, do campesinato e do proletariado industrial, como se a questão indígena nos séculos XIX e XX já fosse anacrônica ou matéria exclusiva da antropologia.

Para Leonardi (1996, p.162), essa lacuna historiográfica é decorrente do predomínio de ideologias do progresso que tiveram enorme alcance nas produções brasileiras, tanto em sua vertente iluminista quanto positivista e marxista¹⁹. O autor afirma não ter havido estímulo teórico suficiente no marxismo e, assim, alguns historiadores brasileiros deixaram de lado a temática indígena na história social do Brasil como se as questões que a envolvem fossem de interesse exclusivo da etnografia. “A perspectiva marxista foi hegemônica no Brasil até a década de 1990, daí a relevância da observação de que o “apagamento” dos indígenas na história brasileira deve-se parcialmente à ausência de espaços nessa linha de análise” (PORTELA, 2009, p.154).

Ainda segundo Leonardi (1996) e Portela (2009), os historiadores, evitando abordar a temática indígena ou tratando o tema de maneira irrelevante, consideraram os indígenas como empecilhos ao progresso, ‘retirando-os’ da história ainda no período colonial. Além disso, se considerarmos que desde a criação do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB) no século XIX,

[...] até meados do século XX predominou no Brasil uma perspectiva tradicional que considerava as sociedades indígenas como inferiores

¹⁹ Portela (2009) comenta que na segunda metade do século XX os trabalhos historiográficos brasileiros foram predominantemente de cunho marxista.

e destituídas de história, e que [...] a interpretação marxista a partir da década de 1960 (na qual o “apagamento” da história indígena foi tão grande quanto), constata-se, não sem admiração, a ausência historiográfica do indígena em praticamente toda a história do Brasil (PORTELA, 2009, p.155).

Refletindo sobre o que consta neste estudo até aqui, e retomando o objetivo geral de buscar identificar na literatura como se insere o patrimônio imaterial do Parque das Missões no que se refere aos Guarani, encontrou-se em Paz (1995, p.31) uma síntese de que vivemos entre o mito e a negação, deificando certos períodos e esquecendo outros (grifo nosso). Estes esquecimentos são significativos, pois quando se analisa o Museu/Parque das Missões, tudo indica haver uma censura histórica, uma censura psíquica. Na realidade, nossa história é um texto pleno de passagens escritas com tinta negra e outros escritos com tinta invisível, como afirmava Paz.

No próximo capítulo o foco é direcionado ao sistema patrimonial brasileiro. Pode-se dizer que “as ‘condições’, as ‘circunstâncias’, o ‘meio histórico’, que é também meio geográfico, devem paralelamente ser considerados, pois não podem ser reduzidos à lógica universal” (SANTOS, 2006, p.81).

Além disso, adiante constam detalhes do exame do processo que levou à constituição de São Miguel das Missões como Patrimônio Nacional em 1937, e em 1983 Patrimônio Cultural da Humanidade pela *United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization*(UNESCO). Em 1996, o Circuito Internacional Integrado das Missões Jesuíticas dos Guarani foi também declarado pela UNESCO como uma das quatro rotas de turismo cultural internacional mais importantes do mundo (BRUM, 2006, p.106).

Para Goblot (1967, p.10), “é insuficiente considerar apenas o universal”, porque deve ser buscada “a unidade com a diferença”. Parafraseando Milton Santos (2006, p.81), não se pode considerar uma dialética que hierarquize estrutura (essência, totalidade nua) processo, função e forma segundo um movimento linear, ou de uma maneira unívoca pois, de um lado, a estrutura necessita da forma para tornar-se existência e, de outro lado, a forma-conteúdo tem um papel ativo no movimento do todo social.

Corroboramos com entendimentos de Leonardi (1996, p. 316) de que “passar pela história do Brasil, entre árvores e esquecimentos, parece ser a sina do sertanejo e do índio”.

Antecipando-se à abordagem do próximo capítulo sobre as noções de patrimônio, pode-se dizer que as relações sociais da memória são poderosamente importantes na constituição da identidade e do lugar (COSGROVE 1999, p.19). Nesse sentido,

O espaço no qual vivemos, pelo qual somos atraídos para fora de nós mesmos, no qual decorre precisamente a erosão de nossa vida, de nosso tempo, de nossa história, esse espaço que nos corrói e nos sulca é também em si mesmo um espaço heterogêneo. Dito de outra forma, não vivemos em uma espécie de vazio, no interior do qual se poderiam situar os indivíduos e as coisas, não vivemos no interior de um vazio que se encheria de cores com diferentes reflexos, vivemos no interior de um conjunto de relações que definem posicionamentos irreduzíveis uns aos outros e absolutamente impossíveis de ser sobrepostos (FOUCAULT, 1984, p.47).

O próprio conceito de paisagem é uma forma especial de dar significados, estruturar e compor o mundo externo, “cuja história tem que ser entendida em relação à apropriação material da terra” (COSGROVE; JACKSON, 2000, p.18).

Ao reconstruir os conceitos de paisagem e de cultura com novas referências conceituais, os estudos recentes de geografia cultural enfatizam o caráter de construção cultural sofisticada do próprio conceito de paisagem, que passa a ser vista como um modo especial de compor, estruturar e dar significado a um mundo externo, cuja história deve ser entendida em relação à apropriação material da terra. A paisagem pode, então, ser estudada por vários meios e superfícies, que revelam significados que os grupos humanos atribuem às áreas e lugares, permitindo relacionar esses significados a outros aspectos e condições da existência humana (COSGROVE; JACKSON, 2000).

As paisagens tomadas como verdadeiras de nossas vidas cotidianas estão cheias de significados. Grande parte da geografia mais interessante está em decodificá-las. É tarefa que pode ser realizada por qualquer pessoa no nível de sofisticação apropriado para elas. Porque a geografia está em toda a parte, reproduzida diariamente por cada um de nós (COSGROVE, 2004, p.121).

Contudo, paisagem e espaço não são sinônimos. A paisagem é o conjunto de formas que, num dado momento, exprimem as heranças que representam as sucessivas relações localizadas entre homem e natureza, e o espaço essas formas mais a vida que as anima. A palavra paisagem é frequentemente utilizada ao invés da expressão ‘configuração territorial’, o conjunto de elementos naturais e artificiais

que fisicamente caracterizam uma área. Na realidade, a paisagem é apenas a porção da configuração territorial que é possível abarcar com a visão. Assim, quando se fala em paisagem, há, também, referência à configuração territorial e, em muitos idiomas, o uso das duas expressões é indiferente (SANTOS 2006, p.66).

A paisagem também é transtemporal,

[...] juntando objetos passados e presentes, uma construção transversal. O espaço é sempre um presente, uma construção horizontal, uma situação única. Cada paisagem se caracteriza por uma dada distribuição de formas-objetos, providas de um conteúdo técnico específico. Já o espaço resulta da intrusão da sociedade nessas formas-objetos. Por isso, esses objetos não mudam de lugar, mas mudam de função, isto é, de significação, de valor sistêmico. A paisagem é, pois, um sistema material e, nessa condição, relativamente imutável: o espaço é um sistema de valores, que se transforma permanentemente (SANTOS, 2006, p.67).

Conforme Stigliano, Ribeiro e César (2011), a paisagem cultural refere-se, pois, ao conteúdo de uma determinada área ou um complexo geográfico de um certo tipo, no qual são manifestas as escolhas feitas e as mudanças realizadas pelos homens enquanto membros de uma comunidade cultural (WAGNER; MIKESELL, 2000).

Seu estudo serve, simultânea e inseparavelmente, a diversos fins. Independente da sua função de descrição sistemática, proporciona uma base para a classificação regional, possibilita um *insight* sobre o papel do homem nas transformações do espaço e esclarece certos aspectos da cultura e de comunidades culturais em si mesmas. A paisagem cultural, então, pode ser entendida como um produto concreto e característico da interação complicada entre uma determinada comunidade humana, abrangendo certas preferências e potenciais culturais, e um conjunto particular de circunstâncias naturais. Trata-se de uma herança de um longo período de evolução natural e de muitas gerações de esforço humano (WAGNER; MIKESELL, 2000).

Para Stigliano, Ribeiro e César (2011), o conceito de paisagem cultural que tem sido utilizado pela *United Nations, Educational, Scientific and Cultural Organization* (UNESCO), desde a Convenção de 1972, caminha nessa direção. Assim, em 1992, ao instituir a paisagem cultural como categoria para inscrição de bens na lista de patrimônio mundial, deliberou-se a intenção de se libertar da

imposição dos critérios existentes para a inscrição dos bens naturais ou culturais. As paisagens culturais são, assim, entendidas como:

Ilustrativas da evolução da sociedade humana e seus assentamentos ao longo do tempo, sob a influência de contingências físicas e/ou oportunidades apresentadas pelo ambiente natural, bem como pelas sucessivas forças sociais, econômicas e culturais, externas e internas, que nelas interferem. Elas devem ser selecionadas pelo seu valor universal e pela sua representatividade em termos de uma região geocultural claramente definida e também pela sua capacidade de ilustrar os elementos culturais essenciais e típicos dessa região. [...] O termo 'paisagem cultural' envolve uma diversidade de manifestações da interação entre a humanidade e seu ambiente natural (UNESCO, 1999, p.36-37).

O conceito de paisagem cultural diz respeito a lugares geograficamente circunscritos onde o patrimônio cultural guarda uma relação singular com a natureza e as condições do meio, é moldado por essa relação e dela depende a sua permanência (PORTA, 2012, p.36).

O próximo capítulo apresenta informações e dados que buscam conformar a hipótese de que, efetivamente, os indígenas brasileiros e especificamente os Guarani foram 'apagados' do passado brasileiro e ocultados do presente.

CAPÍTULO 3 – PATRIMÔNIO, PATRIMÔNIO CULTURAL, MUSEUS E PARQUES

“Patrimônio (sic²⁰) evoca sempre arte, monumentos, coisas grandes, belas e sólidas apesar de todo o tempo que sobre elas passou. É algo que recorda, lembra, marca um sítio ou uma data, quer tenha sido feito ou não com essa intenção” (JORGE, 2007, p.21).

O termo Patrimônio tem múltiplas conceituações, mas a entendemos como o arqueólogo Vítor de Oliveira Jorge (2007, p.17), um termo que deixa uma sensação de desconforto, tema sobre o qual já se disse tudo e, mesmo assim, parece que está tudo por dizer,

[...] talvez porque associemos a palavra a algo que se esvai, que se esgota, que se desvanece... e que queremos desesperadamente recuperar na sua totalidade. [...] [Na realidade], só ganha destaque quando a sociedade começa a ter meios para radicalmente varrer do território tudo quanto o caracterizava secularmente.

Para abordar patrimônio, neste capítulo trazemos ao debate, com Coutinho (2012), o conceito ‘tempo espacial’ de Milton Santos (1971, 2006), que serve de suporte a este estudo na medida em que promove respaldo para o entendimento da historicização do espaço. A geografia histórica também se preocupou com a questão das periodizações, considerando como fundamental o estudo da interrelação entre período e lugar. Para Santos (1972), a periodização histórica pode ser o instrumento adequado para enfrentar o tratamento do ‘espaço’ em termos de ‘tempo’.

A historiografia mostra o quanto a identificação e qualificação de referências como ‘patrimoniais’ tem sido permeada por movimentos de ‘seleção de memórias’ e pelas conseqüentes práticas de controle sobre essas referências: documentação, inventários, inspeções, conservação (SCHEINER, 2004, p.15), pois a ideia é prolongar a duração, lutar contra o efeito destruidor do tempo. Como bem afirma Santos (2006, p.102), “o espaço testemunha a realização da história, sendo, a um só tempo, passado, presente e futuro”.

A configuração territorial é dada pelo conjunto formado pelos sistemas naturais existentes em uma área e pelos acréscimos feitos pelos homens nesses sistemas naturais. Não é o espaço, pois sua realidade vem de sua materialidade,

²⁰ *sic erat scriptum* = como foi escrito originalmente.

enquanto o espaço reúne a materialidade e a vida que a anima. A configuração territorial (ou geográfica) tem, desta forma, uma existência material própria, é cada vez mais o resultado de uma produção histórica e tende a uma negação da natureza natural, substituindo-a por uma natureza inteiramente humanizada (SANTOS, 2006, p.38-39).

Nesse sentido, uma produção histórica poderia ser construída a partir da consideração do espaço como um conjunto de fixos e fluxos (SANTOS, 1978):

Os elementos fixos, fixados em cada lugar, permitem ações que modificam o próprio lugar, fluxos novos ou renovados que recriam as condições ambientais e as condições sociais, e redefinem cada lugar. Os fluxos são um resultado direto ou indireto das ações e atravessam ou se instalam nos fixos, modificando a sua significação e o seu valor, ao mesmo tempo em que, também, se modificam (SANTOS, 1991, p.53; SANTOS, 1996, p.75).

A interação de fixos e fluxos expressa a realidade geográfica e é desse modo que, conjuntamente, aparece como um objeto possível para a geografia. Para Santos (2006, p.213), a história concreta do nosso tempo repõe a questão do lugar em posição central. André Fischer (1990, p. 73), por exemplo, refere-se à "redescoberta da dimensão local".

É o lugar que atribui às técnicas o princípio de realidade histórica, relativizando o seu uso, integrando-as num conjunto de vida, retirando-as de sua abstração empírica e lhes atribuindo efetividade histórica (SANTOS, 2006, p.36). Também para Relph (1976, p. 125), "os lugares são, eles próprios, expressão atual de experiências e eventos passados e de esperanças no futuro". Como diria Santos (2006, p.213), "cada lugar é, à sua maneira, o mundo" (SANTOS, 2006, p.213), ou seja, "todos os lugares são virtualmente mundiais" (SOUZA, 1995, p. 65), mas, também cada lugar é diferente dos demais.

O parágrafo acima é bastante importante no que se refere ao entendimento necessário de patrimônio, patrimônio cultural, museus e parques para a autora deste estudo, justamente porque "o espaço é formado por um conjunto indissociável, solidário e também contraditório de sistemas de objetos e sistemas de ações, não considerados isoladamente, mas como o quadro único no qual a história se dá" (SANTOS, 2006, p.39).

Pode-se dizer, então, que esse conjunto de objetos é contraditório. A partir de uma 'população' de objetos, Abraham Moles (1971, p.22) sugere que seja construída

sua demografia, tarefa interdisciplinar que pode conduzir ao reconhecimento de uma verdadeira ecologia de objetos. Neste caso e ao contrário da ecologia propriamente dita, em que as espécies são fixas, novas espécies estão sempre surgindo. Desde que escolhidos e localizados, os novos objetos, com suas características de idade, funcionais e de comportamento, renovam o sistema local de relações, redefinindo o meio em que se encontram.

O 'parque' de objetos, também ideia de Moles (1971, p.23), se caracteriza pelas suas funções dentro do conjunto, visto como uma situação de 'vida', mas para entender essa situação de vida, a noção de população deve ser completada com outra noção, a de sistema. Na segunda década do século XX, Sauer (1925, citado por SANTOS, 2006, p.46) já afirmava que os objetos da paisagem existem em correlação e que a ideia de 'objetos em sistema' seria fundamental para o trabalho geográfico.

Para Baudrillard (1973, p. 16), "a descrição de um sistema de objetos depende da descrição de um sistema de práticas. Não basta definir os objetos em sistema. Temos de definir qual o sistema de práticas que sobre ele se exerce".

Ampliando o foco, pode-se dizer que todo e qualquer período histórico se afirma com um elenco correspondente de técnicas que o caracterizam e com uma família correspondente de objetos. Ao longo do tempo, um novo sistema de objetos responde ao surgimento de cada novo sistema de técnicas. Em cada período, há, também, um novo arranjo de objetos. Em realidade, não há apenas novos objetos, novos padrões, mas, igualmente, novas formas de ação (SANTOS, 2006, p.62).

Além disso, o sistema de objetos e de técnicas ocupa um lugar no espaço, entendendo-se que o 'espírito do lugar' seja similar ao 'espaço vivenciado'. Para Bollnow (2008, p.16), "cada lugar no espaço vivenciado tem seu significado para o homem". Além disso, "o espaço não pode ser estudado como se os objetos materiais que formam a paisagem tivessem uma vida própria, podendo assim explicar-se por si mesmos" (SANTOS 2006, p.68).

Essa questão de espaço vivenciado encontra respaldo também em Minkowsky (1933, p.367, citado por Bollnow, 2008, p.17):

O espaço não se reduz, para nós, a relações geométricas, que determinamos como se nós mesmos, limitados ao simples papel de curiosos observadores científicos, nos encontrássemos externos a ele. Vivemos e agimos no espaço, e no espaço se dá tanto nossa

vida pessoal como a vida coletiva da humanidade.

Tanto a região quanto o lugar são subespaços subordinados às mesmas leis gerais de evolução, onde o tempo entra como condição de *possibilidade* e a entidade geográfica entra como condição de *oportunidade*. Na realidade, a região pode ser considerada como um lugar, desde que a regra da unidade e da continuidade do acontecer histórico se verifique (SANTOS 2006, p.108).

Neste estudo defende-se, como Zanchetti (2008, p.7), que o “patrimônio material torna-se uma categoria social quase vazia quando é extirpada de seus valores culturais imateriais, portanto irrelevante para o planejamento do desenvolvimento culturalmente orientado”, pois “cada lugar é portador de significados especiais” (BOLLNOW, 2008, p.73). Isto acontece em decorrência do ‘espírito do lugar’,

[...] definido como os elementos tangíveis (edificações, sítios, paisagens, rotas, objetos) e intangíveis (memórias, narrativas, documentos escritos, rituais, festivais, conhecimento tradicional, valores texturas, cores, odores), ou seja, os elementos físicos e espirituais que dão significado, valor, emoção e mistério para o lugar (ICOMOS²¹, 2008, p.3) (tradução livre).

3.1 Patrimônio cultural

Na segunda metade do século XIX, o Brasil era visto como um grande laboratório, despertando o interesse de naturalistas estrangeiros que viam na miscigenação racial e na riqueza da fauna e flora brasileira alguns elementos para a confirmação ou negação de suas teses científicas (NAXARA, 2004). Essa discussão seria também realizada pela inteligência nacional, conforme Saliba (1998, p.296):

Toda a geração de intelectuais, jornalistas e pensadores brasileiros que viu nascer a República esforçou-se por forjar um conhecimento sobre o Brasil em todas as suas peculiaridades, pois aquele momento, que se seguiu ao advento da República, parecia uma rara e talvez única oportunidade histórica de o país se pôr no nível do século, integrando-se de uma forma definida no mundo ocidental.

²¹ ICOMOS. International Council of Monuments and Sites. Conselho Internacional de Monumentos e Sítios. Spirit of place is defined as the tangible (buildings, sites, landscapes, routes, objects) and the intangible elements (memories, narratives, written documents, rituals, festivals, traditional knowledge, values, textures, colors, odors, etc.), that is to say the physical and the spiritual elements that give meaning, value, emotion and mystery to place.

Logo após a emancipação política de Portugal, foram criadas instituições educacionais e científicas no país, cujo objetivo era formar os quadros da burocracia estatal, mas que, ao abrigar parte influente da inteligência nacional, serviu para definir o que era 'nacional'. Assim, surgiram os Institutos Históricos, os Museus Etnográficos, as Faculdades de Medicina, as Escolas Politécnicas e, principalmente, as Faculdades de Direito, que passariam a fornecer os quadros da elite burocrática do Império e dos primeiros anos da República (SCHWARCZ, 1993).

Fernandes (2005) discorda de que a construção da 'memória nacional' no Brasil tenha se dado a partir da criação/atuação do Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (SPHAN), herdeiro da tradição modernista a partir de 1930 e que elegeu o barroco colonial como ícone da identidade nacional. O Doutor em História da Educação pela Universidade de São Paulo (USP) lembra que após a independência política do Brasil, a *intelligentsia* nacional, assentada especialmente no Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB) sob a proteção do imperador D. Pedro II, promoveu a tarefa de construção da história brasileira. O IHGB, 'lugar de memória' por excelência, realizara um concurso para a escrita da história nacional²² e incentivara em seus sócios a realização de viagens e estudos no sentido de arregimentar a documentação dispersa em arquivos europeus. Foi também deste período a criação e o efetivo funcionamento do Arquivo Nacional (1838), já previsto na primeira Constituição do Império, que tinha como tarefa básica a sistematização da documentação indispensável à construção do passado (art. 70 da Constituição de 1824).

Continuando, Fernandes (2005) afirma que desde meados do século XIX já havia preocupação com a construção da memória nacional que se intensificaria nos anos de 1920 com iniciativas de projetos de lei de parlamentares e criação de órgãos estaduais de proteção ao patrimônio histórico. Exemplo desse processo é a criação da "Inspetoria dos Monumentos Históricos Nacionais" (1934), ligada à estrutura do Museu Histórico Nacional, sob a direção do historiador cearense Gustavo Barroso.

²² O primeiro concurso proposto pelo IHGB consistia em apresentar um projeto de História do Brasil intitulado "Como se deve escrever a História do Brasil". O vencedor foi o naturalista alemão Karl Friedrich Philipp Von Martius. A partir deste trabalho, o tema da miscigenação racial passou a ser bastante recorrente no pensamento social brasileiro.

Nascimento Júnior e Chagas (2007) discordam desse posicionamento, pois os museus construídos após a Guerra do Paraguai²³ visavam constituir uma tradição e celebrar os heróis da nação a fim de povoar a memória da população com atos de bravura, heroísmo e personagens ilustres. Grande parte do seu acervo foi transferida para o Museu Histórico Nacional criado em 1922, junto com a coleção numismática.

No Brasil, as discussões em torno da proteção e conservação de um 'patrimônio nacional' foram iniciadas a partir de estatutos legislativos a partir de 1920. Em 1925, considerando a proteção e a conservação de um 'patrimônio nacional' ser tendência internacional e necessária ao país, o jurista mineiro Jair Lins elaborou um esboço de anteprojeto de lei federal (SPHAN, 1980, p.65-78).

Da mesma forma que na legislação francesa de 1913, também no Brasil o art. 18 do Decreto-lei 25 (BRASIL, 1937) promoveu o 'contágio do sagrado', impedindo "na vizinhança da coisa tombada fazer construção que lhe impeça ou reduza a visibilidade, nem nela colocar anúncios ou cartazes, sob pena de ser mandada destruir a obra ou retirar o objeto" (sic). Esse assunto só seria tratado de maneira sistemática no fim da década de 1970, associado à ampliação da noção de patrimônio, quando foram iniciados os estudos abordando a ambiência histórica e sociocultural do bem tombado. Na década de 1980, os novos estudos de tombamentos realizados passaram a considerar a necessidade de definição de uma área de entorno ao bem tombado (MOTTA; THOMPSON, 2007).

No Quadro 1 constam os principais atos patrimoniais regulatórios a partir de 1937.

²³ Museu do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (1838), Museu do Exército (1864), Museu da Marinha (1868), Museu Paranaense (1876) e Museu Paulista (1895).

Quadro 1– Principais atos regulatórios do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional

Decreto-Lei n.25/1937	– Estabelece a proteção do patrimônio histórico e artístico nacional; regula o tombamento.
Lei 3.924/1961	– Dispõe sobre o patrimônio arqueológico.
Lei 4.845/1965	– Proíbe a saída de obras de arte e ofícios produzidos no país até o fim do período monárquico.
Lei 6.292/1975	– Dispõe sobre o tombamento de bens no Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional.
Decreto 80.978/1977	– Promulga no país a Convenção de Paris (1972) sobre o patrimônio mundial.
Portaria 10 do SPHAN, 10/09/1986	– Regulamenta procedimentos e intervenções relativos a bens tombados.
Constituição Federal de 1988: art. 20, 30, 215 e 216.	
Código Penal Brasileiro: artigos 165 e 166	– Define o crime contra o patrimônio.
Portaria Interministerial 69, 23/01/1989	– Aprova normas sobre a pesquisa, exploração, remoção e demolição de bens de valor artístico, de interesse histórico ou arqueológico, afundados, submersos, encalhados ou perdidos em águas sob jurisdição nacional, em terrenos marginais.
Lei 8.029/1990	– Recria o órgão nacional de preservação, sob a denominação IBPC.
Lei 8.313/1991	– Restabelece o princípio da Lei nº 7.505, de 02 de julho de 1986, institui o Programa Nacional de Apoio à Cultura (Pronac) e dá outras providências.
Portaria 262, 14/08/1992	– Veda a saída do país de obras de arte e bens tombados sem a prévia autorização do IBPC.
Decreto 3.551/2000	– Institui o <i>Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial</i> e o <i>Programa Nacional de Patrimônio Imaterial</i> .
Portaria 28, 31/01/2003	– Resolve que os empreendimentos hidrelétricos devem prever a execução de projetos de levantamento, prospecção, resgate e salvamento arqueológico.
Portaria 299, 6/07/2004	– Dispõe sobre a necessidade de fomentar a gestão compartilhada dos sítios históricos urbanos tombados.
Decreto-Lei 5.264/2004	– Institui o Sistema Brasileiro de Museus.
Decreto 5.753/2006	– Promulga a Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial, celebrada pela Unesco em 2003.
Resolução n.001/2006, do Conselho Consultivo do Patrimônio Cultural	– Regulamenta a instauração, instrução e tramitação dos processos de registro de bens culturais imateriais.
Instrução Normativa 01, 11/06/2007	– Dispõe sobre a forma de inserção no Cadastro Especial dos Negociantes de Antiguidades, de Obras de Arte de qualquer natureza.
Lei 11.906/2009	– Cria o Instituto Brasileiro de Museus.
Portaria 127, 30/04/2009	– Regulamenta o conceito de Paisagem Cultural.
Decreto 6844/2009	– Dispõe sobre as competências e organização do Iphan.
Resolução n.001/2009, do Conselho Consultivo do Patrimônio Cultural	– Regulamenta e estabelece critérios para o envio de candidaturas de bens culturais às Listas da Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial.
Instrução Normativa n.001/2009	– Regulamenta a cessão e o uso da metodologia do Inventário Nacional de Referências Culturais.
Portaria 187, 11/06/2010	– Dispõe sobre os procedimentos para a apuração de infrações administrativas por condutas e atividades lesivas ao patrimônio cultural edificado, a imposição de sanções, os meios de defesa, o sistema recursal e a forma de cobrança dos débitos decorrentes das infrações.
Decreto 7.387/2010	– Institui o Inventário Nacional da Diversidade Linguística

Fonte: PORTA, 2012, p.26.

O Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (SPHAN) (hoje IPHAN) foi criado pela Lei 378, de 13 de janeiro de 1937, constando de seu art.46 (sic)²⁴:

Art. 46. Fica creado o Serviço do Patrimonio Historico e Artístico Nacional, com a finalidade de promover, em todo o Paiz e de modo permanente, o tombamento, a conservação, o enriquecimento e o conhecimento do patrimonio historico e artístico nacional. § 1º O Serviço do Patrimonio Historico e Artístico Nacional terá, além de outros órgãos que se tornarem necessarios ao seu funccionamento, o Conselho Consultivo. § 2º O Conselho Consultivo se constituirá do director do Serviço do Patrimonio Historico e Artístico Nacional, dos directores dos museus nacionaes de coisas historicas ou artisticas, e de mais dez membros, nomeados pelo Presidente da Republica. § 3º O Museu Historico Nacional, o Museu Nacional de Bellas Artes e outros museus nacionaes de coisas historicas ou artisticas, que forem creados, cooperarão nas actividades do Serviço do Patrimonio Historico e Artístico Nacional, pela fórmula que fôr estabelecida em regulamento (BRASIL, Lei 378, 13 de janeiro de 1937).

O Decreto-Lei 25, de 30 de novembro de 1937, que organizou a proteção do patrimônio histórico e artístico nacional, no *caput* do art. 1º e em seu §2º, estabelece (sic):

CAPÍTULO I. DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL.
Art.1º Constitue o patrimônio histórico e artístico nacional o conjunto dos bens móveis e imóveis existentes no país e cuja conservação seja de interesse público, quer por sua vinculação a fatos memoráveis da história do Brasil, quer por seu excepcional valor arqueológico ou etnográfico, bibliográfico ou artístico. [...] §2º Equiparam-se aos bens a que se refere o presente artigo e são também sujeitos a tombamento os monumentos naturais, bem como os sítios e paisagens que importe conservar e proteger pela feição notável com que tenham sido dotados pela natureza ou agenciados pela indústria humana (BRASIL, Decreto-Lei 25, 30 de novembro de 1937).

Como se constata no §2º, o Brasil ampliou o entendimento de bens tombados diversamente de outros países: “são também sujeitos a tombamento os monumentos naturais, bem como os sítios e paisagens que importe conservar e proteger pela feição notável com que tenham sido dotados pela natureza ou agenciados pela indústria humana”.

Quanto aos povos indígenas, entretanto, o tratamento jurídico brasileiro esteve atrelado à concepção de que constituíam entrave ao desenvolvimento nacional e absolutamente não os considerou patrimônio cultural brasileiro. Ao invés de promover a tutela dos interesses das sociedades indígenas, a legislação se fundamenta basicamente em sua estigmatização, tratando-as de forma preconceituosa, sem se importar efetivamente no atendimento de suas

²⁴ *sic erat scriptum* = como foi escrito originalmente.

necessidades, peculiaridade que esteve presente em todo o processo legislativo indigenista desde o período colonial até o século XX (SOUZA; BARBOSA, 2011).

A primeira referência da fase colonial que se encontra a respeito é a Carta Régia de 10 de setembro de 1611, promulgada por Filipe III. Pode ser citado, também, o Alvará Régio de 1º de abril de 1680²⁵. Reafirmado o estabelecimento pelo citado Alvará, a Lei Pombalina, de 6 de julho de 1755, também garante o direito dos índios. A Lei Imperial 601, de 18 de setembro de 1850, reservou as terras devolutas aos aldeamentos indígenas. Inaugurando a fase republicana, a Constituição Federal de 1891 mandou respeitar a citada Lei Imperial 601 de 18.09.1850.

A Constituição de 1824 não dedica Título, Capítulo ou Seção aos Índios, mas no art.6º, I, são considerados cidadãos brasileiros: “Os que no Brasil tiverem nascido, quer sejam ingênuos²⁶ ou libertos, ainda que o pai seja estrangeiro, uma vez que este não resida por serviço de sua Nação”. O art. 129 da Constituição de 1934, o art. 154 da Constituição de 1937 e o art. 216 da Constituição de 1946 estabelecem similarmente que “será respeitada aos silvícolas a posse das terras onde se achem permanentemente localizados, com a condição de não a transferirem”. A Constituição de 1967, em seu art. 186, “assegura aos silvícolas a posse permanente das terras que habitam e reconhecido o seu direito ao usufruto exclusivo dos recursos naturais e de todas as utilidades nelas existentes”.

Pelo acima exposto percebe-se que não há qualquer menção aos indígenas como parte do patrimônio cultural brasileiro. Mesmo em 1937, quando foi criado o Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (SPHAN) (hoje IPHAN) e logo em seguida o Museu/Parque das Missões foi considerado Patrimônio Nacional, não há qualquer menção à contribuição cultural Guarani, sendo o foco foi estritamente material.

Conforme Bauer (2007, p.8), ‘resgatar’ a cultura brasileira ou mesmo o passado é expressão bastante conhecida e utilizada até hoje pelo IPHAN. Essa crença, mesmo que pouco explícita, norteia boa parte dos processos de preservação do patrimônio cultural. Para a autora, talvez seja possível afirmar que o resultado das escolhas do IPHAN é

²⁵ O Alvará Régio de 1º de abril de 1680 foi recepcionado pela Constituição Federal de 1988, ao cuidar das Sesmarias concedidas pela Coroa e que ressalvou os direitos dos índios, a quem chamou de “primários e naturais senhores”.

²⁶ Termo relacionado aos indígenas.

[...] uma urdidura, um enredo finalístico sobre múltiplos tempos da nação, uma forma particular de pensar (e de certa forma modelar) o passado, resultado de um ponto de vista muito específico (o dos técnicos/intelectuais do patrimônio). O patrimônio, neste sentido, pode ser tratado como uma forma de pensar o tempo passado. Mais que isso, essa forma de pensar o passado está sempre em estreita relação com os outros tempos, presente e futuro. Entretanto, essa ação não só toma como orientação a relação entre os tempos mas, ao que parece, busca trazer o passado (mesmo que parcialmente) para o presente (BAUER, 2007, p.8).

Dessa maneira, Bauer (2007, p.9) observa que “preservamos para o futuro o que queremos no presente e, desta forma, puxamos o *devenir* para o *ser*”.

Em 1973 a legislação brasileira deu um grande passo no que se refere ao direito indígena com a promulgação da Lei 6.101, conhecida como o “Estatuto do Índio”, que regula a situação jurídica dos índios, ou silvícolas, e das comunidades indígenas, com o propósito de “preservar a sua cultura e integrá-los, progressiva e harmoniosamente, à comunhão nacional” (art.1º). Esse estatuto possui um título dedicado aos direitos civis e políticos dos indígenas, que até então eram quase nada protegidos. A eles era garantido o registro civil atendendo às suas peculiaridades de nome, prenome e filiação. Foram ampliados, também, direitos trabalhistas e os relativos a domínio de terras, de bens culturais, à educação, saúde e a aplicação de penas foram atenuadas, na forma da lei.

Contudo, a normativa tenta em alguns aspectos proteger os índios, seus valores culturais, mas em outros extermina a eficácia dos valores culturais ao disciplinar o processo de integração do índio à comunhão nacional, como se observa no art. 2º:

Art. 2º Cumpre à União, aos Estados e aos Municípios, bem como aos órgãos das respectivas administrações indiretas, nos limites de sua competência, para a proteção das comunidades indígenas e a preservação dos seus direitos: I – (...) II - prestar assistência aos índios e às comunidades indígenas ainda não integrados à comunhão nacional; (...) IV - assegurar aos índios a possibilidade de livre escolha dos seus meios de vida e subsistência; (...) VI - respeitar, no processo de integração do índio à comunhão nacional, a coesão das comunidades indígenas, os seus valores culturais, tradições, usos e costumes; (grifo nosso).

Com a promulgação da Constituição Federal de 1988, constata-se uma evolução no tratamento jurídico indígena:

Art. 231. São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens.

Encontra em tramitação desde 1991 no Congresso Nacional o Projeto de Lei 2.057, que busca extinguir a tutela reducionista do Estatuto do Índio e prevê a criação de um Estatuto das Sociedades Indígenas, inovando ao reconhecer aos índios a plena capacidade civil, como forma de garantir o exercício efetivo de seus direitos. Existe, também, uma Proposta de Emenda à Constituição (PEC) de número 215/2000, que transfere para o Congresso a responsabilidade pela demarcação de terras, e com a Portaria 303/2012 da Advocacia-Geral da União (AGU), que permite grandes obras nas terras indígenas sem consulta a eles. A Portaria 303/2012 contraria a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho, e a PEC 215/00 é um retrocesso porque dificulta novas demarcações de terras.

Em termos gerais, nas décadas de 1970 e 1980 as noções sobre patrimônio cultural se ampliaram tanto no Brasil quanto no resto do mundo. A distinção foi firmada no Estatuto da Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Imaterial, na XXXII Sessão da Conferência Geral da *United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization* (UNESCO) realizada em 17 de outubro de 2003 e ratificada pelo Brasil pelo Decreto Legislativo 485 três anos depois, apenas em 1º de março de 2006 (BRASIL, 2006).

O processo de institucionalização foi se ampliando de maneira significativa e em 04 de agosto de 2000 foi promulgado o Decreto 3.551 (BRASIL, 2000), que instituiu o Programa Nacional de Patrimônio Imaterial (PNPI), ligado ao Ministério da Cultura. Assim, o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) incorporou novas atribuições, como as de identificação, reconhecimento, salvaguarda e promoção da dimensão imaterial do patrimônio cultural brasileiro.

Nessa perspectiva, as Cidades Patrimônio Mundial (CPM) do Brasil constituem um conjunto com características especiais que as tornam representativas do ponto de vista da gestão integrada do desenvolvimento local com a conservação dos valores patrimoniais urbanos. Dessa forma, constitui uma referência importante na formulação de políticas públicas relacionadas à conservação e ao desenvolvimento. No Brasil de 2008 existiam cento e onze (111) cidades tombadas, sendo oito centros urbanos e sítios históricos, dentre os quais o de São Miguel das Missões, no Rio Grande do Sul. Esse conjunto inclui situações urbanas bem

distintas quanto aos aspectos de escala (cidades grandes, médias e pequenas), formação (cidades antigas e cidades novas), inserção regional (centros e periferias metropolitanos, capitais estaduais, centros regionais, e outros), base econômica (rural, industrial, serviços) e valor patrimonial (urbanísticos, paisagísticos, arquitetônicos e artísticos) (ZANCHETTI, 2008).

Este item sobre o patrimônio cultural pode ser finalizado com entendimentos de Milton Santos (2006, p.80), de que o mundo se dá em

[...] um conjunto de possibilidades que ficam por aí, vagando, até que, chamadas a se realizar, transformam-se em *extenso*, isto é, em qualidades e quantidades. Tais essências seriam, então, o Real Possível, possibilidades reais, e não ideais. Esse Real se dá como configuração viável da natureza e do espírito em um dado momento: uma técnica nova ainda não historicizada, uma nova ação apenas pensada.

Assim, no sentido de um 'Real Possível' de Milton Santos, o próximo item trata do patrimônio imaterial por meio de um relatório brasileiro oficial divulgado em 2012 pelo IPHAN e Ministério da Cultura (PORTA, 2012).

Ressalta-se, porém, a ausência de literatura pertinente a esse tema e a necessidade de poder contar apenas, de maneira fidedigna, com uma fonte oficial. Como vai se constatar, as informações são relevantes, mas continuam silenciando os indígenas brasileiros.

3.2 Patrimônio imaterial

A criação de instrumento internacional para a valorização das culturas que não estavam contempladas na Convenção do Patrimônio Mundial (1972), focada na antiguidade e materialidade dos bens culturais, foi uma demanda elaborada pelos representantes da América Latina, Ásia e África, insatisfeitos com uma abordagem que privilegiava as características do patrimônio presente, sobretudo na Europa, sem espaço para a proteção do patrimônio de comunidades tradicionais e da cultura popular, fundado principalmente em expressões, conhecimentos e técnicas muitas vezes transmitidas oralmente e não registrados em elementos materiais. Essa demanda, liderada pela Bolívia, foi atendida de fato somente em 2003, com a aprovação da Convenção Internacional para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial (PORTA, 2012).

A valorização e a documentação da cultura popular estavam previstas no projeto de criação do IPHAN apresentado por Mário de Andrade em 1936. No entanto, não foram incorporadas na implantação do órgão, tendo prevalecido uma visão mais restrita do conceito de patrimônio. A preocupação de Mário de Andrade vinha de sua experiência à frente do Departamento de Cultura de São Paulo, pioneiro nessa prática e inspirador do trabalho da Comissão Nacional de Folclore, estabelecida em 1947. Essa entidade deu origem à Campanha de Defesa do Folclore Brasileiro (1958), depois Instituto Nacional de Folclore (1976) e, a partir de 1997, Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular, instituições que se encarregaram, no âmbito federal, de ações de documentação e valorização da cultura popular.

A necessidade de incorporar as distintas expressões da cultura popular à política de preservação do patrimônio voltou à discussão somente em meados da década de 1970, mas os estudos então realizados não se consolidaram como prática regular e não tiveram desdobramentos institucionais. A Constituição de 1988 trouxe o tema novamente à tona, incluindo “as formas de expressão, os saberes, os modos de criar, fazer e viver” entre os bens que constituem o patrimônio cultural do país. No entanto, as dificuldades enfrentadas pela política cultural ao longo da década de 1990 retardaram as atualizações previstas no texto constitucional (PORTA, 2012).

Pode-se afirmar que as primeiras discussões sobre a forma de incorporar o patrimônio imaterial às práticas da política de preservação tiveram início em 1997, quase simultaneamente ao debate do tema no âmbito da UNESCO. O Departamento de Patrimônio Imaterial conta com a Câmara do Patrimônio Imaterial como instância de apoio conceitual e técnico. Vinculada ao Conselho do Patrimônio Cultural, a Câmara colabora na avaliação da pertinência das solicitações de registro, na identificação de instituições capacitadas para apoiar a instrução dos processos e na formulação de critérios de avaliação dos bens registrados e de abertura de novos livros de registro.

Para Porta (2012, p.35), o Programa Nacional de Patrimônio Imaterial (PNPI) atua por meio de editais de seleção pública de projetos apresentados por órgãos públicos e organizações sociais sem fins lucrativos que tenham como objetivo:

- (1) Pesquisa e documentação com difusão de resultados;

- (2) Melhoria das condições de transmissão, produção e reprodução de bens culturais imateriais;
- (3) Tratamento e disponibilização ao público de acervos bibliográficos, audiovisuais, sonoros e outros, relativos a bens culturais de natureza imaterial;
- (4) Estímulo à transmissão de conhecimentos de detentores e/ou produtores de bens culturais de natureza imaterial para as novas gerações;
- (5) Estímulo à organização comunitária e gerencial de produtores e/ou detentores de bens culturais de caráter imaterial;
- (6) Estímulo à formação de pesquisadores e agentes de preservação no seio das comunidades onde se desenvolverão os projetos;
- (7) Realização de inventários piloto para o inventário nacional da diversidade linguística.

Os editais anuais do Programa Nacional de Patrimônio Imaterial (PNPI), lançados a partir de 2005, já apoiaram 52 projetos originários de 23 Estados, somando um investimento de R\$4.171.000,00. Esses editais têm contado com uma participação expressiva de projetos da região Centro-Oeste, bem mais significativa que nos demais instrumentos relacionados ao patrimônio imaterial. O Programa Nacional de Apoio à Cultura (PRONAC), através do Fundo Nacional de Cultura e do Mecenato, também tem sido um instrumento importante para a viabilização de ações no campo do patrimônio imaterial. Empresas como a Caixa Econômica Federal e a Petrobras criaram editais próprios de apoio a projetos de patrimônio imaterial utilizando o PRONAC (PORTA, 2012).

O Programa Nacional de Patrimônio Imaterial tem como orientação a abordagem das expressões culturais no contexto social e territorial em que se desenvolvem, o que requer a atenção com as condições sociais, materiais e ambientais que permitem sua realização e reprodução. A abordagem das expressões culturais em seu contexto exige que as ações de preservação do patrimônio cultural estendam-se a questões educacionais, ambientais, sociais e econômicas que atingem as comunidades, buscando articulação com políticas públicas de outras áreas de governo. Também é ponto estruturante dessa política o reconhecimento de que a atribuição de valor patrimonial a uma determinada expressão cultural não cabe apenas a especialistas. As comunidades têm um papel fundamental na indicação das expressões que traduzem sua identidade, que constituem suas referências e que por isso devem ser valorizadas e preservadas (PORTA, 2012).

Em uma pesquisa realizada para dar suporte à criação dos instrumentos de salvaguarda do patrimônio imaterial, Sant'Anna (2006, p.18) apresentou o seguinte diagnóstico:

Os principais problemas que interferem na continuidade e na manutenção das expressões da cultura tradicional são o turismo predatório, sua apropriação inadequada pela mídia, a uniformização de produtos decorrente do processo de globalização da economia, a apropriação industrial dos conhecimentos tradicionais e a comercialização inadequada. Esta é prejudicial quando ocorre por meio da produção em série de cópias de objetos tradicionais; da introdução de materiais não apropriados ou formas inadequadas com vistas ao lucro rápido; da apropriação gratuita de padrões originais ou princípios tecnológicos tradicionais. Diante do valor econômico desses bens, é necessário que cada país crie disposições legais que lhes garantam melhor proteção.

O Relatório do IPHAN e do Ministério da Cultura (PORTA, 2012, p.43) afirma que

O pressuposto da ação de documentação do patrimônio cultural empreendida pelo IPHAN na atualidade é tomar os bens culturais como fatores de compreensão dos processos históricos e sociais do país, ou seja, como testemunhos relacionados a um contexto que auxilia a entender seu significado e importância, e não como ocorrências isoladas cujo interesse esteja em sua excepcionalidade artística ou sua monumentalidade.

A ação de identificação e documentação é organizada com base no recorte geográfico ou no recorte temático, priorizando hoje os processos de abrangência regional. A documentação de abordagem temática em curso inclui mapeamentos referentes a: (1) atividades econômicas, como a produção de açúcar, café, charque, erva-mate e borracha; (2) caminhos históricos (Estrada Real e Caminho das Tropas); (3) Patrimônio Azulejar; (4) Patrimônio Naval²⁷; (5) Patrimônio Ferroviário²⁸; (6) Fortificações²⁹; (7) Missões Jesuítico-Guaranis³⁰; (8) Remanescentes da Coluna

²⁷ O Brasil possui uma grande diversidade de embarcações, com características marcantes em cada estado. Este é um campo extenso a conhecer e documentar.

²⁸ Em 2007, o IPHAN recebeu a responsabilidade e posse de todos os bens móveis e imóveis, além dos arquivos da extinta Rede Ferroviária Federal (RFFSA). Em 2008, iniciou em todos os estados o inventário para conhecer esse enorme acervo. A documentação do patrimônio ferroviário está em fase final e já soma 120 volumes. O IPHAN já trabalha com projetos de destinação para vários imóveis desse legado.

²⁹ Há quase uma centena de fortes e fortalezas tombados pelo Iphan em todo o país. O maior desafio é a elaboração de planos de uso que os reintegrem à dinâmica social, uma vez que sua localização nem sempre é central e suas características arquitetônicas limitam as possibilidades. O IPHAN tem buscado a parceria do Ministério do Exército para a conservação e destinação desses bens.

Prestes; (9) Expedições do Marechal Cândido Rondon; (10) Roteiros de Imigração; (11) Roteiros das Monções; (12) Arte e Arquitetura Moderna (grifo nosso) (PORTA, 2012, p.43). Ressalta-se que o mapeamento é apenas ‘material’, como apresentado nas Notas de Rodapé.

Como se verá adiante, o mapeamento imaterial relacionado aos indígenas é bastante restrito.

A documentação desses universos pelo IPHAN envolve pesquisa bibliográfica e de campo, identificação, cadastramento e georreferenciamento, além de registros audiovisuais e fotográficos. De acordo com as ações de preservação, podem ser aplicados inventários de distintas naturezas para aprofundar o conhecimento³¹. A ação é executada no âmbito das Superintendências Estaduais e coordenada pela gestão central. Trata-se de ação bastante propícia ao trabalho conjunto, tanto com as instâncias estaduais e municipais de preservação, quanto com universidades e centros de pesquisa.

“O Inventário Nacional de Referências Culturais é o instrumento de documentação e produção de conhecimento hoje utilizado para o patrimônio cultural de natureza imaterial” (PORTA, 2012, p.45) (grifo nosso). Como relatado adiante, isso não procede com relação aos Guarani nem ao sítio de São Miguel das Missões.

A metodologia do INRC é voltada à identificação e estudo, em um determinado território³², de expressões culturais praticadas e reiteradas ao longo do tempo (independentemente de suas transformações e atualizações), que hoje constituem referências de identidade e de memória para as comunidades que as mantêm vivas, para a região ou para o país. O INRC visa documentar os processos de criação, recriação e transmissão das expressões culturais e suas características. Visa também identificar eventuais dificuldades para sua permanência.

Entendemos que essa citação não reflete a quadro atual.

Conforme o Relatório, as expressões culturais a documentar dizem respeito a saberes, modos de fazer, manifestações artísticas, rituais, festas, edificações e

³⁰ Não é citado sobre o que se refere.

³¹ Até 2003, o IPHAN realizava, como ação regular, seis tipos de inventário relativos ao patrimônio material. Alguns continuam em uso, mas se entende hoje que devam ser realizados como suporte para a ação e não como procedimento permanente. Dentre os inventários importantes para a ação de preservação, destacam-se o Inventário Nacional de Bens Móveis e Integrados (fundamental para a prevenção de roubos em igrejas e outros imóveis) e o Inventário de Bens Imóveis em Sítios Urbanos Tombados (importante para o planejamento de ações nas cidades históricas).

³² Esse território delimitado pode ser um bairro, uma cidade, uma região geográfica culturalmente diferenciada, um estado, um centro histórico.

lugares onde ocorrem práticas culturais representativas de um grupo, de uma comunidade ou de uma região. A Figura 10 demonstra uma manifestação cultural em São Miguel das Missões, mas o Relatório não informa sobre a política de incentivos para que isso ocorra.



Figura 10 – Coral Mbyá-Guarani em São Miguel das Missões

Foto: Arquivo Superintendência do Rio Grande do Sul; PORTA 2012, p.211.

Cada inventário envolve pesquisa bibliográfica e de campo, entrevistas e depoimentos, documentação sonora e audiovisual. É realizado em três etapas sucessivas: levantamento preliminar, identificação e documentação. O trabalho de inventário das expressões culturais, além de seu valor como ação de documentação, guarda relação direta com a gestão da política de preservação do patrimônio imaterial. Os inventários realizados constituem a base de informação para a formulação das demais ações de preservação nesse campo. O conhecimento produzido através dos INRC auxilia a instrução dos processos de registro de bens imateriais, fornece conteúdo para ações de promoção e orienta as ações de fomento do Programa Nacional do Patrimônio Imaterial.

O IPHAN disponibiliza a metodologia do Inventário Nacional de Referências Culturais (INRC) para ser executada por instituições públicas e privadas, o que envolve assinatura de termo de uso e responsabilidade, treinamento de equipes, acompanhamento do trabalho, compartilhamento do conhecimento produzido e a possibilidade de construir ações conjuntas de preservação. Dessa forma, busca ampliar o mapeamento das expressões culturais do país.

Não se pretende desmerecer regiões do Brasil participantes de sua história, mas considerar, como citado abaixo, que as prioridades geográficas estão voltadas para as regiões Norte e Centro-Oeste em razão da escassez de conhecimento sobre seu patrimônio cultural e para as comunidades tradicionais, por historicamente terem

estado apartadas das políticas de preservação (PORTA, 2012, p.45) é, no mínimo, estranho.

A aplicação do INRC também se organiza por recortes temáticos e geográficos, com atenção especial para expressões culturais em risco de desaparecimento, expressões presentes em áreas tombadas ou protegidas pela política de preservação, expressões presentes em áreas de multiculturalismo³³, técnicas artesanais recorrentes no território brasileiro (com suas especificidades locais), sistemas agrícolas e alimentares (como os ligados ao uso do milho, do feijão e da mandioca) e expressões musicais. Atualmente, as prioridades geográficas estão voltadas para as regiões Norte e Centro-Oeste, em razão da escassez de conhecimento sobre seu patrimônio cultural, e para as comunidades tradicionais, por historicamente terem estado apartadas das políticas de preservação.

Os inventários estão sendo realizados em parceria com instituições experientes na documentação linguística e se referem a línguas indígenas (contemplando populações de baixa, média e alta densidade populacional), línguas de imigração, línguas de comunidades afro-brasileiras e língua de sinais. Outra ação foi a inclusão do quesito “língua falada em casa” no Censo Demográfico de 2010. Embora aplicado somente às pessoas que se declaram indígenas, fornecerá dados importantes para começar o dimensionamento e o georreferenciamento da diversidade linguística do país.

Assim como os processos de tombamento, os processos de registro de bens imateriais são documentos extremamente interessantes. Merece destaque a iniciativa do IPHAN de publicá-los em livro e disponibilizá-los em meio digital em seu portal, facilitando o acesso público a seu conteúdo. Dos 22 bens registrados, nove já tiveram seus dossiês publicados. Todos eles incluem CD multimídia com a documentação sonora e audiovisual produzida para instrução do processo (PORTA, 2012).

Em 2012 estavam em andamento os seguintes processos de registro, como demonstra o Quadro 2, em que se percebe a inclusão do sítio de São Miguel Arcanjo:

³³ Como o bairro do Bom Retiro, na cidade de São Paulo, e a região do Alto Rio Negro.

Quadro 2 – Processos de registro de Patrimônio Imaterial em 2012

Região Norte	Carimbó (PA) Festa de São Sebastião de Cachoeira do Arari, na Ilha de Marajó (PA)
Região Centro-Oeste	Ofício de raizeiras e raizeiros no Cerrado (DF) Modo de fazer bonecas dos Karajá (GO e TO)
Região Nordeste	Teatro popular de bonecos do Nordeste (PE, PB, RN, CE, DF) Renda Singeleza (AL) Festa de Nosso Senhor do Bonfim (BA) Complexo Cultural do Bumba Meu Boi (MA) Feira Central de Campina Grande (PB) Caboclinhos (PE) Cavalo-marinho (PE) Maracatu Nação e Maracatu Rural (PE) Modo de fazer Cajuína (PI) Arte santeira (PI)
Região Sudeste	Congada (MG) Festa do Divino Espírito Santo da cidade de Paraty (RJ) Festa de São Benedito de Aparecida (SP)
Região Sul	Fandango caiçara (PR e SP) Sítio de São Miguel Arcanjo: Tava Miri dos povos Mbyá-Guarani (RS)

Fonte: PORTA 2012, p.55.

Conforme o Relatório 2000-2010 do IPHAN,

[...] a chancela visa valorizar e promover lugares em que a interação do homem com a natureza criou formas singulares de viver, de trabalhar e de se expressar que permanecem vivas e que, por sua relevância para a formação de identidades e para a compreensão dos processos de ocupação humana no território, devem ser consideradas patrimônio do país. A chancela é um instrumento de proteção que trabalha associadamente patrimônio material, patrimônio imaterial e patrimônio natural (PORTA, 2012, p.56).

O Relatório também informa que em 2006 o Brasil atuou na criação do Centro Regional para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial da América Latina (CRESPIAL) em Cuzco, integrando seu Conselho de Administração e seu Comitê Executivo. Apresentou a proposta de expandir o projeto Valorização do Mundo Cultural Mbyá-Guarani aos países que contam com expressivas comunidades Guarani, como Argentina, Paraguai e Bolívia. O projeto tem como objetivo promover o reconhecimento da centralidade da presença indígena na experiência histórica missioneira e apoiar os Guarani que hoje habitam a região, buscando a melhoria das condições para a manutenção de seu modo de vida. O projeto contempla as dimensões material, imaterial e paisagística. As antigas Missões são referências culturais importantes para as várias comunidades Mbyá-Guarani que habitam a região. O projeto foi iniciado em 2004, com a realização do *Inventário Nacional de Referências Culturais da Comunidade Mbyá-Guarani em São Miguel Arcanjo*, e prosseguiu com a criação do Parque Histórico Nacional das Missões, que abrange

os quatro sítios brasileiros tombados: São Miguel Arcanjo, São João Batista, São Lourenço Mártir e São Nicolau (PORTA 2012, p.112).

Associada à informação acima citada, o IPHAN afirma que dentre seus principais avanços de atividades nos últimos 10 anos, também integra o trabalho de Mapeamento Cultural do Universo Mbyá-Guarani (PORTA 2012, p.206).

O Relatório também informa

[...] que muitos bens tombados testemunham experiências de interação entre diferentes culturas, como as Missões Jesuítico-Guarani, cujos trinta povos formaram uma unidade territorial durante mais de 150 anos e que, em decorrência dos tratados de fronteira, foram divididos entre Argentina, Brasil, Uruguai e Paraguai. No território brasileiro permaneceram os Sete Povos das Missões. Sobre três desses antigos povos cresceram cidades; os quatro remanescentes foram tombados: São João Batista (município de Entre-Ijuís), São Lourenço Mártir (município de São Luiz Gonzaga), São Nicolau e São Miguel Arcanjo (município de São Miguel das Missões), sendo este último Patrimônio da Humanidade. A região das missões jesuíticas vem recebendo grandes investimentos nos últimos anos (PORTA, 2012, p.211).

Em razão da expressiva presença dos Mbyá-Guarani em São Miguel das Missões, foi iniciado o INRC que, durante mais de três anos, documentou suas referências culturais, seu modo de vida e sua relação com as ruínas da antiga missão jesuítica, conhecida por eles como Tava Miri ou '*sagrada aldeia de pedra*'. Um dos resultados desse trabalho é o esforço de garantir o livre trânsito pelo território, demandado pelas comunidades como prioridade, e a ocupação de áreas remanescentes com matas nativas. Também foram realizadas ações pontuais, como o projeto Vídeo nas Aldeias, que capacitou jovens Mbyá na linguagem audiovisual, promovendo a valorização das comunidades por meio da sua autorrepresentação. O vídeo produzido (Duas aldeias, duas caminhadas) foi exibido, em 2009, no Festival de Filmes Indígenas do Museu do Índio Americano em Nova York (PORTA, 2012, p.212).

O Inventário Nacional de Referências Culturais (INRC) dos Guarani foi estendido a todos os estados brasileiros em que vivem povos dessa cultura. Também está em curso a discussão de um projeto conjunto de inventário do universo cultural Guarani envolvendo Brasil, Argentina, Bolívia e Paraguai.

As ações voltadas ao patrimônio imaterial tiveram resultados expressivos ao contemplar dois grupos formadores da identidade do estado, que tradicionalmente

foram excluídos da política de preservação: as populações negras e indígenas. Essa inclusão foi um marco nas políticas de preservação e vem se ampliando. Os trabalhos realizados contribuíram para o reconhecimento da diversidade cultural do estado e ajudam a desmontar o senso comum de que no Rio Grande do Sul só vivem descendentes de europeus.

As principais obras de restauração realizadas pelo IPHAN nos últimos anos incluíram as sedes do IPHAN em Porto Alegre e em Antônio Prado, que foram restauradas, e a sede em São Miguel das Missões, que foi transferida para uma edificação mais ampla. Nas missões também foram incrementados os trabalhos de consolidação das ruínas de São João Batista, São Lourenço e São Nicolau, bem como introduzidas passarelas para facilitar a socialização desses sítios.

Três publicações vieram reforçar essa orientação e tiveram muita receptividade, o que demonstra a demanda social pelos temas que buscam superar os processos de exclusão social: (1) O Negro no RS; (2) Lanceiros negros: histórias, memórias e identidades no sul do Brasil; e (3) Tava Miri São Miguel Arcanjo, sagrada aldeia de pedra: os Mbyá-Guarani nas Missões.

O Rio Grande do Sul é um dos estados que tem feito uso expressivo do PRONAC para a preservação de seu patrimônio cultural. Ao longo da década 2001-2010 foram realizados projetos que beneficiaram 92 bens culturais em 39 cidades, sendo 26 dos bens beneficiados localizados na capital.

No que se refere a parcerias internacionais, desde os anos 1980 a UNESCO é parceira nas Missões Jesuítico-Guarani de São Miguel Arcanjo, fomentando um programa de ações conjuntas entre Brasil, Argentina, Paraguai e Uruguai. O *World Monuments Fund* também apoiou esse programa. O Instituto Andaluz do Patrimônio Histórico é parceiro nas missões e propiciou o apoio da *Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo* (AECID) nas ações relativas aos M'Byá Guarani. O Instituto Ítalo-latino-americano, ligado ao Ministério das Relações Exteriores da Itália, já realizou diversas oficinas de capacitação em temas como turismo cultural e restauração de madeira e de ornatos. Em 2000 foram restauradas dez estátuas missioneiras em São Miguel das Missões. Em 2007 foi implementada a aquisição de imóveis localizados no interior do Sítio Arqueológico de São Miguel Arcanjo, bem como a reestruturação do acesso. No mesmo ano, foi implantado o Parque Nacional das Missões (nova denominação). Quanto à preservação de acervos arquivísticos e bibliográficos previstos para o período 2000-2009, em 2008

foi organizado o arquivo do Escritório Técnico do IPHAN em São Miguel das Missões.

Há projetos também incluídos no Programa de Aceleração do Crescimento (PAC) do governo federal quanto a algumas cidades históricas. No caso de São Miguel Arcanjo, as atividades constantes do Quadro 3 estavam previstas a partir de 2009, mas o Relatório não informa se foram efetivadas:

Quadro 3 – Projetos incluídos no Programa de Aceleração do Crescimento (PAC) de São Miguel Arcanjo (2009-2010)

São Miguel das Missões	Conservação dos bens culturais relacionados ao Parque Histórico Nacional das Missões: 4 sítios arqueológicos e remanescentes das reduções jesuítico-guarani de São João Batista, São Lourenço, São Miguel Arcanjo e São Nicolau
	Continuação da instrução do processo de Registro da Tava Miri São Miguel Arcanjo como 'lugar'
	Escavação arqueológica em São Miguel das Missões
	Guia da Paisagem Cultural das Missões: inventário de avaliação e caracterização da Paisagem Cultural, que subsidiará a elaboração do Plano de Gestão do Patrimônio Cultural e Natural dos 26 municípios que compreendem a região e o Parque Histórico
	Requalificação urbanística do entorno do Sítio Arqueológico de São Miguel Arcanjo: elaboração de projetos paisagísticos e complementares de infraestrutura urbana e elaboração de projeto paisagístico para a Praça do Albergue

Fonte: PORTA 2012, p.260.

Quanto ao Programa Nacional de Patrimônio Imaterial, os projetos apoiados no período 2005-2010 incluíram quatro relacionados aos Guarani. O Quadro 4 apresenta o ano, o nome do projeto e a entidade proponente:

Quadro 4 – Projetos do Programa Nacional de Patrimônio Imaterial 2005-2010

Ano	Projeto	Proponente
2007	Salvaguarda do patrimônio musical indígena: registro etnográfico multimídia da cultura musical nas comunidades	Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, RS
	Kanhgág Venh Kôgan Mré Venh Grén: pintura e dança Kaingang	Fundação Regional Integrada, Santo Ângelo, RS
	Yvy Rupa - a descoberta do Brasil que ainda não houve: visões guarani da história do Brasil	Associação de Pais e Mestres da EMEF Desembargador Amorim Lima, São Paulo
2010	Eg Rá – nossas marcas	Instituto Indígena Brasileiro para Propriedade Intelectual, Brasília, DF

Fonte: PORTA 2012, p.267 e 269.

Ressalta-se que **não consta a memória dos indígenas de São Miguel das Missões nos bens registrados como Patrimônio Cultural Imaterial no período 2002-2010 do IPHAN**. Esta informação foi retirada da lista fornecida pelo órgão, constante às páginas 236 do Relatório.

Quanto aos bens incluídos na lista do Patrimônio Cultural Imaterial da Humanidade, não há menção aos Guarani. São citados as 'Expressões orais e

gráficas dos Wajãpi’, do Amapá, e o ‘Samba de Roda do Recôncavo Baiano’, Bahia, ambos em 2008 (PORTA 2012, p.30).

3.3 Museus e Parques

Neste item deseja-se refletir sobre as noções de museus e parques, também pelo que consta nos folhetos turísticos sobre as Missões Jesuíticas patrocinados pelo Instituto Brasileiro de Museus (IBRAM), Ministério da Cultura (Figura 11):



Figura 11– Museu das Missões

Fonte: Folheto turístico, Instituto Brasileiro de Museus IBRAM, Ministério da Cultura

Esse ‘museu processo’ divulga ‘preservar o patrimônio cultural e natural relacionado às Reduções Jesuíticas dos Guarani’. Como se verá adiante, os Guarani não são ressaltados.

Segundo Morin (1999, p. 29), “nossa necessidade histórica é a de encontrar um método que detecte e não que oculte as ligações, as articulações, as solidariedades, as implicações, as imbricações, as interdependências, as complexidades”. Assim, um museu seria “um espaço e um campo para reflexões sobre a temporalidade, a subjetividade, a identidade e a alteridade” (HUYSSSEN,

1996, p. 226), porque “o tripé que define o museu é conservar, expor e educar” (AQUINO, 2007, p.58). Nessa perspectiva, os museus são referências para a compreensão da trajetória humana e, ao apresentar suas coleções, dão a perceber as bases ideológicas ali postas (REDDIG; LEITE, 2007).

3.3.1 Museus

De acordo com o Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa, a palavra museu data do XVI e tem como etimologia “gr. mouseïon, ou 'templo das Musas, lugar onde as Musas residem; p.ext., lugar no qual se exercita a poesia; escola', através do lat. muséum,i , templo das Musas; museu, biblioteca; academia”.

Já no Michaelis Moderno Dicionário da Língua Portuguesa, a palavra museu aparece da seguinte forma:

mu.seu sm (gr mouseïon) 1 Coleção de objetos de arte, cultura, ciências naturais, etnologia, história, técnica etc. 2 Lugar destinado ao estudo e principalmente à reunião desses objetos. 3 Casa que contém muitas obras de arte. 4 Reunião de musas. M. científico: aquele que se destina a documentar as conquistas da ciência e da tecnologia. M. de Belas-Artes: museu de obras de pintura, escultura e gravura. M. histórico: lugar onde estão expostos objetos de arte referentes à História e que recompõem uma série de fatos.

Para o Ministério da Cultura (MinC), museus são lugares destinados à preservação do presente e do passado, já que permitem a criação e o diálogo entre o arcaico e o novo, o político e o cultural, o singular e o universal. Considerando tal definição, o MinC estimulou a elaboração da Política Nacional de Museus, a partir do Departamento de Museus e Centros Culturais do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (DEMU/IPHAN) que, na atualidade, administra os recursos financeiros destinados aos museus de todo o país. “Os museus abrigam o que fomos e o que somos. E inspiram o que seremos” (NASCIMENTO JÚNIOR; CHAGAS, 2007, p.10).

Aprimorando o conceito, tem-se que os museus são “arenas privilegiadas que apresentam imagens de *nós mesmos e dos outros*. Assim, as exposições museológicas podem constituir-se em desafios para pensar os contrastes entre o que se sabe e o que é preciso aprender sobre o *outro*” (KARSTEN; BONIN, 2007, p.124).

Atualmente, o Ministério da Cultura (MinC) tem atribuído prioridade na revitalização dos museus no Brasil, destinando investimentos para a preservação de acervos e prédios tombados, a modernização tecnológica, o estímulo ao uso pela população e a criação de novos espaços. Tal movimento ressalta a preocupação de se preservar a tradição e os elementos que marcam a construção da cultura brasileira, uma vez que “os museus de pedra e cal e os museus virtuais são baús abertos da memória afetiva da sociedade, da subjetividade coletiva do país” (NASCIMENTO JÚNIOR; CHAGAS, 2007, p.9).

Esse entendimento faz lembrar Foucault na Conferência no Círculo de Estudos Arquitetônicos, em 14 de março de 1967, para quem a ideia de constituir um lugar de todos os tempos que esteja ele próprio fora do tempo,

[...] e inacessível à sua agressão, o projeto de organizar uma espécie de acumulação perpétua e infinita do tempo em um lugar que não mudaria, pois bem, tudo isso pertence à nossa modernidade. O museu e a biblioteca são heterotopias próprias à cultura ocidental do século XIX (FOUCAULT, 2010, p.419).

Contudo, pode-se questionar o que significa uma heterotopia para Foucault. Ele próprio a define como tendo “o poder de justapor em um só lugar real vários espaços, vários posicionamentos que são, em si próprios, incompatíveis” (FOUCAULT, 2010, p.418).

No documento referente à Política Nacional de Museu (NASCIMENTO JÚNIOR; CHAGAS, 2007, p.35), os museus são entendidos “não apenas casas que conservam e preservam vestígios e sobejos do passado; também são fontes de sonho e de criatividade e pontes que nos conectam com o futuro – um futuro que muitas vezes desperta no passado”. Nota-se que o conceito se torna mais ampliado, em que os espaços são destinados não apenas à exposição e abrigo do acervo, mas também teriam como função interligar o passado e o presente permitindo à sociedade conhecer, criar e recriar suas memórias e identidade a partir do reconhecimento das raízes culturais.

Para garantir que os museus pudessem desempenhar seu papel social, conforme direciona a Política Nacional de Museus, em 2009 foi criada a Lei 11.904 (BRASIL, 2009). Em seu texto, os museus ganharam maior notoriedade, podendo ser relacionados aos espaços físicos ou virtuais, em lugares abertos ou fechados, cuja origem abrange qualquer natureza que seja de interesse da sociedade.

Museus são instituições sem fins lucrativos que conservam, investigam, comunicam, interpretam e expõem, para fins de preservação, estudo, pesquisa, educação, contemplação e turismo, conjuntos e coleções de valor histórico, artístico, científico, técnico ou de qualquer natureza cultural, abertas ao público da sociedade e de seu desenvolvimento (BRASIL, Lei 11.904/2009).

Pode-se perceber pela conceituação acima que Milton Santos (2006, p.215) está certo quando afirma que a relação do sujeito (neste caso o Estado) com o prático-inerte apenas tem incluído a relação com o espaço. O prático-inerte é uma expressão introduzida por Sartre para significar as cristalizações da experiência passada, do indivíduo e da sociedade, corporificadas em formas sociais e, também, em configurações espaciais e paisagens. Indo além do ensinamento de Sartre, podemos dizer que o espaço, pelas suas formas geográficas materiais, é a expressão mais acabada do prático-inerte.

Já o Instituto Brasileiro de Museus (IBRAM) considera diversamente os museus e os entende como “casas que guardam e apresentam sonhos, sentimentos, pensamentos e intuições que ganham corpo através de imagens, cores, sons e formas” por meio de aspectos cultural, social e educacional. São instituições que têm como função conectar mundos, tempos, culturas e pessoas diferentes a partir de imagens, cores, sons e formas diversas e de práticas em metamorfose.

Considerando as definições do Comitê Internacional de Museus (ICOM) e do Departamento de Museus e Centros Culturais do IPHAN é possível perceber que o conceito de museu passou por um processo de mudanças. Para o ICOM, em 1956, era considerado museu

[...] um estabelecimento de caráter permanente, administrado para interesse geral, com a finalidade de conservar, estudar, valorizar de diversas maneiras o conjunto de elementos de valor cultural: coleções de objetos artísticos, históricos, científicos e técnicos, jardins botânicos, zoológicos e aquários.

Já em 2001, a 20ª Assembleia Geral em Barcelona definiu museu como

[...] instituição permanente, sem fins lucrativos, a serviço da sociedade e do seu desenvolvimento, aberta ao público e que adquire, conserva, investiga, difunde e expõe os testemunhos materiais do homem e de seu entorno, para educação e deleite da sociedade.

Essa definição tornou abrangente a noção de museu incluído no conceito 'instituições', como os sítios e monumentos naturais, arqueológicos e etnográficos; os sítios e monumentos históricos de caráter museológico, que adquirem, conservam e difundem a prova material dos povos e de seu entorno; as instituições que conservam coleções e exibem exemplares vivos de vegetais e animais – como os jardins zoológicos, botânicos e aquários; os ministérios ou as administrações sem fins lucrativos, que realizem atividades de pesquisa, educação, formação, documentação e de outro tipo, relacionadas aos museus e à Museologia; os centros culturais e demais entidades que facilitem a conservação e a continuação e gestão de bens patrimoniais, materiais ou imateriais; e qualquer outra instituição que reúna algumas ou todas as características do museu, ou que ofereça aos museus e aos profissionais de museus os meios para realizar pesquisas nos campos da Museologia, da Educação ou da Formação (IBRAM, 2009).

Para o Departamento de Museus e Centros Culturais (DEMU/IPHAN/MinC), museu é uma instituição com personalidade jurídica própria ou vinculada a outra instituição com personalidade jurídica, aberta ao público, a serviço da sociedade e de seu desenvolvimento, que está em trabalho permanente com o patrimônio cultural, em suas diversas manifestações, seja através da presença de acervos e exposições que objetivam propiciar a ampliação do campo de possibilidades de construção identitária, a percepção crítica da realidade, a produção de conhecimentos e oportunidades de lazer, ou ainda o uso do patrimônio cultural como recurso educacional, turístico e de inclusão social. Além disso, o museu deve apresentar a vocação para a comunicação, a exposição, a documentação, a investigação, a interpretação e a preservação de bens culturais em suas diversas manifestações e possibilitar a democratização do acesso, uso e produção de bens culturais para a promoção da dignidade da pessoa humana. Dessa forma, o museu se constitui em espaços democráticos e diversificados de relação e mediação cultural, sejam eles físicos ou virtuais.

Defendemos a mesma percepção de Chagas (2006, p.30) sobre a Museologia que emerge das obras de Mário de Andrade³⁴, em que os museus são

³⁴ Mário de Andrade era um dos intelectuais do modernismo que manifestou grande interesse pelas questões de preservação e uso da herança cultural. Suas obras fazem referência a temas museológicos e seus projetos demonstravam a preocupação do poeta em relação à proteção do patrimônio histórico e artístico. A ele é atribuída a influência no estabelecimento do decreto-lei 25 de 30 de novembro de 1937, criado para organizar a proteção do patrimônio histórico no Brasil.

[...] instituições resultantes de um jogo dialético, já que abrigam aspectos contraditórios da realidade, como a lembrança e o esquecimento, a presença e a ausência, o som e o silêncio. Podem ainda ser percebidos como teatro do esquecimento ao passo que celebram e são concebidos como lugares de memória (grifo nosso).

Assim, deveriam ter como função o estímulo, a recepção crítica e a participação social, além de favorecer novas produções culturais. Pode-se dizer, também, como Chagas (2006), que qualquer instituição museal apresenta um discurso específico sobre a realidade, mas esse discurso não é natural, uma vez que está muito distante da ideia de espaço neutro e apolítico de celebração de vultos vitoriosos, constituindo-se a um só tempo lugar de memória e de poder.

Nos últimos anos, observa-se que o campo da Museologia vem ganhando espaço no mundo contemporâneo, bem como a ampliação do conceito de museu. Antes percebidos como depósitos que abrigavam coisas antigas, cuja compreensão se relacionava apenas aos intelectuais e acadêmicos, os museus tornaram-se espaços de interesse do ponto de vista sociocultural que favorecem diálogo, interpretação, reflexão e interação da sociedade com o conhecimento. Na concepção do MinC, os museus

[...] passaram a ser percebidos como práticas sociais complexas, que se desenvolvem no presente, para o presente e para o futuro, como centros (ou pontos) envolvidos com criação, comunicação, produção de conhecimentos e preservação de bens e manifestações culturais. Por tudo isso, o interesse político nesse território simbólico está em franca expansão. (NASCIMENTO JÚNIOR; CHAGAS, 2007, p.20).

Estes espaços são concebidos “como práticas e processos socioculturais colocados a serviço da sociedade” e suas ações têm “o objetivo de ampliar o campo das possibilidades de construção identitária e a percepção crítica acerca da realidade cultural brasileira” (NASCIMENTO JÚNIOR; CHAGAS, 2007, p.24).

Para Chagas (2006, p.112), a categoria museu era considerada por muitos autores das Ciências Humanas uma estrutura cristalizada que compreendia objetos e coleções em um prédio voltado para a atividade de conservação e exposição. No contexto atual a categoria vai além, pois permite múltiplas escritas das histórias dos homens e sempre apresenta uma nova possibilidade de leitura do passado, sendo, portanto, “espaços privilegiados de construção de memória, palco apropriado para a invenção e a teatralização de tradições”.

Contudo, como se viu na Política de Preservação do Patrimônio Cultural no Brasil, diretrizes, linhas de ação e resultados para o período 2000-2010, esse entendimento não procede, haja vista o sistemático apagamento dos indígenas.

Existe a possibilidade de interagir e fazer uso da implementação de recursos tecnológicos, bem como de investimentos em pesquisa na área de educação patrimonial para possibilitar maior notoriedade dos museus junto à sociedade de forma a estimular a visitação e leitura/interpretação não apenas do acervo disponível. Porém, tal situação é restrita.

A experiência museológica mais antiga no Brasil remete à implantação de um museu no parque do Palácio de Vrijburg em Pernambuco durante a dominação holandesa no século XVII, envolvendo um jardim botânico, um zoológico e um observatório astronômico. Na segunda metade do século XVIII, um museu de história natural – a Casa de Xavier dos Pássaros – foi implantado no Rio de Janeiro e prolongou-se até o início do século XIX. As duas experiências não perduraram no país, mas evidenciavam uma preocupação com a ação de se preservar (NASCIMENTO JÚNIOR; CHAGAS, 2007).

A partir do século XIX, outras experiências particulares que envolviam trabalhos de pesquisas e preservação do patrimônio foram percebidas, antecedendo os trabalhos dos institutos públicos e universidades. Contudo,

[...] somente após a chegada da família real portuguesa no Brasil é que a Museologia se enraizou na vida sociocultural brasileira, sendo criado o Museu Real em 1818, hoje Museu Nacional da Quinta da Boa Vista e, em 1816, a Escola Real de Ciências, Artes e Ofícios. O Museu Real, por exemplo, tinha como missão estimular o mundo científico e exaltar o amor próprio nacional. Na verdade, a necessidade de reproduzir características do mundo europeu, associada à construção ritual e simbólica da nação com a vinda da família real, para estabelecer procedimentos de fixação de memória – museu, construção de monumentos, projeto historiográfico da nação independente, datas cívicas (CHAGAS, 2006, p.41).

Na segunda metade do século XIX destacam-se a criação do Museu do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (1838), do Museu do Exército (1864), do Museu da Marinha (1868), do Museu Paranaense (1876) e do Museu Paulista (1895) que, além da preservação do patrimônio cultural, também desenvolviam atividades de pesquisa, comunicação patrimonial, formação e capacitação profissional. Estes museus, construídos após a Guerra do Paraguai, visavam constituir uma tradição e celebrar os heróis da nação a fim de povoar a memória da população com atos de

bravura, heroísmo e personagens ilustres (NASCIMENTO JÚNIOR; CHAGAS, 2007).

Neste ponto deve-se refletir sobre o momento brasileiro do século XIX, em que as relações estreitas entre o Estado, os museus e as classes privilegiadas no Brasil favoreciam o desenvolvimento de museus, mas estes se distanciavam da sociedade, de sua função social.

Muitos museus estão fisicamente localizados em edifícios que um dia tiveram serventia diretamente ligada às estruturas de poder com alta visibilidade, como o Museu da República e o Museu do Itamaraty (antigas sedes republicanas do poder executivo), o Museu Imperial e o Museu Nacional da Quinta da Boa Vista (antigas residências da família imperial), o Paço Imperial (antiga sede do poder executivo), o Museu Benjamim Constant (antiga residência do fundador da República), o Museu Casa de Casa de Rui Barbosa (antiga residência de um dos ministros da República), e o Museu Histórico Nacional (complexo arquitetônico que reúne prédios militares do período colonial: Forte de São Tiago, Arsenal de Guerra e Casa do Trem).

Ao mesmo tempo, como esclarece Hobsbawn (1990, p.159), “se houve um momento em que o princípio da nacionalidade do século XX triunfou, esse foi o final da Primeira Guerra Mundial, mesmo que isso não fosse previsível nem intencional”.

Mário de Andrade foi um expoente desse período, lutando intensamente por uma identidade nacional, e atribuía “à instituição museal um sentido inteiramente diverso daquele que estava em voga” (CHAVES, 2006, p.69): as ações de preservação do patrimônio cultural deveriam estar identificadas com o processo de alfabetização e os museus — enquanto agências privilegiadas de preservação — deveriam desenvolver funções educativas.

Essa perspectiva acima citada é importante no desenvolvimento deste trabalho, especialmente no que se refere ao Museu/Parque das Missões e o espírito que motivou sua criação. No próximo capítulo, quando é abordada a motivação para sua instituição, vai se perceber que a década de 1930 foi apenas a continuação do “jogo do caleidoscópio cultural que conforma a difusa noção de brasilidade” (CHAVES, 2006, p.71).

Com o fortalecimento do Estado, uma intensa criação de novos museus — privados, públicos e mistos — foi observada a partir da década de 1930 que se estendeu até a Era Vargas, consolidando a compreensão da importância dos museus e a profissionalização do campo da Museologia. Em âmbito mundial, após a

Segunda Guerra, a necessidade de se desenvolver práticas preservacionistas do patrimônio nacional e mundial culminou na criação do Conselho Internacional Museus, uma organização não governamental ligada à UNESCO. Mário Barata foi responsável pela criação da representação nacional do ICOM no Brasil, uma vez que egresso do Curso de Museu, participou diretamente da criação do ICOM em Paris (NASCIMENTO JÚNIOR; CHAGAS, 2007).

A partir dos anos 1940 e 1950, a Museologia se consolidou no Brasil, contando com a publicação de livros e a criação de museus, como os de Arte Moderna e do Índio, e eventos como o 1º Congresso Nacional de Museus (1956), o Seminário Regional da UNESCO sobre a Função Educativa dos Museus (1958) e a criação da Associação Brasileira de Museologistas, atual Associação Brasileira de Museologia, responsável pela realização de inúmeros fóruns, congressos, seminários, encontros e debates.

Após a década de 1960, diversos fóruns, congressos e seminários foram observados após a criação da Associação Brasileira de Museologia, o que tornou possível a organização de movimentos que em prol da regulamentação da profissão de museólogo, definida em 1984. Outras discussões foram promovidas a respeito dos museus não atendidos pela Política Cultural da Secretaria do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (SPHAN), sendo estes, portanto, contemplados pela Fundação Nacional Pró-Memória (FNPM), criada por Aloísio Magalhães no final da década de 1970. No contexto do FNPM foi criado o Programa Nacional de Museus em 1983 que desenvolvia projetos visando revitalizar os museus brasileiros. Já no final da década de 1980, surge o Sistema Nacional de Museus objetivando articular e apoiar financeiramente projetos museológicos, além da produção de documentos resultantes da reflexão em encontros internacionais sobre práticas museológicas e ações sobre o patrimônio. No início da década de 1990, o Instituto Brasileiro do Patrimônio Cultural, denominado posteriormente IPHAN, foi criado após a extinção da FNPM e da Secretaria do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, cuja estrutura deixara os museus abandonados por um período.

A trajetória dos museus no Brasil sinaliza dificuldades do entendimento da sua função e objetivo, bem como oscilações do contexto econômico e político no Brasil e no mundo. Paralelo à evolução dos museus observa-se também as mudanças da categoria 'patrimônio', uma vez que "museu e patrimônio podem ser considerados como campos complementares", sendo que a definição do primeiro

está ligada ao segundo. Contudo, ambas as categorias “constituem práticas sociais específicas, com trajetórias próprias, com mitos fundadores peculiares” (NASCIMENTO JÚNIOR; CHAGAS, 2007, p.19).

Antes percebidos como locais de interesse secundário do ponto de vista sociocultural, os museus ganharam maior notoriedade no contexto político cultural no cenário contemporâneo. A musealização se expandiu para além das paredes dos museus físicos, ampliando a imaginação museal, de forma que tudo aquilo que representa a corporificação de memórias torna-se passível ser musealizado. E neste sentido, de acordo com a Política Nacional de Museus (NASCIMENTO JÚNIOR; CHAGAS, 2007), vários elementos receberam e podem receber o olhar museológico, tais como: casas, fazendas, escolas, músicas, cemitérios, gestos, campos de concentração, sítios arqueológicos, jardins botânicos, festas populares, reservas biológicas entre outros.

Entretanto, o foco é apenas material e palpável, uma corporificação de memórias para ser musealizada.

A categoria museu, no entanto, deveria estar para além da ideia de um espaço que abriga coleção ou relíquias do passado, já que abrange ambientes públicos e privados, individuais e coletivos, concretos e virtuais, antigos e contemporâneos, que permitem o resgate da memória e a manutenção da identidade da população local, regional, nacional ou mundial.

Na visão de Michel Foucault, museus e bibliotecas são

[...] heterotopias nas quais o tempo não cessa de se acumular e de se encarapitar no cume de si mesmo, [...], criando outro espaço, outro espaço real, tão perfeito, tão meticuloso, tão bem-arrumado quanto o nosso é desorganizado, maldisposto e confuso. Isso seria a heterotopia não de ilusão, mas de compensação, e me pergunto se não foi um pouquinho dessa maneira que funcionaram certas colônias (FOUCAULT, 2010, p.419-420).

Como exemplo, podem ser citados os museus de antropologia que, durante muito tempo, foram concebidos à imagem de outros estabelecimentos do mesmo tipo, isto é, como um conjunto de galerias em que se conservam objetos: coisas, documentos inertes e de algum modo fossilizados atrás de suas vitrinas, completamente destacados das sociedades que os produziram, o único laço entre estas e aqueles, sendo constituído por missões intermitentes enviadas ao campo para reunir coleções, testemunhas mudas de gênero de vida, ao mesmo tempo

estranhas ao visitante e para ele inacessíveis (LÉVI-STRAUSS, 1986, citado por KERSTEN; BONIN, 2007, p.117).

Para Huyssen (1996, p.225), fundamentalmente dialético,

[...] o museu serve tanto como uma câmara mortuária do passado – com tudo que acarreta em termos de decadência, erosão e esquecimento –, quanto como um lugar de possíveis ressurreições, embora mediadas e contaminadas pelos olhos do espectador.

Ressalta-se que essas ‘possíveis ressurreições’ não têm sido registradas no Museu das Missões no que se refere aos Guarani.

Segundo Scheiner (1998, p. 161), o museu tradicional seria um

[...] espaço, edifício ou conjunto arquitetônico/espacial arbitrariamente selecionado, delimitado e preparado para receber coleções de testemunhos materiais recolhidas do mundo. No espaço do museu tradicional, tais coleções são pesquisadas, documentadas, conservadas, interpretadas e exibidas por especialistas – tendo como público-alvo a sociedade. A base conceitual do museu tradicional é o objeto, aqui visto como documento.

Outra ideia vem de Aquino (2007, p.52): “o modelo do museu tradicional está assentado sobre a coleção. Uma síntese da caracterização de seu paradigma clássico pode ser lida da seguinte forma: museu = edifício + coleção + público”. Efetivamente, como se viu no Relatório do Ministério da Cultura (PORTA, 2012), tem sido incentivada a recuperação de estátuas missionárias, mas quem as esculpiu não são sequer lembrados.

Por este motivo, Magaly Cabral (1997, p.19) afirma que “o museu raramente guarda a farda de um operário. [...] Decorre daí outro poder que o museu possui: o de comunicar aos seus visitantes o poder de uma determinada classe social, de uma etnia ou de uma geração”, mas dele não faz uso.

Os museus tradicionais, por sua estrutura e seu funcionamento, “denunciam sua verdadeira função, que consiste em fortalecer o sentimento, em uns, da filiação, e, nos outros, da exclusão [do mundo europeu, civilizado, culto]” (BOURDIEU; DARBEL, 2003, p.168).

Coleções representam muitas vezes o imaginário local, a história, os mitos, a identidade. Coletar relaciona-se ao desejo de conservar os próprios tesouros ou de passá-los à guarda do poder público na esperança de vê-los conservados (LEITE, 2007).

De acordo com Benjamin (1984, p. 100), o ato de colecionar é também uma atitude

[...] diante da vida e das coisas. A verdadeira paixão do colecionador, com muita frequência ignorada, é sempre anarquista, destrutiva. Pois esta é a sua dialética: vincular à fidelidade pelo objeto, pelo único, pelo elemento oculto nele, o protesto subversivo e inflexível contra o típico, contra o classificável. [...] ao colecionador, o mundo está presente em cada um de seus objetos; e mais ainda, de maneira ordenada [...]. Colecionadores são fisionômicos do mundo das coisas.

Logo, entender e 'ler' os museus – com suas coleções e articulações capazes de representar a identidade e de fazer encontrar traços da cultura brasileira – contribui para a identificação, como sujeitos desta e nesta história, ajuda a compreender o passado, a situar todos no presente e a pensar no futuro. Bachelard (1978, p. 252) enfatiza esta questão ao afirmar que “no cofre, estão coisas inesquecíveis; inesquecíveis para nós, mas também para aqueles a quem daremos os nossos tesouros. O passado, o presente, um futuro nele se condensam. E, assim, o cofre é a memória do imemorial”.

Mas que objetos são selecionados para pertencer a esses cofres/baús que são os museus? Costa (1994, p. 44) assinala que

[...] o que possibilita um objeto deixar sua função utilitária, ser resguardado do perecimento e da deterioração, passar a constituir parte de uma coleção particular e, finalmente, se transformar em patrimônio público e memória coletiva é sua função simbólica, sua capacidade de portar significados e constituir identidade.

Portanto, o objeto da coleção tem uma natureza simbólica, que o torna perene às transformações históricas. São as narrativas históricas que constroem o passado de diversas maneiras. E, nessas narrativas, os museus apresentam uma singularidade importante, a presença dos objetos.

Conforme Kramer (1998, p. 205),

[...] ao caminhar num museu – numa galeria de torsos, ou de outros objetos quaisquer –, o que vemos em cada peça, em cada quadro, em cada obra guardada ali é história condensada, que aglutina contradições, diz e cala, valoriza e omite, conta.

O contato com esses objetos facilita o acesso do povo aos museus, entendendo-os como lugares de cultura. Dessa forma, percebemos que os museus

e suas exposições podem ser lugares de encontro de gerações, trocas, memórias, identidades, culturas, etnias, gêneros, grupos sociais, políticos, enfim, lugares de reconhecer e conhecer o outro, lugares de encantamento, de poesia e de conhecimento – portanto, lugares onde identidades culturais podem ser identificadas e reconhecidas, onde a produção da diferença se evidencia sem que o “outro” seja o diferente. Esses lugares não guardam apenas um conjunto de elementos de valor cultural, mas resultados da relação do homem com o seu espaço-tempo.

Nessa perspectiva, Maria Isabel Leite (2005, p. 37) sinaliza a importância de se compreender o espaço museal como “um fórum, um espaço de encontro, um espaço de debate – um espaço em que as coisas se produzem, e não apenas o já produzido é comunicado”.

Baseada em Chagas, Leite (2006, p.75) também afirma que “os museus não apenas exercem o papel da guarda, mas têm vocação para investigar, documentar e comunicar-se”. Enfatiza, ainda, que os museus são “espaços de produção de conhecimento e oportunidades de lazer” e que “seus acervos e exposições favorecem a construção social da memória e a percepção crítica da sociedade”.

Assim, se o museu sempre apresenta um discurso (ideológico), sua comunicação se efetiva por meio dos objetos (códigos) musealizados. As ‘palavras’ desse discurso são os próprios objetos. O sujeito, histórico, social e cultural, precisará deter-se criticamente para, a partir de sua constituição, decodificar e problematizar esse objeto/discurso. Diferentes sujeitos, diferente público contemplador. Então, estar aberto às mudanças e ao público parece ser inevitável à sobrevivência dos museus, com sua diversidade de coleções e exposições (LEITE, 2007).

Continuando, Leite (2007) questiona: os museus estarão favorecendo a constituição das identidades culturais plurais e multifacetadas, respeitando e privilegiando a diversidade de modos de ser, pensar e agir?

“O museu deve ser um simples abrigo para as peças”, como afirmava Lucio Costa (PESSOA, 2004, p.39). Talvez ele pensasse em 1937, como Bittencourt, em 2010, de que recriar espaços de arquitetura e urbanismo antigos diante de temas que envolvem patrimônio histórico, restauro e sítios arqueológicos não fosse tarefa fácil. Como se verá adiante, Lucio Costa (1995, p.18) recolheu

[...] a um pequeno museu local as peças que, sobrevivendo à catástrofe, por assim dizer, ‘deram à praia’: capitéis, cartelas partidas, ainda com o IHS, os três cravos e a cruz, imagens mutiladas e já sem cor, - peças cuja vista nos deixa uma impressão penosa e certo mal-estar, como se realmente estivéssemos diante dos destroços de um naufrágio.

A variedade de museus, que foram criados sob a perspectiva da diversidade de memórias, gerou uma enorme tipologia de instituições, de difícil classificação no espaço territorializado, a tal ponto que se podem presenciar discussões sobre o que diferencia um museu etnográfico de um museu de arte, ou sobre a pertinência ou não de existirem museus temáticos, entre tantas outras (GOUVEIA; DOBEDEI, 2007).

Geralmente, as tipologias dos museus são definidas de acordo com a especificidade de seu acervo, tanto em relação à sua própria história institucional como aos seus objetivos de construção de memória e identidade. Isso significa que um museu de história nacional, por exemplo, possui um acervo representativo da história da nação e nas suas ações, sobretudo, nas exposições, seu discurso corrobora essa lógica. Outro bom exemplo são os museus de cidade, cujo acervo pode ser explorado na perspectiva das narrativas históricas nacionais, mas que prioritariamente volta-se à construção da memória da cidade onde ele se localiza. Por isso, apesar de parecer óbvia, a definição da tipologia de uma instituição pode ser bastante difícil, sobretudo na contemporaneidade, isto porque, para além das nomenclaturas já conhecidas, o alargamento da categoria de patrimônio – matéria de todo museu – permite que pensemos hoje em museus virtuais ou museus virtualizados – termos com significados bastante diferentes (GOUVEIA, DOBEDEI, 2007).

Na verdade, há três grandes fatores de dinâmica, todos ligados à evolução global da instituição museu (MOREIRA, 2007):

- i) a evolução de museu passivo para museu proativo;
- ii) a evolução de museu organizador de exposições (permanentes e, mais tarde, também temporárias) para uma instituição que oferece um conjunto alargado de serviços, de diversificação das formas de interação museu/população; e
- iii) a evolução da instituição museu de um serviço central para um serviço disperso, ou seja, a passagem da formatação única “grande museu” localizada no topo da hierarquia urbana, para extensas formatações dispersas pelo território.

Esses três fatores de dinâmica contribuíram para que se produzissem alterações significativas ao nível das funções atribuíveis à instituição museu, fato que, entre outros domínios, teve reflexos importantes em dois níveis fundamentais:

i) a desconstrução do paradigma dominante de museu e dos seus préstimos sociais motivada, numa primeira fase, pelas críticas e posicionamentos oriundos dos novos modelos e formatações museológicas emergentes (exo-desconstrução) e, numa segunda fase, por um esforço de adaptação às novas realidades de contextualização das instituições museológicas dominantes (auto-desconstrução);

ii) a reconstrução multivariada e multifacetada de novos paradigmas adaptados não só aos novos contextos de inserção (nacional, regional e local), mas também às novas exigências, valores e necessidades do público potencial.

Assim, em termos práticos, assiste-se a uma mudança no contexto museológico caracterizada pelo surgimento de um conjunto ampliado de museus com novas preocupações e novas formas de intervenção pela emergência de novas atitudes ao nível dos grandes museus clássicos de referência (MOREIRA, 2007).

Nesse sentido, pode-se citar o atual Museu Sacaca em Macapá, capital do Amapá, que foi inaugurado sob a denominação de Museu do Instituto de Pesquisas Científicas e Tecnológicas do Estado do Amapá (IEPA) em 10 de abril de 1997. Em 1999 o museu foi rebatizado como "Museu Sacaca de Desenvolvimento Sustentável" em homenagem a Raimundo dos Santos Souza (1926-1999), vulgo 'Sacaca', curandeiro local de grande importância para a difusão da medicina natural junto à população amapaense. Em 2002, após a criação de um novo estatuto, o museu foi reinaugurado com o nome atual: Centro de Pesquisas Museológicas Museu Sacaca.

O projeto museológico do Sacaca recebeu especial atenção em 2000 com a contratação da museóloga Maria Célia T. Moura Santos, que teve o cuidado de discutir com a equipe envolvida os referenciais teóricos que nortearam todas as ações do Museu, em proposta descentralizada, reconhecendo no patrimônio cultural um instrumento de educação e desenvolvimento social. Portanto,

[...] as questões relativas à democratização do conhecimento e ao papel social do museu estão intrinsecamente relacionadas com a nossa postura diante do mundo, como pesquisadores e educadores, e ao reconhecimento da história como possibilidade, e não como determinação (SANTOS, 2000, p. 48).

A proposta era que o museu proporcionasse ao visitante a oportunidade de vivenciar a realidade das comunidades tradicionais da Amazônia, conhecer o modo de vida da região e as experiências de sustentabilidade dessas comunidades, em um espaço agradável de visitar. Em 20 mil metros quadrados é possível conhecer réplicas de habitações das etnias Palikur e Waiãpi, a casa da farinha Karipuna, a casa dos ribeirinhos, dos castanheiros e o orquidário, além da representação da ocupação dos rios e igarapés da região por meio do barco Regatão Índia do Brasil.

Para Bachelard (2003), a casa é um dos maiores poderes de integração para os pensamentos, as lembranças e os sonhos do homem. Nessa integração

[...] o princípio que faz a ligação é o devaneio. O passado, o presente e o futuro dão à casa dinamismos diferentes, dinamismos que frequentemente intervêm, às vezes se opondo, às vezes estimulando-se um ao outro. A casa, na vida do homem, afasta contingências, multiplica seus conselhos de continuidade. Sem ela, o homem seria disperso. Ela mantém o homem através das tempestades do céu e das tempestades da vida. Ela é corpo e alma. É o primeiro mundo do ser humano (BACHELARD, 2003, p. 201).

Para os indígenas, suas construções representam um abrigo dos deuses, onde existe grande proteção representando, dessa forma, melhor qualidade de vida. A casa é resultante do ambiente em que se insere, através da tradução cultural do modo de estar neste ambiente: sua materialização é decorrente dos materiais locais, trabalhados segundo as técnicas que dominam os construtores que unem forças para viabilizá-la, atendendo preceitos culturais que fortalecem as tradições (ZANIN, 2009).

Finalizando este item, lança-se mão do conceito de 'lugar de memória' criado pelo historiador Pierre Nora (entre 1984 e 1992) quando teve diante de si o desafio de refletir sobre as mudanças cada vez mais acentuadas na relação da sociedade contemporânea francesa com o passado. Nora escreveu num momento em que os franceses preparavam-se para comemorar os 200 anos de sua Revolução e tinham diante de si questões que apontavam para a revisão do processo de construção da identidade nacional frente aos novos desafios de um mundo globalizado, no qual as identidades nacionais e locais estavam profundamente "ameaçadas" pelo multiculturalismo e por uma economia muito além das fronteiras, cuja expressão mais concreta estava na proposta de unificação dos países da Europa por meio da União Europeia (VIEIRA, 2009).

Este desenho conjuntural exigia um olhar para si, criando as condições para o surgimento do conceito 'lugar de memória', que ganhou rapidamente a atenção de estudiosos dos mais diversos países, transpondo fronteiras políticas e ideológicas.

Assim, se a noção de lugar de memória surge num contexto histórico e nacional, sua percepção revela que

[...] os problemas nela expostos estão enraizados nos mais diversos níveis da sociedade e do espaço e podem ser transplantados, como reflexão, para as realidades locais e regionais. Os dilemas trazidos pela problematização da memória e da história, da relação do eterno presente com o passado e o futuro, da mesma forma estão globalizados (VIEIRA, 2009, p.156).

Do texto de Pierre Nora, pode-se depreender que os lugares de memória surgem a partir da inexistência de meios de memória, da necessidade de ancoragem de uma memória encarnada. Conforme Nora (1993, p.13, citado por VIEIRA, 2009, p.156), lugares de memória são, antes de tudo, restos.

A forma extrema onde subsiste uma consciência comemorativa numa história que a chama, porque ela ignora. É a desritualização de nosso mundo que faz aparecer a noção. O que secreta veste, estabelece, constrói, decreta, mantém pelo artifício e pela vontade uma coletividade fundamentalmente envolvida em sua transformação e sua renovação (NORA, 1993, p.13).

Continuando, o autor afirma que os lugares de memória

[...] nascem e vivem do sentimento de que não há memória espontânea, que é preciso criar arquivos, é preciso manter aniversários, organizar celebrações, pronunciar elogios fúnebres, notariar atas, porque essas operações não são naturais. [...] Sem vigilância comemorativa, a história depressa os varreria (NORA, 1993, p. 13) (grifo nosso).

O texto de Pierre Nora atribui aos lugares de memória os efeitos material, simbólico e funcional. Nesse aspecto, o lugar de memória, inicialmente tido como representação de um passado que não existe mais e não tem mais meios de transmissão, "assume uma abrangência que pode levar justamente a uma ampliação desse conceito, cujas repercussões fogem do concreto e passam para o campo da subjetividade" (VIEIRA, 2009, p.156).

3.3.2 Parques

O termo Parque teve vários significados desde o século XII (SCHUYLER, 2010, p.848):

Grande área rodeada de muralhas, onde há jogos e animais, como javalis, cervos, veados, etc.

Um parque não difere de um bosque porque é permeado por inúmeras alas, em que as principais levam a uma construção. Os parques contêm bosques e gramados com flores, chafarizes, grutas, produtos feitos pelo homem em imitação à natureza.

Grande extensão de terra cercada por muros ou fossos para conservar os bosques na terra onde foram plantados e para conceder ao proprietário o prazer da caça ou a liberdade de um passeio.

Grande jardim público (GILLOT, 2010, p.839).

Para Gillot (2010, p.839), o termo Parque surgiu na França no século XII, entendido como “uma grande extensão de terra e bosques devidamente cercados, onde se guarda e mantém em liberdade animais destinados à caça”.

No século XIII passou a ser considerado como um espaço cercado, pleno de árvores frutíferas. Uma das menções ao termo Parque também vem da Rússia, em 1705-1706, em uma descrição de Versailles elaborada pelo diplomata Andreï Matveev quando da construção do Palácio de Petergoff, residência de campo de Pierre, o Grande, nos arredores de São Petersburgo. O complexo arquitetônico russo se baseou no Palácio de Versailles (ESSAÏAN, 2010, p.859).

No século XVII a designação implicava um local cercado com bosques de tamanho significativo e relacionado a um castelo, uma grande habitação. Além disso, precisava conter gramados, canteiros de flores planejados e bem elaborados, como também lagos, para fazer com que o passeio fosse atrativo. Assim, de maneira complementar às inúmeras ideias associadas a um parque, novas entidades, urbanas ou não, foram integradas à característica comum de um local com extensa superfície. Foi desta maneira que o termo ‘parque nacional’ surgiu nos Estados Unidos com a criação do *Yellowstone National Park* em 1872. Na França, foi utilizado a partir de 1902 e classificado dessa forma quando da criação do *Parc National de la Vanoise* em 1963 (GILLOT, 2010).

Ao longo do século XX as expressões ‘parque de lazer’ ou ‘parque de atrações’ passaram a designar um vasto local público com diversas atrações, distinguindo-se de um parque destinado a passeios pela existência de equipamentos

específicos e de acesso não gratuito, ou seja, noção diferente dos ‘jardins de prazer’ do século XVIII. O exemplo mais conhecido é a Disneylândia, em Los Angeles, inaugurado em 1955, modelo desenvolvido e imposto como uma atividade de lazer e de turismo. Na França, a Disneylândia Paris é o local turístico pagante mais frequentado (GILLOT, 2010).

3.3.3 Parques *versus* Museus

A razão de elaboração desse item diz respeito à denominação de São Miguel das Missões ora como Parque, ora como Museu.

Historicamente, o conceito de parques no Brasil vincula-se à ideia de florestas remanescentes, estando situados geralmente fora de áreas urbanizadas.

Quanto a museus, observam-se mudanças em sua definição desde sua origem. A mais abrangente, apresentada em 2001 pela 20ª Assembleia Geral em Barcelona, classifica o museu como uma ‘instituição que difunde, conserva, investiga e expõe os testemunhos materiais do homem e de seu entorno’. Este entendimento permitiu identificar como espaços museológicos os sítios e monumentos naturais, arqueológicos e etnográficos, os sítios e monumentos históricos de caráter museológico, que adquirem, conservam e difundem a prova material dos povos e de seu entorno e as instituições que conservam coleções e exibem exemplares vivos de vegetais e animais, entre outros.

Esse conceito de museu vem de encontro à ideia de conjunto e que remete à categoria ‘parque urbano’. O parque é definido na Grande Enciclopédia Portuguesa e Brasileira como “terreno de certa extensão, murado ou vedado, em que há arvoredo abundante e onde se passeia ou caça; ou, como terreno fechado, arborizado, tendo por finalidade a recreação ou a caça”.

Os parques podem ser áreas livres de edificações, caracterizados pela presença de vegetação, sendo protegidos pelo Estado ou por proprietários privados, destinados à recreação ou à preservação do meio-ambiente natural. Os parques também podem ser caracterizados como natural ou urbano.

Desde 1972 os parques passaram a ser considerados de interesse turístico, tendo tido início uma política de criação de parques, principalmente estaduais, para o desenvolvimento do setor no Brasil.

Em 1979, o Regulamento de Parques Nacionais conceituou-os como “áreas geográficas extensas e delimitadas, dotadas de atributos naturais excepcionais, objeto de preservação permanente, submetidas à condição de inalienabilidade e indisponibilidade no seu todo” (BRASIL, Decreto Federal 84.017, de 21/09/1979, art.1º, §1º) Com o tempo, passaram a se destinar a “fins científicos, culturais, educativos e recreativos” (BRASIL, Decreto Estadual 25.341, 04/07/1986, art.1º).

Seus objetivos, segundo o Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis (IBAMA), em 1989 eram proteger amostras representativas de ecossistemas de significado nacional, terrestres ou aquáticos; proteger os recursos genéticos; orientar e sensibilizar os visitantes quanto à preservação e conservação do meio ambiente; oferecer oportunidades para a recreação pública e promover atividades de investigação e outras afins, de índole científica (BRASIL, IBAMA, Portaria 445, de 16/08/1989)³⁵.

Em 2000, o Sistema Nacional de Unidades de Conservação da Natureza (SNUC) estabeleceu que a categoria ‘Parque Nacional, Estadual e Natural Municipal’ pertence ao grupo de unidades de proteção integral, de posse e domínio públicos (BRASIL, Lei Federal 9.985, de 18/07/2000).

Os Parques Nacionais, assim como outras unidades de conservação federal, são geridos pelo Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade (ICMBio), autarquia federal criada em 2007.

Os parques urbanos se relacionam à ideia de espaços públicos destinados ao uso pela população nas cidades. Segundo Kliass (1993), são espaços públicos com dimensões significativas e predominância de elementos naturais, principalmente cobertura vegetal, destinados à recreação. Ou ainda, pela perspectiva de Scalise (2002), são lugares com amplitude e espaço suficientes e com todas as qualidades necessárias que justifiquem a aplicação a eles daquilo que pode ser encontrado na palavra cenário ou na palavra paisagem, no seu sentido mais antigo e radical, naquilo que os aproxima muito de cenário.

Entretanto, a paisagem permite apenas *supor* um passado. Se queremos interpretar cada etapa da evolução social,

[...] cumpre-nos retomar a história que esses fragmentos de diferentes idades representam juntamente com a história tal como a

³⁵ Revogada pela Portaria MINTER 230, de 14/05/02, por sua vez revogada pela Portaria MMA 341 de 31/08/2011 (Federal).

sociedade a escreveu de momento em momento. Assim, reconstituímos a história pretérita da paisagem, mas a função da paisagem atual nos será dada por sua confrontação com a sociedade atual (SANTOS 2006, p.69).

Nesse sentido, cita-se Carlos Augusto Monteiro (1991), para quem a paisagem é história congelada, mas participa da história viva. São suas formas que realizam, no espaço, as funções sociais e, assim, pode-se falar de um funcionamento da paisagem.

Se o conhecimento, como diz Whitehead (1938, p. 225, citado por SANTOS, 2006, p.69), "nada mais é que a análise do funcionamento dos funcionamentos", então o conhecimento da paisagem supõe a inclusão de seu funcionamento no funcionamento global da sociedade. "A paisagem é testemunha da sucessão dos meios de trabalho, um resultado histórico acumulado. O espaço humano é a síntese, sempre provisória e sempre renovada, das contradições e da dialética social" (SANTOS 2006, p.69-70).

Pode-se dizer também que, concebido como equipamento urbano e recreativo está ligado, sobretudo, a uma vontade política de representação através do tempo, como observado nos exemplos emblemáticos dos parques públicos do século XIX em Paris. De um modo geral, os parques se apresentam de forma a guiar a reflexão das pessoas a partir da presença de coleções e monumentos, associados a espaços recreativos ou atrelado a projetos de educação.

O próximo capítulo trata do Museu/Parque das Missões, no Rio Grande do Sul, e busca alinhar o objetivo deste estudo, em que se busca a compreensão do interesse da criação de um museu/parque indígena em que os Guarani são absolutamente silenciados.

Pode-se afirmar que no Relatório do IPHAN e do Ministério da Cultura, o que importou de maneira mais instigante a este estudo é a informação a seguir:

A ampliação crescente do conceito de preservação deu origem, em 2007, à Carta de Bagé, primeiro documento brasileiro a definir pressupostos em relação à paisagem cultural. Esse entendimento, que tem por base o território, levou à proposta da implantação do Parque Histórico Nacional das Missões, compreendendo, inicialmente, os quatro sítios missionários de propriedade do IPHAN (PORTA 2012, p.211).

Delineando-se o que vem no próximo capítulo, pode-se dizer que uma das questões que motivaram este estudo foi o questionamento se São Miguel das

Missões deveria ser considerado um PARQUE ou um MUSEU, já que a literatura o denomina ora Parque, ora Museu. Pela citação acima, concordamos parcialmente com a nova denominação sugerida de Parque Histórico Nacional das Missões, que deveria ser alterada para Parque Histórico Nacional das Missões e dos Guarani.

As ruínas de São Miguel das Missões estão localizadas no Município de São Miguel, próximo à fronteira com a Argentina, distante 519 km de Porto Alegre, capital do Estado do Rio Grande do Sul.

CAPÍTULO 4 – DAS RUÍNAS AO MUSEU/PARQUE DAS MISSÕES

Neste trabalho o contexto analisado é São Miguel das Missões. Assim, inicia-se este capítulo abordando a Conferência no Círculo de Estudos Arquitetônicos, de 14 de março de 1967, na qual Foucault (2010) palestrou sobre 'Outros Espaços', afirmando que as colônias de jesuítas fundadas na América do Sul eram colônias absolutamente organizadas, nas quais os jesuítas haviam estabelecido espaços vivenciados regulamentados em cada um dos seus pontos:

A aldeia era repartida segundo uma disposição rigorosa em torno de um lugar retangular no fundo do qual havia a igreja; de um lado, o colégio, de outro, o cemitério e, além disso, diante da igreja, se abria uma avenida que outra vinha cruzar em ângulo reto; as famílias tinham cada uma sua pequena cabana ao longo dos dois eixos, e assim se encontrava exatamente reproduzido o signo do Cristo. A cristandade marcava, assim, com *seu* signo fundamental, o espaço e a geografia do mundo americano. A vida cotidiana dos indivíduos era regulamentada não pelo apito, mas pelo Sino. O despertar era fixado para todo mundo na mesma hora, o trabalho começava para todos na mesma hora; as refeições ao meio-dia e às cinco horas; depois se dormia e, à meia-noite, havia o que se chamava de despertar conjugal, ou seja, o sino do convento tocando, todos cumpriam seu dever (FOUCAULT, 2010, p.421).

O IPHAN parece confirmar entendimentos de Simondon (1989) e Hotois (1994, p.79), claramente distinguindo “ações técnicas das ações simbólicas, as primeiras servindo à transformação da natureza, e as segundas se fazendo sobre o ser humano”. No mundo de hoje, parece ser “impossível ao homem comum distinguir claramente as obras da natureza e as obras dos homens e indicar onde termina o puramente técnico e onde começa o puramente social” (AKHRICH, 1987, p.50).

Esclarecendo os três tipos de agir (técnico, formal e simbólico), Braun e Joerges (1992, p. 81-82) afirmam que o agir técnico leva a interações formalmente requeridas pela técnica, o agir formal supõe obediência aos formalismos jurídicos, econômicos e científicos e o agir simbólico, que não é regulado por cálculo, compreende formas afetivas, emotivas e rituais determinadas pelos modelos gerais de significação e de representação. Em certos casos, triunfam as condições do agir técnico, mas não as condições do agir formal. Em outros casos, de acordo com Santos (2006), triunfam as condições do agir formal, mas não as condições do agir técnico. Em ambos os casos, dão-se as formas de ação chamadas "racionais",

enquanto o agir simbólico se confunde com as formas culturais de apropriação e utilização da técnica.

Relacionado ao agir,

[...] o espaço é condição para a consecução. Ele simboliza a complexidade da realização imediata [...]. Tempo e Espaço expressam o universo como incluindo a essência da transição e o sucesso da realização. A transição é real, e a realização é real. A dificuldade consiste [...] em expressar uma delas sem invalidar a outra (WHITEHEAD, 1938, p.139, citado por SANTOS, 2006, p.52).

Para Werlen (1993, p.143), "se a ação, em lugar do espaço, se tornasse o conceito teórico central da geografia social, o arranjo espacial dos objetos seria relevante não como uma causa, mas como uma condição e uma consequência necessária da ação humana".

Ressalta-se que este Capítulo 4 se refere ao resultado de quatro séculos de registros históricos, arqueológicos e políticos. Inicia-se pelo contexto histórico cultural e político do Brasil na década de 1930, aborda-se a política indigenista, avança-se pelo contexto vivenciado por Lucio Costa quando se envolveu interessadamente pelo patrimônio cultural brasileiro (material) até chegar às características do Museu das Missões.

4.1 Contexto cultural e político do Brasil na década de 1930

O desenvolvimento deste item trata do momento em que Lucio Costa foi enviado ao Rio Grande do Sul para avaliar as Missões.

A crise da República Velha havia se prolongado ao longo da década de 1920, e seus expoentes políticos vinham perdendo força com a mobilização do trabalhador industrial, com revoltas e dissidências políticas que enfraqueciam as grandes oligarquias. Esses acontecimentos ameaçavam a estabilidade da tradicional aliança rural entre os estados de São Paulo e Minas Gerais, a política do 'café com leite', em que políticos apoiados por esses Estados se alternavam na presidência da república. Em sentido amplo, a Revolução de 1930 foi o movimento armado, liderado pelos estados de Minas Gerais, Paraíba e Rio Grande do Sul, que culminou com o golpe de Estado que depôs o presidente da república Washington Luís em 24 de outubro de 1930, impediu a posse do presidente eleito Júlio Prestes e pôs fim à República Velha

Contudo, De Decca (1984) percebe o modo de desvelamento da história na Revolução de 30 como luta de classes, como trama de relações sociais e políticas, cuja compreensão parte das práticas históricas da cena e silencia os vencidos.

No prefácio da nona edição de '1930, o silêncio dos vencidos' (DE DECCA, 1984), Marilena Chauí (1984, p.14), afirma que “do lado dos dominantes há diversidade de projetos políticos e, do lado dos dominados, diferença histórica, um esboço do possível”. Para a classe dominante, o sujeito responsável pela revolução, pela industrialização e pela democracia seria o povo enquanto Nação e, para os dominados, o proletariado urbano e camponês.

A diferença é, portanto, engendrada como diferença de classe. Torna-se compreensível, então, porque a imagem de 'revolução de 30' prefere privilegiar a oposição tenentes/oligarquia, pois, dessa maneira, apaga a luta de classes e atribui ao Estado o papel de condução histórica (CHAUÍ, 1984, p.15).

Por que 1928 é tido como baliza de uma revolução democrático-burguesa considerada como projeto histórico viável? Em que 1928 não é uma reificação como 1930? Em primeiro lugar, porque cada uma das propostas políticas das diferentes classes definia para si mesma seu próprio real e a direção do possível, sendo que o proletariado pretendia a constituição efetiva de sua classe. Em segundo lugar, porque em São Paulo a contradição capital/trabalho se efetuava no âmbito da questão democrática como determinante das relações entre burguesia/proletariado e, em terceiro lugar, principalmente porque naquele momento havia um acordo tácito entre os setores que possuíam ideais revolucionários, que indicava a direção do evento, aparecendo como luta contra a oligarquia e pela liderança de Prestes, e se realizando como um projeto político democrático-burguês, uma “definição da direção política da revolução” (CHAUÍ, 1984, p.17-19).

Em 1928 a burguesia industrial definiu uma estratégia que a fazia passar de 'guerra de posição' no interior do mundo fabril, para a 'guerra de movimento' em direção à posse do aparelho do Estado. Para isso, precisava elaborar um conjunto de crenças, valores e princípios válidos para toda a sociedade e, ao mesmo tempo, neutralizar não apenas seu adversário de classe, mas também as dissensões internas. Assim, sem traumatismos para a classe dominante, levaria o conjunto da sociedade para as alturas da civilização industrial, garantindo a direção política do acontecimento e eliminando outros projetos contemporâneos. O projeto foi gestado

no interior do Centro das Indústrias do Estado de São Paulo (CIESP), com o apoio do Partido Republicano Paulista (PRP), e visava organizar totalmente a vida estatal e social e para isso, era necessário suprimir e/ou desqualificar quaisquer outras alternativas políticas.

A industrialização foi o 'lugar da história', pois afastaria o perigo da revolução em sua face democrática, conservando apenas a face burguesa. Conforme De Decca (1984), enquanto para os opositores revolucionários o tema da industrialização vinculava-se positivamente ao da revolução para a burguesia, essa articulação na realidade era invertida, pois a industrialização tinha a função de afastar a revolução. A indústria foi colocada como fator de auto conservação nacional para impedir "a emergência dos dois maiores perigos do século XX: o colonialismo e o socialismo" (CHAUÍ, 1984, p.21).

Em outras palavras, lutar contra a industrialização seria o mesmo que lutar contra o Brasil, e todos os opositores que se colocassem contra a indústria não seriam opositores políticos reais, mas agentes de Estados estrangeiros inimigos do progresso brasileiro. Assim, demonstrando aos setores agrários e à pequena burguesia o interesse do processo de industrialização e denunciando a oposição proletária como subversiva, a burguesia industrial desenhou seu perfil como vencedor.

Para De Decca (1984), as várias construções da memória histórica sob a denominação 'revolução de 30' incorporaram o tema e o lugar do Estado exatamente como foram gestados pelo CIESP. Desta maneira, o projeto intelectual da burguesia brasileira era econômico, social, político e cultural, por meio do qual visava (e conseguiu) redefinir a ação do Estado e a ação da sociedade. Assim, no momento em que o proletariado estava em luta por leis sociais, o CIESP demonstrava aos poderes públicos sua 'subversão', impondo ao PRP sua intervenção no legislativo para definir sua própria legislação social. A partir de então, a classe dominante definiu quem era o Estado e quem deveria dirigi-lo. Resumindo, então, a obra de De Decca, Marilena Chauí (1984, p.27-28) afirma que a 'revolução de 30' é mais um capítulo da história de repressão no Brasil e que, por articulações do capitalismo, os vencidos continuam vencidos.

Durante a gestão de Gustavo Capanema no Ministério da Cultura, muitos artistas e intelectuais modernistas foram cooptados pelo governo, dentre eles Mário de Andrade, Carlos Drummond de Andrade (amigo do Ministro e seu Chefe de

Gabinete) e Villa-Lobos. Nesse momento, a questão das artes e expressões da cultura nacional tornou-se um negócio de Estado, voltado para a formação da nacionalidade e para a construção de uma identidade coletiva, através do desenvolvimento de alta cultura nas artes, na música e na literatura (SCHWARTZMAN, 2000).

Nesse contexto em que o campo cultural brasileiro se encontrava em franco processo de consagração de um modernismo que conciliava as tendências vanguardistas de expressão artística com a exigência de dar expressão à nacionalidade surgiu no Rio de Janeiro, em 1931, a Sociedade Pró-Arte de Artes, Ciências e Letras, uma organização de artistas, amigos da arte e membros de uma elite letrada que buscava difundir e consagrar uma alta cultura no Brasil. Outras sociedades e entidades de natureza semelhante surgiram na época, como a Sociedade Pró-Arte Moderna (SPAM) e o Clube dos Artistas Modernos, entre outros. Assim como a SPAM, em São Paulo, a Pró-Arte conseguia juntar nos seus quadros e nos seus eventos figuras com amplo renome no campo artístico brasileiro, como Alberto da Veiga Guignard, Paulo Rossi-Osiris, Cândido Portinari, Friedrich Maron e o professor da Escola Nacional de Belas Artes, o pintor Léo Putz e, em 1935, teve como seu presidente o importante intelectual do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB), Max Fleiuss. Ao longo da década de 1930, a Pró-Arte cresceu a ponto de abrir filiais em São Paulo, Belo Horizonte, Curitiba e Porto Alegre, e teve suas exposições organizadas por Guignard até 1937 (FROTA, 1997).

A trajetória e a experiência da Pró-Arte estiveram ligadas a um projeto de promoção das artes e da cultura em que o tema da nacionalidade tinha centralidade (LACOMBE, 2008).

Rodrigo Mello Franco de Andrade, primeiro diretor do SPHAN, no verbete (de sua autoria) 'Patrimônio Histórico e Artístico', publicado no Repertório Enciclopédico do direito brasileiro', referiu-se a uma carta do vice-rei (Conde de Galveias) datada de 1742 como "o primeiro documento administrativo visando à proteção de uma edificação integrante do patrimônio histórico e artístico brasileiro" (ANDRADE, 1987, p.66). Tudo indica que era uma posição restrita e individual da época, talvez influenciada pela filosofia europeia.

Os símbolos da mineiridade (a opulência da arte barroca mineira do século XVIII, com a arte barroca de Aleijadinho e seus profetas, a religiosidade e a

urbanidade, as cidades plenas de ideais de liberdade) são monumentos que materializam uma grande coleção chamada 'brasilidade' (HANDLER, 1988).

O termo 'monumento', dessa forma, poderia ser considerado a chave de compreensão de várias estratégias de ação sobre o patrimônio histórico e artístico nacional. Como se verá adiante, o termo ressalta as características de São Miguel das Missões, mas, ressalta-se, de 'patrimônio edificado'.

Para justificar a priorização das obras na Casa e Capela do Engenho da Freguesia em Candeias (BA), em 14 de dezembro de 1945, Lucio Costa inseriu a noção de monumento como 'estratégia hierarquizante', considerando que as verbas de que o SPHAN dispunha para socorrer monumentos valiosos disseminados pelo País eram limitadas e, assim, as sacadas dos consistórios para a nave da capela poderiam ser aproveitadas. Esse critério prevaleceria de um modo geral no conjunto das obras, principalmente porque era necessária a preservação das irregularidades de execução, características da obra original. Em seguida, Lucio Costa inseriu a noção de 'tradição' (no sentido de uma pré-existência quase imemorial) no interior de uma escala de valores, como, por exemplo, como fez em relação ao Convento da Penha, afirmando estar 'ligado às melhores tradições capixabas' (Processo de tombamento n.232-T-240, 1943).

Esse entendimento também está em Kersten e Bonin (2009, p.126), de que

[...] "restos de culturas em vias de extinção" deveriam ser resgatados e preservados, pois representariam a "autêntica expressão da brasilidade". O conceito de cultura, concebido como uma somatória da criação humana, herança e patrimônio *da humanidade*, foi marcado por uma visão humanista abstrata.

Na mesma época, de acordo com Santos (2009), Mário de Andrade escreveria 'Macunaíma' depois de ampla pesquisa acerca das manifestações culturais brasileiras, como o folclore, as lendas indígenas e as crenças populares³⁶. A história do 'herói sem nenhum caráter' é literária, e resulta da pesquisa comprometida de um autor que se firmou como estudioso da cultura brasileira.

³⁶ O personagem se desloca da porção norte do Brasil rumo ao Sudeste. Macunaíma é apresentado ao leitor em uma perspectiva que o coloca como elemento externo ao Brasil dos grandes centros (São Paulo e Rio de Janeiro), da qual deriva certo olhar "estrangeiro". Chega "estrangeiro", notando as diferenças entre sua localidade de origem e aquela em que se encontra, mas retorna para *sua* terra transformado, contaminado pelas crenças e comportamentos que, ao longo da estada em São Paulo e das aventuras, deixam de ser estranhas para se transformar em corriqueiras (SANTOS, 2009, p.16, nota 6).

Resumindo, o embate entre culturas distintas começou a partir do processo de colonização, quando se procurou instaurar a cultura estrangeira no âmbito dos processos simbólicos da cultura nativa. A partir daí, podem ser entendidos os conflitos na formação da identidade cultural brasileira que se estabeleceu dentro de uma negociação constante e em uma contínua modificação na atualização da identidade dos povos envolvidos (MURTA, 2007).

Contudo, durante todo o tempo, as instituições continuavam a contribuir para o ocultamento da presença do indígena, especificamente no exemplo das Missões. Assim, no contexto cultural e político dos anos 30, década em que Lucio Costa foi contratado para ir ao Rio Grande do Sul e pesquisar sobre os povos missioneiros e o ambiente das Missões, ele poderia ter aproveitado seu poder e a efervescência do contexto e ter agido de maneira totalmente diversa, não silenciando os Guarani no processo do tombamento das Missões.

Na literatura, se o Brasil para se encontrar precisava de um herói, Mário de Andrade o apresentou como Macunaíma, construção da necessidade de compor um herói atrelado a qualidades que, independente de postular virtudes, se propunha a desvelar o Brasil tal como o percebia

Segundo Mário de Andrade (1974, p.231), a Semana de Arte Moderna de 11 a 18 de fevereiro de 1922 foi o “brado coletivo principal” do movimento modernista, “foi o prenunciador, o preparador e por muitas partes o criador de um estado de espírito nacional”. Sobre a Semana, em artigo publicado em *A Gazeta* dez dias antes do evento, Mário afirmou que os artistas ‘queriam ser atuais, livres de cânones gastos, incapazes de objetivar com exatidão o ímpeto feliz da modernidade’.

Moraes (1978) constata que até o ano de 1929 é possível observar duas fases distintas no modernismo, sendo a primeira de 1917 até 1924, que teve como característica principal a polêmica com o ‘passadismo’, e uma segunda fase, de 1924 a 1929, marcada pelo foco na elaboração de uma cultura nacional.

Também “houve nos anos 1930 uma espécie de convívio íntimo entre a literatura e as ideologias políticas e religiosas” (CANDIDO, 1984, p.30). Sobre a relação entre tais mudanças e a Revolução de 1930, cabe complementar citando Lafetá (2000, p.32):

A revolução de 30, com a grande abertura que traz, propicia – e pede – o debate em torno da história nacional, da situação de vida do povo no campo e na cidade, do drama das secas e etc. O real

conhecimento do país faz-se sentir como uma necessidade urgente e os artistas são bastante sensibilizados por essa exigência.

Nessa época, houve simultaneidade com a independência de colônias sul-americanas e o nascimento do nacionalismo europeu e essa volta à tradição (pregada pelo nacionalismo europeu) aqui encontraria “uma símile na volta ao passado colonial, às vezes na celebração do indígena”. A relação entre a natureza e o homem será suposta de várias maneiras” (LEITE, 1983, p.23) (grifo nosso).

“Em *Macunaíma*, o enaltecimento do indígena é notável na obra de Andrade, com várias lendas e referências em toda narrativa” (SANTOS, 2009, p.75).

Leite (1983, p.283) ainda aponta que o modernismo, no que tange ao nacionalismo, pode ser associado à noção de “aceitação da pátria tal qual ela é, de ridicularização dos que pretendiam vê-la com olhos europeus”. Entretanto, os índios continuavam silenciados.

Quando estudou a estrutura social e os procedimentos que manifestam as leis de grupos indígenas brasileiros e parte dos próprios mitos indígenas, Claude Lévi-Strauss (1991) sentiu dificuldade metodológica para estudar os mitos, pois não podia partir de categorias de um princípio cartesiano para analisar estruturas que se formam no interior de uma civilização totalmente diversa daquela proposta pelo racionalismo ocidental, traduzida pela cultura indígena. Seria preciso, dessa maneira, fundar uma “mito-lógica que (discuta) [discutisse] a formação dessa sociedade e os princípios que a regem, não em sua totalidade” (MURTA, 2007, p.17).

Nesse sentido, “a análise mítica não tem nem pode ter por objeto mostrar como os homens pensam” (LÉVI-STRAUSS, 1991, p. 21), porque “o mito oferece não um saber concreto, mas um código que permite produzir saber a partir da observação e interpretação do real” (DETIENNE, 1989, p.96).

4.2 Lucio Costa e o patrimônio cultural brasileiro

No início da década de 1930, o arquiteto Le Corbusier (Charles-Édouad Jeanneret)³⁷ esteve no Brasil a convite de Rodrigo de Mello Franco para contribuir

³⁷ Charles-Édouad Jeanneret, vulgo *Le Corbusier*, nasceu na Suíça em 1887. Foi educado na Inglaterra e na França e teve contato com variadas fontes da nova arquitetura que surgia no início do século XX. Em suas considerações sobre a nova arquitetura, Corbusier se preocupava com as

com o projeto do edifício do Ministério da Educação e Saúde, pois suas obras na Europa eram referências para os arquitetos modernos, sobretudo para Lucio Costa.

Junto com a influência corbusiana, a necessidade de criação autenticamente brasileira levou a corrente modernista a refletir sobre as raízes nacionais, fato que, além de contribuir com a renovação da arquitetura no Brasil, também favoreceu dois vetores: a independência cultural e a autonomia tecnológica.

A abertura do Brasil para o mundo moderno pelos intelectuais de 1922 e 1936 objetivava a defesa da preservação do passado. A historiografia da arquitetura ganhou novo impulso nesse período enquanto subproduto da dupla paternidade da arquitetura moderna no país (Le Corbusier e a tradição brasileira) e com o espírito de síntese entre a renovação e a preservação (WISNIK, 2007).

Para Lucio Costa, a arquitetura autenticamente moderna e brasileira ganhou forma com as bases funcionais legadas de Le Corbusier, mas sem perder de vista as raízes tradicionais que remontam ao barroco mineiro (PESSOA, 2004).

A atuação de Lucio Costa foi significativa para a arquitetura moderna no Brasil, uma vez que o arquiteto atuou no terreno da prática, como o líder dos jovens arquitetos brasileiros que dariam ao mundo o primeiro “arranha-céu” moderno segundo os princípios corbusianos e, no terreno das ideias, como principal teórico do grupo e autor intelectual da visão que entendia a história da arquitetura nacional brasileira como ‘um religio³⁸ dos liames quebrados entre o moderno e a tradição’ (GUERRA, 2002).

O arquiteto teve a oportunidade de conviver com diferentes culturas, na França (onde nasceu em 1902) e na Inglaterra e Suíça (onde estudou), enquanto seu pai participava de uma missão oficial na Europa, tendo sua família retornado ao Brasil em 1916. Gradou-se em Arquitetura pela Escola Nacional de Belas Artes, no Rio de Janeiro e, a partir de então, dedicou-se a projetos de residências de estilo neocolonial em um momento em que o Brasil era marcado por um ecletismo arquitetônico aplicado às construções de funcionalidades diversas. Em 1924 visitou a cidade de Diamantina e, três anos mais tarde, após retornar de uma viagem à Europa, aprofundou seus estudos sobre a história da arquitetura no Brasil enquanto

alterações resultantes do contexto industrial e com as relações humanas. Desse modo, buscava uma arquitetura e um urbanismo que fossem consonantes com a nova sociedade industrial. Foi um dos fundadores dos Congressos Internacionais de Arquitetura Moderna (CIAM) e o principal redator da Carta de Atenas, de 1945. Seus livros são republicados até hoje em todo o mundo e sua obra construída é numericamente expressiva.

³⁸ Termo em Esperanto que significa Religião.

percorria as cidades de Sabará, Mariana e Ouro Preto, passando antes pelo Caraça, local que despertou sua postura crítica em relação à produção neocolonial (WISNIK, 2007).

Lucio Costa tomou parte na corrente de renovação da arquitetura brasileira, o movimento tradicionalista, que buscava romper com os moldes europeus a partir da valorização das obras do período colonial, mas se afastou da corrente por discordar da leitura equivocada das raízes coloniais presentes no estilo neocolonial. O arquiteto acreditava que somente pelo conhecimento profundo das raízes coloniais e das tradições é que se poderia desenvolver um estilo contemporâneo nacional (WISNIK, 2007).

Com a revolução de 1930, o governo nomeou novos diretores na área da Educação e Cultura, tendo Lucio Costa recebido a missão de reorganizar o ensino das artes no país, deixando seu cargo no Itamaraty, onde assessorava obras. Lucio Costa decidiu alterar os métodos de ensino para o curso de Arquitetura, adotando teorias da Bauhaus e de Le Corbusier, colocando os clássicos como disciplinas e os estilos históricos como orientação crítica, pois julgava necessário o conhecimento sobre a arquitetura da época colonial para que os alunos pudessem aprender lições de simplicidade, beleza e adaptação ao meio e à função (WISNIK, 2007).

Antes de deixar o cargo na Escola Nacional de Belas Artes (ENBA), Lucio Costa organizou o Salão de 1931, considerado por alguns autores um evento tão importante quanto a Semana de Arte Moderna de 1922. O Salão aconteceu no momento em que as diretrizes de ensino da ENBA estavam sendo redefinidas pelo arquiteto e contou com a adesão de artistas como Anita Malfatti, Cícero Dias, Di Cavalcanti, Tarsila do Amaral, Cândido Portinari entre outros. Simultaneamente ocorria um seminário em que se refletia sobre questões para auxiliar a moldar o Movimento Moderno da arquitetura e das artes no Brasil. O Salão representou um marco para o país, já que sua influência nas artes e na arquitetura foi percebida nos anos subsequentes. Porém, após o Salão de 1931 o arquiteto deixou a direção da ENBA por encontrar forte resistência às suas ideias. Apesar do pouco tempo que permaneceu no cargo, as reformas propostas por Lucio Costa foram bastante representativas para a Arquitetura Brasileira e alguns alunos ali envolvidos se tornaram grandes expoentes da arquitetura moderna no país (WISNIK, 2007).

Em 1934, Lucio Costa participou de um concurso de arquitetura e urbanismo promovido pela Companhia Siderúrgica Belgo-Mineira para a construção de uma

pequena cidade que abrigaria funcionários, João Monlevade, MG. O arquiteto apresentou para o júri um texto e alguns croquis, porém ficou em último lugar. Nos seus escritos, Lucio Costa descreveu a espacialidade da nova cidade e a vida cotidiana de seus habitantes, tal como fez anos mais tarde no Projeto Piloto de Brasília. O arquiteto idealizava uma cidade com uma disposição funcional dos edifícios segundo seus programas, mas também incluía aspectos do urbanismo moderno (PESSOA, 2004).

O projeto de preservação dos monumentos e da cultura proposto por Mário de Andrade em 1937 teve sua primeira etapa implantada privilegiando os bens construídos, ou seja, materiais. A decisão do IPHAN de privilegiar o urbanismo e a arquitetura desgostou Mário de Andrade, que criou a Missão de Pesquisas Folclóricas em 1938, gravando músicas e recolhendo objetos populares, hoje pertencentes ao acervo do Centro Cultural São Paulo. Os bens imateriais ou espirituais como a cultura popular, danças, música e demais costumes foram iniciados na década de 70 com a Fundação Nacional Pró-Memória e ampliados apenas no início do século XXI.

No artigo “O arquiteto e a sociedade contemporânea”³⁹, publicado quase duas décadas depois do projeto de João Monlevade, MG, Lucio Costa ainda esboçava a preocupação com questões sobre os problema de habitação, que poderiam ser solucionados pela nova concepção urbanística:

Arquitetura é, antes de qualquer coisa, construção, mas construção concebida com o propósito primordial de ordenar e organizar o espaço para determinada finalidade e visando a determina intenção. [...] Por outro lado, a arquitetura depende ainda, necessariamente, da época da sua ocorrência, do meio físico e social a que pertence, da técnica decorrente dos materiais empregados e, finalmente, dos objetivos e dos recursos financeiros disponíveis para a realização da obra, ou seja, do programa proposto (COSTA, 1995, p.246)

Em outras palavras, Lucia Costa, já com 15 anos de experiências arquitetônicas e de análises diversas, em 1936 foi chamado pelo então ministro Gustavo Capanema para elaborar um projeto para a construção do edifício do Ministério da Educação e Saúde, hoje Palácio Gustavo Capanema, tendo na equipe jovens arquitetos (Affonso Eduardo Reidy, Carlos Leão, Ernani Vasconcellos, Jorge

³⁹ Texto solicitado pela UNESCO para a Conferência de Veneza, cuja parte final incorpora trechos de “Considerações sobre arte contemporânea” publicado em 1952 nos Cadernos de Cultura do Ministério da Educação.

Machado Moreira e Oscar Niemeyer). Lucio Costa sugeriu a vinda de Le Corbusier, que permaneceu no país por quatro semanas e deixou contribuições para a elaboração do projeto. O edifício, que fora batizado Palácio Capanema, era considerado “não apenas marco de uma época, mas de um excepcional momento de idealismo e de lucidez no confuso quadro dessa época” (COSTA, 1995, p.122). Representa, portanto, o início da Arquitetura Moderna no país, sendo que, naquele momento, o edifício fora considerado o mais moderno do mundo por apresentar inovações como a cortina de vidro (*curtain wall*), colocando o Brasil nas discussões sobre Arquitetura no contexto mundial. A construção do edifício do Ministério da Educação e Saúde foi prolongada até 1945 em função das dificuldades econômicas decorrentes da Segunda Guerra Mundial.

A partir de 1937, Lucio Costa iniciou sua contribuição com análises e pareceres sobre obras e patrimônios que deveriam ser protegidos no Brasil e, para que este trabalho acontecesse, o arquiteto definiu critérios e normas de classificação para o tombamento e princípios de intervenção em centros históricos, apresentados em seus textos sobre a relação entre a arquitetura moderna e a arquitetura do período colonial brasileiro que orientaram a atuação do SPHAN, a saber: Documentação necessária (1937), Notas sobre o mobiliário luso-brasileiro (1939) e arquitetura dos jesuítas no Brasil (1941). Contudo, o arquiteto deparou-se com questões que esbarravam na legislação e a necessidade de equipe especializada para o trabalho (PESSOA, 2004).

José Pessoa (2004, p.18) destaca que “o novo e o antigo analisados e protegidos pelo IPHAN são a matéria para Lucio Costa desenhar as nossas cidades”, e aponta que em Lucio Costa a “análise do acervo a ser protegido está intimamente ligada à sua idéia de qualidade artística, que faz com que a construção humana, popular ou erudita possa ser determinada arquitetura, sendo, portanto, o que convém preservar para o futuro” (PESSOA, 2004, p.19). Entretanto, como se verá no caso de São Miguel das Missões, essa ‘construção popular’ apenas foi visualizada como jesuítica, e não como contribuição relevante dos Guarani.

Lucio Costa atuou como diretor da Divisão de Estudos e Tombamentos (DET) desde a sua fundação em 1937 até 1972 quando se aposentou, mas mesmo após essa data orientou alguns processos de tombamentos.

Em 1939, Lucio Costa conquistou o primeiro lugar no concurso para escolha do Pavilhão Brasileiro na Feira Internacional de Nova York, nos Estados Unidos,

mas dividiu o prêmio com Oscar Niemeyer. O trabalho foi realizado pelos dois arquitetos e o resultado foi bem aceito pela crítica internacional. Esta seria a segunda parceria estabelecida entre eles; outras viriam a seguir, como a construção de Brasília (PESSOA, 2004; WISNIK, 2007).

Entre 1940 e 1956, Lucio Costa realizou projetos diversos, como o Park Hotel São Clemente, o plano de urbanização do Parque Guinle, o edifício do Banco Aliança, a Sede do Jockey Club do Brasil e residências encomendadas, entre outros. A serviço do SPHAN visitou a Europa em dois momentos (1948-49 e 1952-53) para aprofundar seu estudo sobre a arquitetura portuguesa e seus vínculos com a arquitetura produzida no Brasil no período colonial. Nessas viagens, projetou a Casa do Brasil em Paris em 1953 que, estranhamente, tem a área de serviços voltada para os jardins da *Cité Universitaire* e os quartos voltados para uma avenida, que foi desenvolvida posteriormente por Le Corbusier. Ainda neste período, outros textos foram publicados como Considerações sobre a Arte Contemporânea (escrito nos anos 40 e publicado em 1952) e Depoimento de um Arquiteto Carioca (1951).

Em 1957, Lucio Costa venceu o concurso público destinado à construção da nova capital do país, que marcou tanto o trabalho do arquiteto quanto da arquitetura brasileira. Para a concepção urbanística do Plano Piloto de Brasília, inseriu ingredientes diversos apontados no livro Registro de uma vivência, a saber: a filiação intelectual francesa; os gramados ingleses; a pureza de Diamantina; os terraplenos, arrimos e pavilhões inspirados de fotografias da China do início do século XX; e as autoestradas e viadutos-padrão de travessia para inventar a capital do país. Nesta lista, Lucio Costa não sinaliza a influência de Le Corbusier, mas esta esteve presente ao longo da elaboração do Plano Piloto. A partir desse momento, o trabalho de Lucio Costa ganhou notoriedade nacional e internacional e seus projetos obtiveram maior visibilidade. Desenvolveu ainda outros projetos para a cidade de Brasília como a Torre Radiotransmissora, a Rodoviária e o Plano Piloto para a Universidade de Brasília (PESSOA, 2004).

Vinculado ao SPHAN, Lucio Costa continuou seu projeto de recuperação da Igreja do Outeiro da Glória, no Rio de Janeiro. A partir de 1961 apresentou propostas urbanísticas para diferentes escalas, sobretudo entre 1967 e 1985. As homenagens feitas a Lucio Costa confirmam a reputação do arquiteto no Brasil e no exterior. Recebeu o grau de Comendador pela Legião de Honra na França em 1971, a Grande Medalha de Ouro na Academia de Arquitetura na França em 1982, o

prêmio da *International Union of Architects* (UIA) por sua atuação na área de urbanismo e planejamento no XIII Congresso Brasileiro de Arquitetura em 1991, onde foi homenageado pelos seus noventa anos, e a inauguração no Paço Imperial da exposição “A Presença de Lucio Costa”, sob a curadoria de Maria Elisa Costa Sobral, filha do arquiteto (PESSOA, 2004).

O arquiteto faleceu em 1998, no Rio de Janeiro, mas já havia publicado um livro autobiográfico em 1995, em que registrou aspectos da sua trajetória e materiais produzidos em vários momentos da sua atuação profissional. Os projetos de Lucio Costa foram de grande importância para o Brasil e para a Arquitetura Moderna e ganharam maior notoriedade após a construção o de Brasília, já que nenhum outro arquiteto teve a possibilidade de idealizar uma cidade e vê-la construída.

Com relação às suas análises das Missões Jesuíticas para a obtenção do tombamento, Lucio Costa reconheceu aspectos tradicionais europeus ao distinguir padrões urbanos e inovadores no traçado das ruínas, afirmando que “os jesuítas revelaram-se, nestas Missões, urbanistas notáveis, e a obra deles, tanto pelo espírito de organização como pela força e pelo fôlego, faz lembrar a dos romanos” (grifo nosso) (COSTA, 1995, p.35).

Em outras palavras, Lucio Costa comparou a arquitetura jesuítica à cultura romana de forma a monumentalizar as obras da Companhia de Jesus, de maneira similar à que os padres jesuítas o fizeram no século XVII em suas famosas cartas sobre sua atividade de redenção indígena, matéria já citada neste estudo.

Também Roberto Di Stefano, Consultor da UNESCO, no mesmo ano de 1938, registrou no Livro de Tombo de Belas Artes que “as ruínas da Igreja de São Miguel são tão importantes quanto as do Coliseu⁴⁰ e da Acrópole⁴¹. É o testemunho mais importante e bem conservado da arquitetura jesuítica missioneira” (MACHADO, 2007, p.57).

⁴⁰ Coliseu, também conhecido como Anfiteatro Flaviano ou Flávio (em latim: *Amphitheatrum Flavium*), é um anfiteatro construído no período da Roma Antiga. Deve seu nome à expressão latina *Colosseum* (ou *Coliseus*, no latim tardio), devido à estátua colossal do imperador romano Nero, que ficava perto da edificação. Localizado no centro de Roma, é uma exceção entre os anfiteatros pelo seu volume e relevo arquitetônico. Originalmente capaz de abrigar perto de 50 000 pessoas e com 48 metros de altura, era usado para variados espetáculos. Foi construído a leste do Fórum Romano e demorou entre oito a dez anos a ser construído. Disponível em: http://pt.wikipedia.org/wiki/Coliseu_de_Roma.

⁴¹ Acrópole (do grego ἀκρόπολις, composto de ἄκρος, "extremo, alto", e πόλις, "cidade") é a parte da cidade construída nas partes mais altas do relevo da região. A posição tem valor simbólico (elevar e enobrecer os valores humanos) e estratégico (pois dali pode ser melhor defendida). Disponível em: <http://pt.wikipedia.org/wiki/Acr%C3%B3pole>.

4.3 O Museu das Missões

A Missão de São Miguel foi fundada em 1632 às margens do Rio Ibicuí, Rio Grande do Sul, tendo sido alvo de vários saques de aventureiros e bandeirantes. O povoado, então habitado por 1.400 famílias, foi reconstruído em 1687, passou por um período de prosperidade, tornando-se a capital dos Sete Povos das Missões. A redução abriga o maior legado da Região das Missões, o sítio arqueológico de São Miguel Arcanjo.

Como funcionário do SPHAN, Lucio Costa visitou cada província missioneira, exceto a de São Lourenço (em função do difícil acesso), e ao final escolheu São Miguel para sediar o museu onde seriam reunidos os materiais dos demais povos, visto que a acessibilidade deste local era melhor e, como conjunto, ainda apresentava vestígios de interesse arquitetônico (Figura 12).



Figura 12 - São Miguel das Missões

Foto: Eduardo Tavares/Arquivo Superintendência do Rio Grande do Sul; PORTA 2012, p.214.

A organização do espaço físico do Museu das Missões, resultante do planejamento de Lúcio Costa, englobou o aspecto arquitetônico e a museografia para facilitar a compreensão do espaço da antiga redução e a interpretação da experiência histórica dos povoados no sul do país a partir da contemplação dos fragmentos e esculturas jesuíticas. Nas palavras do arquiteto, “não se pode pensar em reconstruir São Miguel ou mesmo recompor qualquer de suas partes. [...] os trabalhos deverão limitar-se, tão somente, a consolidar e conservar” (PESSOA, 2004, p.25).

“Assim observado, fica implícita a negação da reinvenção arbitrária de toda e qualquer resgate do passado ao qual eram ligadas, naquele momento, as pedras e colunas da antiga redução de São Miguel Arcanjo” (BAUER, 2007, p.5).

Grande parte do acervo do museu foi recolhida pelo primeiro zelador, João Hugo Machado⁴² a partir de 1936 junto à comunidade local. As obras foram retiradas das antigas reduções pela população e estavam em locais domésticos ou em capelas.

Corroborando com Milton Santos (2006) e com os demais geógrafos, também acreditamos que os objetos são tudo o que existe na superfície da Terra, toda herança da história natural e todo o resultado da ação humana que se objetivou.

Os objetos são esse extenso, essa objetividade, isso que se cria fora do homem e se torna instrumento material de sua vida, em ambos os casos uma exterioridade. Os objetos que constituem o espaço geográfico são obrigatoriamente contínuos e a população de objetos considerada pelo geógrafo não resulta de uma seleção, ainda que sábia e metódica, do pesquisador. O espaço dos geógrafos leva em conta todos os objetos existentes numa extensão contínua, todos sem exceção. Sem isso, aliás, cada objeto não faz sentido (SANTOS, 2006, p.46).

A partir do reconhecimento dos objetos na paisagem e no espaço, podem ser percebidas as relações que existem entre os lugares. Essas relações são respostas ao processo produtivo em sentido amplo, incluindo desde a produção de mercadorias à produção simbólica (SANTOS, 2006, p.45). Diante do mesmo objeto, podemos atribuir-lhe diferentes estatutos epistemológicos, mas o processo social é um todo indivisível (SCHUMPETER, 1969, p.3). Esses objetos e essas ações são reunidos em uma lógica que é, ao mesmo tempo, a lógica da história passada (sua datação, sua realidade material, sua causação original) e a lógica da atualidade (seu funcionamento e sua significação presentes). Trata-se de reconhecer o valor social dos objetos por um enfoque geográfico. A significação geográfica e o valor geográfico dos objetos vem do papel que, pelo fato de estarem em contiguidade, formando uma extensão contínua e sistemicamente interligados, eles desempenham no processo social (SANTOS 2006, p.49).

⁴² João Hugo Machado, o primeiro zelador do Museu das Missões, dedicou a maior parte de sua vida ao cuidado com as ruínas e o acervo do Museu. Na trajetória do zelador, a ligação estreita com os remanescentes e o trabalho sistemático de recepção dos visitantes somou-se à polêmica coleta de esculturas sacras missionárias na região. Hugo Machado entrou para a história do IPHAN como o grande responsável pela coleta da maior parte do acervo que atualmente compõe a coleção do Museu das Missões. Foi admitido nas obras de 1938 e somente em 1945 passou a ocupar oficialmente o cargo de zelador. Isso não impediu que trabalhasse na coleta de peças missionárias na região com um notável empenho pessoal desde a década de 1930. Além de casas particulares e capelas comunitárias, o zelador vasculhou e requisitou peças de igrejas dos municípios da região. A ausência de referências a Hugo Machado, como foi possível depreender posteriormente, era inversamente proporcional à sua atuação na região missionária.

Quando, através do trabalho, o homem exerce ação sobre a natureza, sobre o meio, ele muda a si mesmo, sua natureza íntima, ao mesmo tempo em que modifica a natureza externa. A ação é subordinada a normas, escritas ou não, formais ou informais. A noção de atuação liga-se diretamente à ideia de práxis e as práticas são atos regularizados, rotinas ou quase rotinas que participam da produção de uma ordem. A própria escolha e uso da energia que vai mover as ações depende parcialmente das normas, desde a fase inicial das técnicas do corpo, à fase atual das técnicas da inteligência (SANTOS, 2006, p.50).

O reconhecimento dos objetos na paisagem e no espaço constou do parecer de Lucio Costa em sua visita à região das Missões e de outras realizadas no Brasil, o que influenciou a percepção de Rodrigo Melo Franco de Andrade, então diretor do SPHAN (DANTAS⁴³, 1969)⁴⁴, quanto aos museus e à preservação do patrimônio cultural no Brasil. Após visitar São Miguel das Missões, Lúcio Costa deu início a pareceres e relatórios, nos quais sinalizava a importância dos museus regionais, explicitando em artigos a relevância de se conservar e expor acervos coloniais brasileiros.

Para Pessoa (2004), Lucio Costa acreditava que somente através do conhecimento profundo sobre as raízes coloniais e as tradições é que se poderia desenvolver um estilo contemporâneo nacional. O Museu das Missões traduziria de alguma forma esses aspectos, já que as obras jesuíticas estavam entre as mais antigas do país. Do ponto de vista coletivo e no contexto de discussão do modernismo, a criação do museu permitiu recuperar como o grupo dos modernistas envolvidos com o SPHAN pensava a relação do passado e do presente em seus aspectos socioculturais e, no caso específico, a partir da trajetória dos jesuítas com relação aos indígenas.

Ao apresentar suas propostas para a realização do Museu das Missões, retoma-se a seguinte observação de Lucio Costa: “O museu deve ser um simples

⁴³ Pseudônimo de Prudente de Moraes Neto.

⁴⁴ Fundador da Diretoria do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – DPHAN, Rodrigo de Mello Franco de Andrade foi seu diretor durante mais de trinta anos, promovendo a proteção do acervo histórico e artístico do País alinhado às suas tradições e a paisagem. Enquanto diretor, Rodrigo de Mello Franco de Andrade contribuiu diretamente com a criação de museus regionais a partir de decretos, tombamentos, pesquisas, estudos e restauração de fontes eclesiásticas e civis, e também com a criação e publicação de 15 números da Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, além de várias outras ações e projetos referentes à preservação de bens culturais. Pouco depois de seu falecimento, foi publicado o livro *A lição de Rodrigo*, homenagem de diversas pessoas ligadas ao ex-diretor. Informações constantes em DANTAS, Pedro. *A lição de Rodrigo*. In: Diretoria do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. *A lição de Rodrigo*. Recife: Escola de Artes da UFPE, 1969.

abrigo para as peças que, todas de regular tamanho, muito lucrarão vistas assim em contato direto com os demais vestígios” (PESSOA, 2004, p.39).

O arquiteto ofereceu — além do projeto do pequeno museu e da casa do zelador como possibilidade específica de intervenção em ruínas — sua visão de como seria possível restabelecer a reconstrução do imaginário do visitante decorrente da convivência cenográfica entre o monumento histórico e o novo, mas minimizou a interação. Apontou, ainda, para pequenas intervenções, situando as Missões Jesuíticas como ponto norteador para o entendimento dos visitantes sobre o contexto histórico do museu, mas desconsiderou os indígenas Guarani.

O tombamento das ruínas de São Miguel e a criação do Museu das Missões marcaram o início da atuação de Lucio Costa como diretor geral na Divisão de Estudos e Tombamentos do SPHAN, consultor de Rodrigo Mello Franco de Andrade. Aqui pode-se remeter a Foucault e a seus entendimentos sobre o poder:

Será que o nosso embaraço de encontrar as formas de lutas adequadas não vêm do fato que nós ignoramos, ainda, isto que é o poder? Depois de tudo, foi necessário esperar o século XIX para saber o que é a exploração, mas não se sabe talvez até agora o que é o poder. [...] A teoria do Estado, a análise tradicional dos aparelhos de Estado, não esgotam sem dúvida o campo de exercício e funcionamento do poder. É o grande atualmente desconhecido: quem exerce o poder? e onde exerce-o? atualmente, mais ou menos sabe-se quem explora, onde vai o lucro, entre as mãos de quem passa e onde reinveste-se, enquanto que o poder... Sabe-se efetivamente que não são os governantes que o detêm (FOUCAULT, 2001, p.1180).

A noção de “classe dirigente” não é nem muito clara nem muito elaborada. “dominar”, “dirigir”, “governar”, “grupo no poder”, “aparelho de Estado”, etc., há aí todo um jogo de noções que pedem de ser analisadas. Do mesmo modo, seria necessário bem saber até onde se exerce o poder, quais etapas e até quais instâncias frequentemente ínfimas, de hierarquia, de controle, de vigilância, de proibições, de constrangimentos. Por toda a parte onde existe o poder, o poder exerce-se. Ninguém propriamente dito é o titular do poder; e, no entanto, ele sempre se exerce em certa direção, com uns de um lado e os outros do outro; não se sabe quem o tem exatamente; mas sabe-se quem não o tem (FOUCAULT, 2001, p.1181).

Ao observar as obras jesuíticas, Lucio Costa enxergou aspectos tradicionais europeus, mas também percebeu no traçado das ruínas padrões urbanos e inovadores para o período, uma característica singular na produção e na orientação artística da Companhia de Jesus.

Contudo, pode-se questionar: por que da Companhia de Jesus e não dos Guarani? Ou, então, como também não associar Jesuítas e Guarani?

4.3.1 O poder político e sua influência no comportamento das pessoas

Encontramos em Bonavides (2013, p.58) que a legitimidade é a legalidade acrescida de sua valoração, critério que se busca menos para compreender e aplicar do que para aceitar ou negar a adequação do poder às situações da vida social que ele é chamado a disciplinar. No conceito de legitimidade entram as crenças de determinada época, que presidem a manifestação do consentimento e da obediência.

Do ponto de vista filosófico, a legitimidade repousa no plano das crenças pessoais, no terreno das convicções individuais de sabor ideológico,

[...] das valorações subjetivas, dos critérios axiológicos variáveis segundo as pessoas, tomando os contornos de uma máxima de caráter absoluto, de princípio inabalável, fundado em noção puramente metafísica que se venha a eleger por base do poder. A legitimidade, assim considerada, não responde aos fatos, à ordem estabelecida, aos dados correntes da vida política e social, segundo o mecanismo em que estes se desenrolam, [...] mas inquire acerca dos preceitos fundamentais que justificam ou invalidam a existência do título e do exercício do poder, da regra moral, mediante a qual se há de mover o poder dos governantes para receber e merecer o assentimento dos governados (BONAVIDES, 2013, p.60).

Já na Sociologia Política, conforme Hurtig (1966, p.80), o exercício do poder político pressupõe a aquisição, a conservação ou o aumento da influência política. No contexto do poder, os detentores de um poder político esforçam-se por obter legitimidade para as suas decisões. A legitimidade, no sentido em que a entendemos em Teoria Política,

[...] é o reconhecimento das decisões dos detentores de um poder político, não somente como eficazes, mas como baseadas na moral ou no direito. [...] É, por conseguinte, lógico e normal que os detentores do poder político procurem dotar de legitimidade a maior parte das suas ações e o próprio poder que exercem.

Um poder reconhecido como legítimo faz com que “as decisões dos detentores de um poder político não somente (sejam) [...] eficazes, mas [...] baseadas na moral ou no direito” (HURTIG, 1966, p.80). Em outras palavras, leva

seus detentores “a justificar e consolidar a sua legitimidade, baseando-a numa ideologia política. Nesta acepção, uma ideologia política é um sistema de ideias e de atitudes que fundam a legitimidade do poder num dado sistema político” (HURTIG, 1966, p.81).

Há, contudo, legitimidades parciais, que podem ser contestadoras da legitimidade do poder no sistema político global, mas pode-se dizer, também, que um sistema político é um conjunto ordenado e persistente de relações, compreendendo, em grande medida, relações de autoridade, poder e dominação. Sabe-se que é o Estado quem conduz as regras do jogo político. Estas regras, que definem o regime político, e a possibilidade de fixá-las, interpretá-las, alterá-las ou mesmo substituí-las, constituem um dos móveis fundamentais da vida política. Ainda segundo Hurtig (1966, p.90),

A delegação é outro método de escolha: voluntária ou involuntariamente o grupo confia a outrem (indivíduo ou grupo) o encargo da decisão. Por exemplo, em qualquer comissão, criar uma subcomissão é um dos processos clássicos de decidir: geralmente, as escolhas feitas na subcomissão, e propostas à comissão que a nomeou, vêm a ser adotadas por esta, que assim torneia a sua própria incapacidade para decidir, decidindo por delegação. [...] Um poder reconhecido como legítimo pode mais facilmente fazer aceitar as suas decisões: economiza recursos para se fazer obedecer.

Caminhando na busca para identificar motivos que talvez tenham motivado o apagamento dos indígenas no Parque das Missões, cita-se o sociólogo, filósofo e economista político Max Weber, que sugere que o tipo mais puro de um contratado é o da autoridade burocrática. Sua concepção fundamental se resume na postulação de que qualquer direito pode ser modificado e criado por elaboração voluntária, desde que essa elaboração seja formalmente correta. Para Weber (2004, p.193), toda dominação manifesta-se e funciona como administração, porque

[...] toda administração precisa, de alguma forma, da dominação, pois, para dirigi-la, é mister que certos poderes de mando se encontrem nas mãos de alguém. O poder de mando pode ter aparência muito modesta, sendo o dominador considerado o "servidor" dos dominados e sentindo-se também como tal. Isso ocorre, em mais alto grau, na chamada *administração diretamente democrática*.

A posição dominante do círculo de pessoas que constitui aquele complexo de dominação baseia-se, quanto à sua conservação, naquilo que recentemente se vem

chamando de ‘vantagem do pequeno número’, ou seja, na possibilidade existente de a minoria dominante comunicar-se internamente com rapidez especial,

[...] de dar origem, a cada momento, a uma ação social racionalmente organizada que serve para a conservação de sua posição de poder e de dirigi-la de forma planejada. [...] A ‘vantagem do pequeno número’ é plenamente eficaz quando os dominadores guardam *segredo* de suas intenções, das decisões e do conhecimento, atitude que se torna mais difícil e improvável com cada acréscimo (WEBER, 2004, p.196).

Além disso, há a questão da teoria da ‘identidade social’ de Tajfel (1979; 1981) e Tajfel e Turner (1985), para quem o comportamento interpessoal e intergrupais não se desenvolve necessariamente a partir de um interesse factual sobre o comportamento coletivo. Essa teoria considera que a ênfase sobre os processos interpessoais e intergrupais marginaliza as relações entre membros de categorias sociais amplas, como raças, classes e religiões. Desta forma, a filiação a um grupo específico contribui, positiva ou negativamente, para a formação da autoimagem da pessoa, resultando em um processo cognitivo e emocional. “O processo cognitivo implica no reconhecimento, feito pelo indivíduo, de que ele é parte de um conjunto de pessoas que se diferencia de outros conjuntos”. Dessa consistência de filiação decorre o julgamento sobre seu grupo, o que, por consequência, gera certa demanda emocional (DEL PRETTE, 1993, p.18) (grifo nosso).

Talvez o acima exposto elucide a atuação de Lucio Costa e seu comportamento como diretor geral na Divisão de Estudos e Tombamentos do SPHAN no processo de tombamento das ruínas de São Miguel e a criação do Museu das Missões. De qualquer forma, a ênfase apenas nos jesuítas demanda ainda maiores reflexões.

4.3.2 O complexo arquitetônico da Redução de São Miguel

As instruções gerais para a organização espacial das primeiras reduções do Guairá eram as seguintes:

Antes de fundar el Pueblo se considere mucho el asiento de él, que sea capaz para muchos indios, de buen temple, buenas aguas, a propósito para tener sustento, con chacras, pescas y casas.

Funden el pueblo con traza y orden de calles y dejando a cada indio el sitio bastante para la huertenzuela.

El pueblo se traza a modo de los del Perú o como más gustaren los indios, con sus calles y cuadras, dando una cuadra a cada cuatro indios, un solar a cada uno, y que cada casa tenga su huertenzuela; y la iglesia y casa de V.V.R.R. en la plaza, dando da iglesia el sitio necesario para el cementerio; y la casa pegada a la iglesia, de manera que por ella se pase a la iglesia; haciendo esto poco a poco, y a gusto de los indios, habiendo ellos primero hecho sus casas y una pequeña para V.V.R.R. y una enramada que sirva para decir misa (BUSANICHE, 1955, p.26, citado por CUSTÓDIO, 2002, p.78).

A chamada tipologia urbana missioneira se organizava a partir de dois componentes básicos organizados no entorno de grande praça central. O primeiro, a ‘cabeça’ da redução, compunha-se de um conjunto de edificações dominado pela igreja, que geralmente ocupava o ponto mais alto do sítio. O segundo desenvolvia-se a partir das três outras faces da mesma praça, ocupadas por blocos de edificações regulares com uma mesma tipologia arquitetônica.

A criação de uma avenida de acesso ao centro do povoado fazia com que o novo espaço perdesse a escala de cotidiano e passasse a ter a escala de monumental, uma entrada principal, desembocando diretamente em frente à suntuosa igreja. Este espaço público deixaria de ser, aos poucos, o lugar onde se dava a cultura guarani, para se transformar em um local das novas representações da igreja face ao projeto reducional dos missionários, constituindo-se, portanto, o local da coletividade, das festividades e da religiosidade (Figura 13).

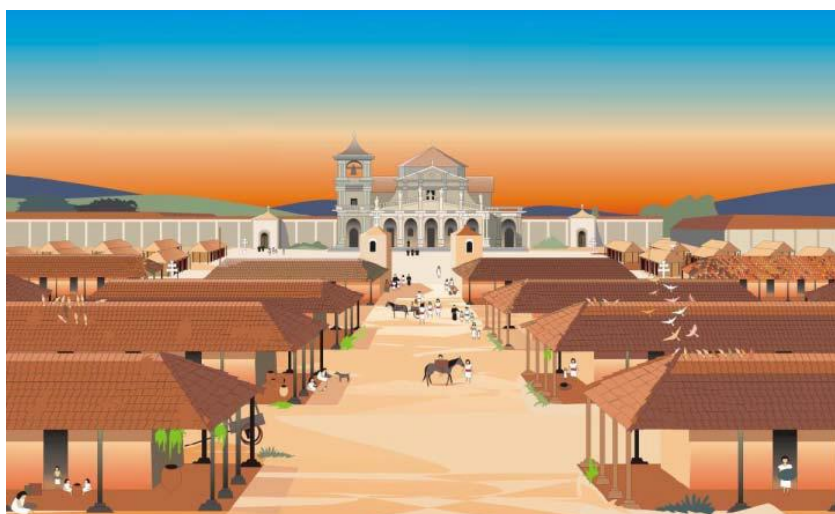


Figura 13 – Reconstituição da Redução de São Miguel – século XVIII
Fonte: MACHADO⁴⁵, 2007, p.54.

⁴⁵ Trabalho apresentado nas XI Jornadas Internacionais sobre Missões Jesuíticas. Jesuítas e Missões: entre Novos e Velhos Mundos. PUCRS em setembro de 2006.

Todo o conjunto se ordena em torno da entrada do povoado, atravessando a praça e acompanhando a linha de maior extensão da igreja. O conjunto se ordena simbolicamente, pois o eixo separa o povoado em duas partes.

A leste percebemos todos os dias o nascer do sol e a reinstalação das condições propícias à vida. A oeste, podemos observar o pôr do sol e a gradual expansão das trevas da noite. Tanto pela manhã como pela tarde, o sol – fonte de vida – estará sempre iluminando o interior da igreja, pelas sua praça central, a “plaza mayor” espanhola e ao longo de um eixo que se prolonga nas aberturas laterais (KERN; JACKSON 2006, p.177).

O primeiro conjunto era constituído por uma grande estrutura, mais elevada em relação à praça, com a igreja disposta entre o cemitério, de um lado, e dos outros dois pátios com edificações periféricas de outro. No primeiro pátio, o claustro, ficava a residência dos padres e no segundo os depósitos e as oficinas. Atrás desse bloco, cercada por um muro de pedra, localizava-se a quinta dos padres (pomar, horta e jardim). Era uma estrutura fechada e organizada sobre um mesmo alinhamento frontal, com poucos e definidos acessos em relação à praça e ao restante do espaço público (CUSTÓDIO, 2002, p.99-100; MACHADO 2007, p.53).

O segundo conjunto estruturava-se a partir da praça e da via principal, ao redor das quais se organizavam como quarteirões, grandes pavilhões avarandados, ortogonalmente distribuídos, com as habitações dos índios. Diversamente do primeiro conjunto, o segundo era integrado por blocos de edificações de caráter aberto, rodeadas de galerias, avarandados ou ‘porticados’, cujos vãos conectavam os cômodos diretamente ao espaço público (CUSTÓDIO, 2002, p.99-100; MACHADO 2007, p.53) (Figuras 14 e 15).

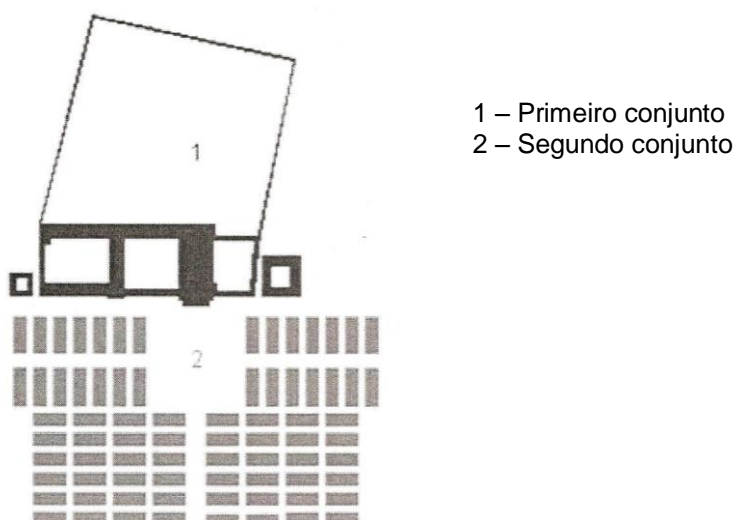


Figura 14 – São Miguel Arcanjo – Esquema dos componentes da tipologia urbana missioneira
Fonte: CUSTÓDIO, 2002, p.170.



Figura 15 – São Miguel Arcanjo – Esquema da estrutura urbana
Fonte: CUSTÓDIO, 2002, p.170.

A redução se desenvolvia de maneira contínua no território. O alinhamento do primeiro conjunto se constituía em barreira, que impedia o crescimento do espaço em direção ao quarto lado da praça (Figura 16).

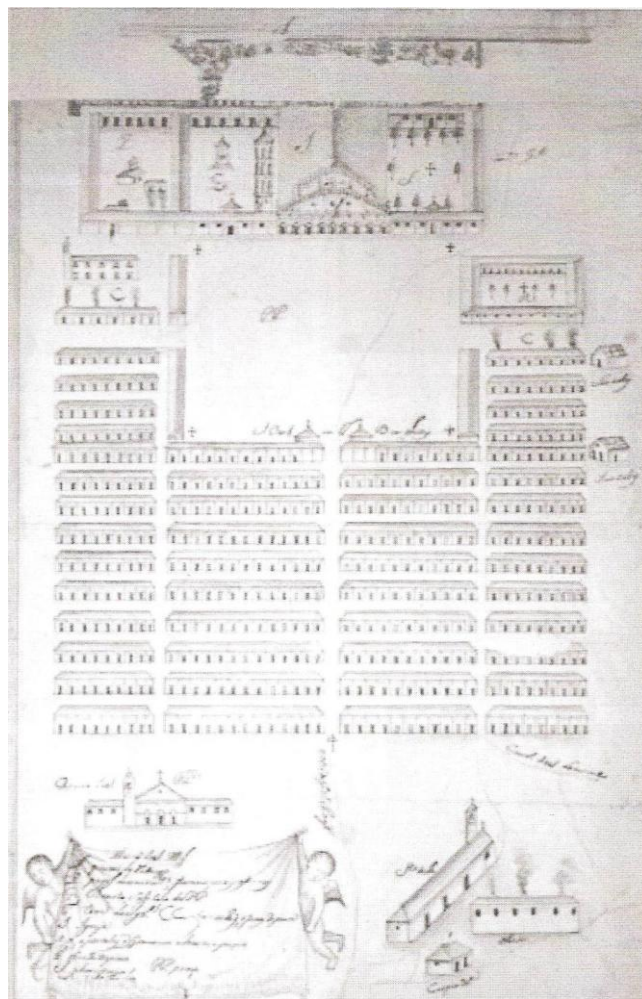


Figura 16 – Risco de São Miguel

Fonte: Biblioteca Nacional, Rio de Janeiro, in CUSTÓDIO, 2002, p.180.

Em sua pesquisa Custódio (2002, p.103) também não encontrou menções de orientações ou diretrizes que pudessem evidenciar a origem objetiva dessa organização peculiar, a tipologia urbana missioneira. Há indícios que “da mesma forma como ocorreu nos aspectos da organização administrativa e política, as regras de configuração espacial foram sendo consolidadas no decorrer do próprio processo histórico, como resultado da ação de muitas mãos ao longo do tempo”. Questionamos, então: essa configuração missioneira não poderia ser considerada como ampla participação Guarani?

Contudo, para Custódio (2002, p.104-105), a literatura enfatiza a importância do Padre Sepp⁴⁶ no campo da urbanização, devido ao seu grande conhecimento do modo de proceder dos romanos:

⁴⁶ A obra de Padre Sepp é uma coletânea de cartas escritas entre 1691 a 1701 para seu irmão Gabriel Sepp, na Alemanha. Existe uma tradução em espanhol de uma carta de 1701 na Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, na qual Custódio (2002, p.103) buscou as informações aqui constantes.

Meu trabalho foi fugir da estupidez que facilmente sói cometer-se na construção demasiadamente apressada de vilas e cidades. [...] A paróquia ou templo e a casa dos padres missionários ocuparia o meio da praça. Esta praça seria o centro, donde partiriam as ruas paralelas, igualmente distantes de um lado e outro (SEPP, 1980, p.219-220).

Sobre o processo de implantação e a divisão fundiária, “a primeira condição com a qual deveria cumprir foi a medição dos terrenos para a construção das casas com o cordão de agrimensor. Tive que assinalar a cada grupo de casas o mesmo número de pés de comprimento e largura” (SEPP, 1980, p.219). Sobre a praça e a organização geral da estrutura urbana, determinava:

No centro devia alinhar a praça, dominada pela igreja e a casa do pároco. Daqui deviam sair todas as ruas, sempre equidistantes uma da outra. [...]

A praça principal era de quatrocentos pés de largura e quinhentos pés de comprimento. Em ambos os lados da igreja se elevam, como um anfiteatro, as casas dos índios, formando largas filas bem ajustadas. Cada grupo de casas localizado do lado oposto da igreja se dividia em doze casas, cada uma com sua própria entrada, Os outros, à esquerda e à direita da igreja, continham somente seis casas. [...]

Da praça saem as quatro ruas principais construídas em forma de cruz, que medem sessenta metros de largura e mais de mil de comprimento, e levam ao campo em todas as direções. Esta distribuição das casas e ruas embeleza o aspecto do povoado particularmente, pois de todos os pontos cardeais, quatro avenidas largas e formosas levam para dentro da vila e se encontram na metade da praça, em frente ao portal da igreja (SEPP, 1980, p.219-220, citado por CUSTÓDIO, 2002, p.105) (grifo nosso).

Voltando a Lucio Costa (1941, p.13) um dos primeiros pontos levantados sobre a arquitetura jesuítica produzida no Brasil refere-se ao próprio conceito de ‘arte jesuítica’. O arquiteto declara:

Quando se estuda qualquer obra de arquitetura, importa ter primeiro em vista, além das imposições do meio físico e social, consideradas no seu sentido mais amplo, o ‘programa’, isto é, quais as finalidades dela e as necessidades de natureza funcional e satisfazer, em seguida, a ‘técnica’, quer dizer, os materiais e o sistema de construção adotados; depois o ‘partido’, ou seja, de que maneira, com a utilização desta técnica, foram traduzidas, em termos de arquitetura, as determinações daquele programa. Finalmente, a ‘comodulação’ e a ‘modenatura’, entendendo-se por isto as qualidades plásticas do monumento (CUSTÓDIO 2002, p.109).

Conforme Custódio (2002, p.159),

[...] no processo de configuração do espaço reducional de São Miguel e da própria tipologia urbana missioneira, apenas alguns elementos da tradição cultural Guarani foram utilizados, com adaptações, no que se refere tanto aos aspectos materiais quanto à dinâmica social.

Exemplo disso eram as casas de famílias extensas, que acabaram sendo subdivididas pela ação dos jesuítas a partir das primeiras reduções.

A estrutura urbana da redução de São Miguel enquanto organização espacial era tão marcante que José Maria Cabrer, que esteve na região entre 1784 e 1789 junto com uma comissão portuguesa encarregada de efetuar o inventário dos povoados missioneiros após a Guerra Guaranítica, elaborou uma planta tipo e a reproduziu para registrar todas as reduções que inventariou nos Sete Povos⁴⁷, independentemente das diferenças entre elas (CUSTÓDIO, 2002).

4.3.3 O Barroco missioneiro

Desde sua construção, a Igreja de São Miguel sempre despertou interesse pela grandiosidade e qualidade arquitetônica. Há vários relatos de espanto e admiração por parte dos viajantes e em documentação oficial, nos quais ela era tratada como uma edificação diferenciada, excepcional, como se fosse um ‘monumento’.

O índio foi atraído pela força das imagens, dos prédios arquitetônicos, de todo um cenário preparado para representar a importância dada às questões de Deus e da religião. O resultado é a mistura de elementos europeus e americanos em um mesmo espaço que Kern e Jackson (2006) denominam de ‘mescla de elementos da cultura medieval, renascentista e indígena’.

No lado norte da praça encontra-se a igreja, verdadeiro teatro quanto ao luxo dos ornamentos e detalhes interiores” (SILVEIRA, 1979, p.15). Custódio (2002, p.138) cita Argan (1966, p.55), que observa que a igreja é *un edificio que conserva su valor y lo transmite más allá de su propia grandeza histórica, [...] necesariamente lleva a la concepción de la forma arquitectónica como forma alegórica*.

Interessante observar esse comentário de Argan, porque uma alegoria não representa as coisas como elas são, mas pretende dar uma versão de como foram

⁴⁷ As plantas das outras seis reduções constam da Figura 6 deste estudo, às páginas 47.

ou podem ser. Para Benjamin (1984, p.204), a alegoria se encontra "entre as ideias, como as ruínas estão entre as coisas", e

[...] quando o objeto se torna alegórico sob o olhar da melancolia, deixa escapar a vida, fica como morto, fixado para a eternidade. [...] O objeto é totalmente incapaz de irradiar sentido ou significado, apenas lhe cabendo como sentido aquele que o alegórico lhe conceda.

Conforme Haubert (1990, p.195), a fachada ornada de estátuas e colunas da igreja de São Miguel

[...] faria a fama de qualquer cidade europeia. Aproximadamente cem operários trabalharam nessa obra durante dez anos. As paredes, com três metros de espessura, são percorridas por galerias internas. Só uma outra igreja é inteiramente de pedra talhada, a de Trinidad. Como não há cal na região, as pedras, na maioria das vezes, são encastradas engenhosamente umas nas outras.

Lucio Costa destaca o pórtico da Igreja, quando a analisou em 1937:

Estranhei ver em uma construção de tanto estilo uma fachada assim, no pórtico, como indica a gravura de Demersey, redundância jamais vista em composição de arquitetura. [...] É que as paredes do pórtico estão apenas encostadas no corpo principal, sem qualquer amarração, morrendo de encontro aos capitéis, cornijas e arquivadas deste último, de qualquer jeito, tendo sido ele, portanto, construído depois de completamente pronta a fachada da igreja (PESSOA, 2004, p.27).

Ressalta-se que nem a literatura nem Lucio Costa indicam a sensibilidade indígena no barroco missioneiro, mas podiam ser observados "a folha de alcachofra substituindo a folha de acanto nos capitéis e os frutos da região, como o apepu (espécie de laranja nativa), decoravam as portadas" (BOFF, 2005, p.104) (grifo nosso).

Aqui se torna interessante observar que Luiz Antônio Bolcato Custódio (2002, p.120), que em 1994 realizou um levantamento cadastral da igreja de São Miguel Arcanjo, afirma que "*o projeto da igreja de São Miguel foi provavelmente feito pelo arquiteto jesuíta nascido em Milão Gian Battista Prímoli [...] em 1730*" (grifo nosso).

Conforme Gutierrez (1987, citado por MACHADO, 2007, p.56):

Diversos autores partem da hipótese de que o Padre Prímoli traçou o projeto para a cobertura da Igreja de São Miguel, com abóbadas de

pedra e ladrilho, **mas isto era improvável** (grifo nosso), já que Prímoli [...] sabia das limitações que teria a carência de cal⁴⁸ sem aderência adequada, pois somente dispunha de uma cal pobre feita com moluscos e caracóis. A Igreja de São Miguel, coberta com abóbadas de madeira, chegou incólume até a expulsão dos jesuítas.

De modo geral, diversos autores estimam que a construção do templo tenha sido iniciada por volta de 1735, tendo sua parte substancial terminada em 1744 ou 1747 e, tanto externa quanto internamente, era toda executada em pedra de cantaria de arenito ou grês e depois branqueada (LEAL, 1984, p.76).

Na região das Missões

[...] o barroco difere de outros barrocos pela presença de elementos indígenas. Esta mescla de culturas, europeia e Guaraní, é que iria definir este momento artístico na região dos Sete Povos. Portanto, se os principais artistas desse cenário foram os Guaranis é natural que se valorize sua contribuição, reconhecendo-se, historicamente, a especificidade do Barroco que aqui ocorreu (MACHADO, 2007, p.49).

Nas reduções, o espírito barroco conjugou no espaço físico das igrejas e praças as manifestações imateriais das orquestras, dos coros em latim, da dança e da encenação, das celebrações sacras, missas, procissões, enterros e festas, com ritos e *todos los trajes de los danzantes* (FURLONG, 1969, p.177).

Como observa Gutierrez (1987), a arquitetura, a música, o teatro, as procissões e as artes em geral faziam parte do cotidiano missionário e ordenavam a vida diária. A projeção do ritual litúrgico às atividades cotidianas compatibilizava as manifestações barrocas com as formas de expressão do indígena, afeito à música e à dança, integrando as formas de transferência didática (persuasão) dos conhecimentos religiosos mais simples às relações sociais e culturais.

Na elaboração de uma análise sobre os significados da arquitetura da Igreja das Missões, Custódio (2002) avalia as eventuais similaridades entre essa Igreja e a de Gesú, em Roma, e entre os projetos originais de Vignola e a construção executada por Gian Batista Prímoli, arquiteto milanês que conhecia as matrizes da arquitetura italiana que influenciaram tanto o Renascimento quanto o Barroco: a arquitetura toscana, a veneta e a romana (Figura 17).

⁴⁸ A cal só foi introduzida em São Miguel em 1794 (LEAL, 1984, p.76).

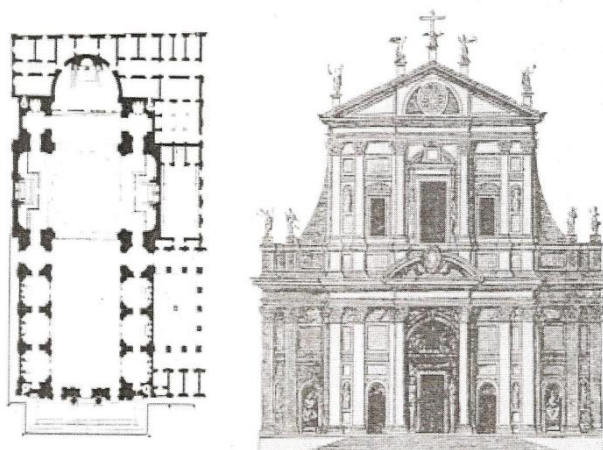


Figura 17 – Igreja de Gesù, Roma, projeto de Vignola

Fonte: CUSTÓDIO, 2002, p.177.

A igreja de São Miguel (Figura 18) utiliza o esquema tradicional de igreja com nave principal, naves laterais, transepto, capela-mor, sacristia e contra sacristia. Da mesma forma que na arquitetura antiga, possuía três portas, destacadas em dois níveis de importância, que davam entrada à nave central e às duas naves laterais. A edificação se apoiava em paredes portantes (estrutura onde as paredes são responsáveis por suportar as cargas da edificação e sua cobertura) duplas, executadas em pedra de cantaria, preenchidas internamente com pedras irregulares e barro. As naves laterais eram separadas da central por conjuntos de colunas por maciços que sustentavam arcos de pedra ou tijolos. O forro da nave central geralmente possuía abóbada de berço de madeira e o das laterais era composto por abóbodas de aresta de madeira ou tijolos. Sobre a capela mor, localizava-se uma abóboda de meia laranja, estruturada sobre um tambor de madeira, com coberturas planas (CUSTÓDIO, 2002).

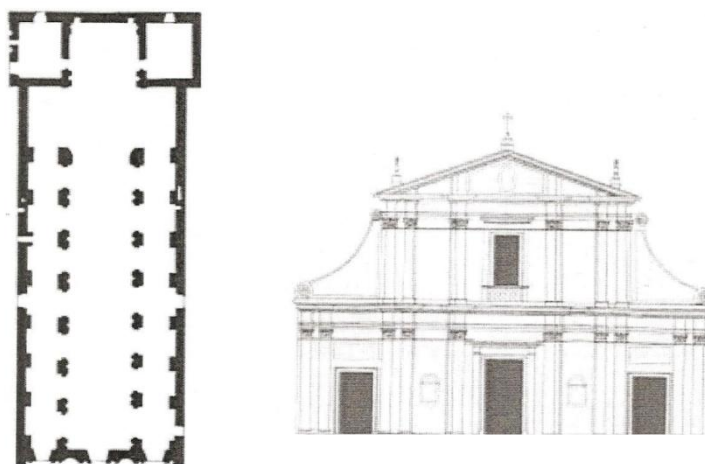


Figura 18 – Igreja de São Miguel das Missões, reconstituição do projeto de Prímoli

Fonte: CUSTÓDIO, 2002, p.177.

O relato do abade Ludovico Muratori (1672-1750), contemporâneo deste período histórico e considerado o fundador do método histórico científico moderno, dado o rigor de sua análise, traz também algumas características dessas igrejas:

Alguns dos jesuítas estudaram arquitetura e conseguiram construir catedrais maravilhosas. A maioria delas apresenta três naves e algumas até cinco, portanto, com cinco altares também. Aos poucos foram introduzindo pinturas, arte e entalhe e hoje todos os altares apresentam colunas, entalhes em madeira, molduras, imagens e baixo relevo. As paredes eram adornadas com tapetes ou telas com rendas ou emolduradas em quadros, onde estavam representados os principais mistérios da nossa santa religião para penetrar na mente e no coração dos novos cristãos (MURATORI, 1993, citado por MACHADO, 2007, p.56).

O espaço interior da igreja das Missões, com naves laterais, de certa maneira correspondia à estrutura já tradicional das igrejas de sistema construtivo independente, em madeira, que possibilitavam uma grande transparência entre as naves laterais e a central, uma vez que os pilares de madeira roliça reduziam muito pouco a visibilidade do rito. Em contrapartida, na igreja de Gesú há capelas votivas localizadas nas naves laterais, além de espaço de acesso, diretamente comunicado com o exterior pelas portas frontais, que se destinavam também à participação dos fiéis durante a Santa Missa. Na igreja de Gesú as capelas são ambientes isolados, comunicáveis entre si por pequenos vãos, que se constituem espaços independentes de celebração do rito principal. Assim, provavelmente,

[...] a solução adotada pelo projeto de Prímoli em São Miguel buscou atender a uma tradição missioneira, de ordem funcional, consolidada em décadas de prática litúrgica. Como resultado desse partido, o espaço interno da igreja de São Miguel, considerando as limitações próprias de seu sistema construtivo portante, que necessitava de maciços em pedra para suportar a cobertura, é muito mais aberto, amplo e permeável, em comparação com o projeto da igreja de Gesú, de Roma (CUSTÓDIO, 2002, p.142).

Característica interessante da igreja de São Miguel é sua parede curva, sobre a qual declara Portuguesi (1967, p.302): *“la innovación más destacada del Barroco fue ‘el muro ondulado’, introducido por Borromini, con una nueva interpretación de interacción que se desarrolló por primera vez en la Iglesia de la Compañía de Jesús”*.

Para Custódio (1994, p.4), a influência barroca está presente nas ondulações côncavas de sua frontaria,

[...] que perpassam verticalmente as duas cimalthas e o frontão, produzindo um conjunto de curvas superpostas que movimentam e dão volume ao edifício. No centro delas, entre as portas, mais dois nichos de torre, onde eram colocadas estátuas em pedra.

O pórtico (alpendre) é um dos elementos arquitetônicos característicos das reduções. São encontrados vestígios desse elemento tanto nas laterais e no fundo da igreja quanto nas oficinas, na casa dos padres e dos índios. A imponente arquitetura e seu planejamento impressionam não só pela estética, mas, sobretudo pela distribuição do espaço geográfico (MACHADO, 2007).

Também Pinheiro (1983) aborda o alpendre ou pórtico: a igreja era voltada para o norte e nela se entrava por um alpendre de cinco arcos sustentados por colunas de pedra branca e vermelha, rematado por uma vistosa balaustrada que coroava o frontispício e onde se elevava a imagem de São Miguel com seus seis apóstolos ao lado sobre uma gradaria da mesma pedra.

Todo o conjunto situa-se elevado em relação à praça, conforme afirma Lucio Costa (1941, citado por CUSTÓDIO, 2002, p.121) e seu detalhamento inclui que ao redor do pórtico

[...] seis largos degraus constituíam a base do monumento. Ao contrário das pilastras da igreja e da torre, as do pórtico possuem base semicircular. Seus capitéis, também coríntios⁴⁹, possuem detalhes diferentes e acompanham a volumetria dos fustes das pilastras, que são levemente galbadas para correção de ilusão de ótica. Nos vértices dos denticulados da cornija encontramos detalhadas pinhas.

O acesso do dito alpendre,

[...] pelo qual se entra subindo dois degraus de pedra, e andando cinquenta e quatro palmos para a porta da igreja, tem outra para cada lado, com altura tal que não corresponde à altura, feitas com algumas talhas antigas pelas quais se entra para o corpo da dita igreja (CUNHA, 1853, p.298, citado por CUSTÓDIO, 2002).

⁴⁹ A estrutura clássica teve origem no mundo grego, em que prevaleceram sistematizadas três ordens diferentes de conjuntos arquitetônicos: a dórica, a jônica e a coríntia. Cada uma delas possui suas especificidades e aplicações, que variam de acordo com a função do espaço onde são aplicadas. A identificação dessas ordens se dá pela estrutura da coluna, pelo desenho de seu capitel, pelo conjunto do entablamento que recebem e pelo seu frontão, que arremata todo o conjunto (MATTOS, 2008, p.275).

O interior da igreja é “*toda da piedra de sillería, con tres naves y media naranja*⁵⁰, *muy bien pintada y dorada, con un pórtico magnífico, y de bellísima arquitectura; bóvedas y media naranja son de madera*” (GRAELL, 1998, p.88).

À entrada da porta da igreja para a parte direita existia uma capela, onde havia um altar de talha dourada

[...] que olhava para dentro da igreja com a pia de batizar, que era de barro vidrado de verde, emoldurada em madeira dourada que não lhe dava pouca graça, sendo a Deus a que verdadeiramente recebiam as crianças que ali iam, com água que saía de duas grandes talhas vidradas também de verde, que pareciam da Índia (CUNHA, 1853, p.296, citado por CUSTÓDIO, 2002).

Quanto ao altar mor, Mayerhofer (1947, p.84) encontra similaridade do retábulo “ao da Igreja da Companhia em Córdoba”.

Custódio (2002, p.147) afirma que o espírito barroco não se manifestava apenas nas relações físico-espaciais do campo material, mas conjugava outros elementos: as procissões, as missas cantadas, as visitas dos governadores, tudo era motivo para grandes cenografias fixas ou móveis. Nessas ocasiões, a praça era decorada com arcos de guirlandas de flores e até com pássaros vivos; os índios vestiam trajes especiais para as cerimônias, a orquestra executava peças jesuíticas e os atores representavam autos sacros. Nesse contexto, “o triunfalismo jesuítico encontrou no Barroco as armas que carecia; a arte, sobretudo em sua expressão plástica, apresentava-se como a aliada mais valiosa da espiritualidade inaciana” (TREVISAN, 1999, p.100).

4.3.4 Arte sacra

A arte sacra constante dos objetos do Museu das Missões é visualizada de maneiras diferentes, ora essencialmente barroca tradicional, ora com participação indígena, o que defendemos fortemente, pois não se entende arte sem a participação estrita de seu autor. Além disso, o ritualismo dos Guarani e a força de seu misticismo não foram suprimidos nas reduções, mas dirigidos para outras manifestações cristãs.

⁵⁰ Meia laranja, cúpula de geratriz circular (MESA, 1978, p.52).

Mesmo não tendo sido caracterizadas corretamente até esta data pelas instituições oficiais (brasileiras ou internacionais), as características do estilo missioneiro de arte são oriundas de uma raiz mestiça, em que “a intervenção do guarani introduziu os ícones cristãos na historicidade que define a formação de um estilo, construído a partir de ressignificações e interpretações fortemente marcadas pela cultura ancestral anímica guarani” (GOHLIN; AHLERT, 2009, p.41).

Assim, a formação de um estilo de arte missioneiro somente pode ser considerada a partir da intervenção indígena, pois

[...] imagens elaboradas por jesuítas e reprodutivas do cânone não pertencem à classificação, visto serem, na expressão de Hauser, o “tipo ideal”, portanto, a-histórico, ao passo que o estilo é um fenômeno histórico e fruto de uma tendência evolutiva da forma. Rever os condicionantes da escultura religiosa guarani não basta para tentar encontrar uma nomenclatura mais condizente. Se “*la mente del primitivo no reproduce las cosas tal como las ve, sino como las siente*”, relevar as substâncias próprias dessa arte do ponto de vista visual considerando suas características peculiares poderia direcionar uma denominação que não estivesse condicionada a designações estilísticas europeias.

Não se trata da reivindicação de uma autonomia de tendências, pois cada desígnio classificatório tem de levar em conta a singularidade das composições caracterizadas pelo hibridismo, fruto de uma miscigenação cultural autêntica (GOHLIN; AHLERT, 2009, p.62).

A arte Guarani baseava-se na tradição e na repetição de formas usadas na pintura corporal e nos utensílios para ritos de origem terapêutica ou religiosa. Na cerâmica, com decorações singelas, os nativos usavam pigmentos vegetais para pintá-la de vermelho, preto e branco; o amarelo, misturado a uma resina, funcionava como selador, diminuindo a porosidade. Nas reduções, os Guarani passaram a trabalhar com materiais que exigiam uma tecnologia mais apurada, como a aplicação do dourado nas imagens, a confecção de alfaias, usando instrumentos de trabalho delicados e precisos. Todo esse aparato estava fora de sua cultura ancestral, o que leva a refletir não só sobre o impacto da iconologia cristã, incidindo sobre o imaginário Guarani, como também sobre o aspecto técnico desse impacto. O fato de o indígena esculpir com novos instrumentos, usando goivas e cinzel, provocou uma relação positiva com todo o entorno social da produção de objetos. Ao sentir-se valorizado pelo seu trabalho de artífice, o índio se envolvia nesse ambiente evangelizador (BOFF, 2005).

Como divulgado em publicação do IPHAN⁵¹ (sem data, p.9), “a presença indígena está evidente em inúmeros traços nas esculturas, como nas feições dos rostos ou em detalhes dos cabelos, vestes ou trançados. O ambiente natural também comparece em figuras de animais ou plantas”.

Havia um caráter essencialmente instrumental nas imagens produzidas nas oficinas missionárias. Os jesuítas acreditavam induzir os índios a aceitar o universo imaginário (das artes) para chegar ao universo místico (da religião), utilizando-se, para isto, de princípios científicos que ordenassem os diferentes estágios da experiência emocional com o intuito de formar uma sensibilidade específica. “O espaço redimensionado e re-temporalizado deveria compor um todo, teatralizado e desconectado da realidade anterior, ou seja, da realidade guarani: a natureza, a casa da família extensa, as festas e bebedeiras” (SEVERO, 2002, p.118).

A intervenção da estética em obras de cunho religioso cristão estava, potencialmente, atrelada a uma tentativa de vontade sincrética por parte do Guarani, como intenção de atribuir sentido ao seu trabalho e, especialmente, à sua utilidade diária de culto. A imagem dotada desses caracteres poderia ampliar seu pertencimento ao universo Guarani mestiço, sentido conferido por um artista e uma sociedade em ‘situação de fronteira’.

Para Gohlin e Ahlert (2009, p.45), os Guarani tornaram-se culturalmente híbridos, eram ‘indivíduos de fronteira’ em duplo sentido: o geográfico e o cultural,

Homens e mulheres com identidade deteriorada, dúbios entre a cultura ameríndia e a católica-europeia, hesitantes entre as forças de Deus e de seus Ancestrais Místicos. Considerando a desestruturação cultural pela qual passou o Guarani para a aceitação do cristianismo, o conceito de situação de fronteira parece o mais propício para a compreensão de um processo que foi dinâmico e mediado entre seus protagonistas.

Não podemos concordar com os autores quanto à afirmação “homens e mulheres com identidade deteriorada, dúbios entre a cultura ameríndia e a católica-europeia, hesitantes entre as forças de Deus e de seus Ancestrais Místicos”, mas entendemos que os indígenas da época efetivamente deveriam estar “hesitantes”, pois eram totalmente direcionados, não podiam compreender o seu papel na história, sua enorme responsabilidade.

⁵¹ Disponível em:
<http://www.iphan.gov.br/baixaFcdAnexo.do;jsessionid=44632B1B387971EF6C9748CC9414F4A5?id=276>.

Ainda conforme Gohlin e Ahlert (2009), tem-se pensado o Guarani em uma elipse intermediária entre a abstenção de suas crenças e a aquisição e a compreensão real dos dogmas cristãos. Nesse sentido, pode-se remeter à Antropologia e ao conceito de ‘fricção interétnica’, expressão criada pelo antropólogo Roberto Cardoso de Oliveira⁵². A assimilação se fez com base nos códigos simbólicos pré-existentes, o que implicava a perda dos “purismos conceituais” cristãos e resultava numa religião híbrida, o catolicismo Guarani, que se pode identificar pela categoria de “missioneiro”.

Em pesquisa em meados de 1950, o antropólogo Egon Schaden registrou que eram frequentes entre os Nandéva⁵³ os altares com muitas imagens de santos, tudo sugerindo “que o aspecto mais ou menos mágico do culto aos santos (...) é o único realmente assimilado pelos Guarani, e de preferência pelas gerações mais novas” (SCHADEN, 1974, p.140). No estudo, o autor observou também o caráter singular da percepção e interação com as representações religiosas, parecendo indicar que “o ‘santo’ não era nada além da imagem; coisa alguma indica a crença num espírito ou ser sobrenatural que não esteja inerente ao substrato material da própria imagem” (SCHADEN, 1974, p.138).

Essas indicações confluem para a compreensão das mediações da religião anímica na busca de sentido para a nova religião imposta. Porém, a hipótese de ter havido uma continuação da atividade artesanal após a expulsão dos jesuítas levanta questões referentes à não perpetuação dessa atividade através dos anos, à inexistência de uma tradição escultórica indígena no Rio Grande do Sul, exceto a zoomorfa e a artesanal. Em especial, no Paraguai se manteve uma tradição de escultores que passaram, a partir de fins do século XIX, a ser denominados de *santeros*. Essa denominação também passou a ser dada aos indígenas e aos mestiços que se dedicaram à produção de santos em São Paulo, Minas Gerais e de outras regiões do Brasil. Talvez as causas de não se formar uma tradição santeira

⁵² Ao se pensar a questão indígena, pensa-se a sociedade nacional através da presença certamente incômoda dos grupos tribais. É uma presença que moralmente incomoda, pois nos obriga a pensar o índio não mais em si, mas em relação a nós próprios: nossas obrigações civis, nossa responsabilidade moral. O etnólogo está habituado a conviver com essa relação, tirando dela não o que pode haver de angustiante ou de admirável revolta (pois o etnólogo não é sempre uma testemunha do desesperador esforço do índio para sobreviver?), mas o que há de incentivador nessa mesma relação graças à qual nos perguntamos, parafraseando Lévi-Strauss, ‘valem mais que os selvagens?’ (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1978, p. 11).

⁵³ Nandéva (Ava-Chiripa) é um subgrupo da família Guarani, como os Kaiowa (pa-tavyterã) e os Mbyá.

no Rio Grande do Sul estejam vinculadas aos constantes êxodos e ao trágico processo de extermínio étnico sofrido pelos Guarani no decorrer da história. Assim, “a continuidade das atividades artísticas no caso missioneiro não contou com a manutenção de espaços sociais e lugares de reconhecimento incorporados aos indígenas nas sociedades colonial e nacional” (GOLIN; AHLERT, 2009, p.66).

Em 1940 o Museu das Missões passou a abrigar a maior coleção de arte sacra missioneira do país com a “finalidade de reunir e conservar as obras de arte ou de valor histórico relacionadas com os Setes Povos das Missões Orientais, estes fundados pela Companhia de Jesus naquela região do país” (art.1º, Decreto-Lei 2.077) (BRASIL, 1940), abrigando em um só local as esculturas sacras missioneiras e os fragmentos arquitetônicos das antigas reduções que se encontravam espalhados pela região. Percebe-se nas letras da lei a ausência dos termos ‘Guarani’ e/ou indígena.

Ainda se pode encontrar um resto deste luxo de imagens e estátuas, outrora ostentado em profusão nos templos.

Todas essas casas, até as mais humildes, têm alguma estátua grosseira de santo, vestida como boneca de criança e que cada visitante vai beijar com o mais profundo respeito. (...) Um dos jesuítas que administrava os *pueblos* era padre ou cura. Quando ele aparecia no templo, vestido com os mais ricos hábitos sacerdotais e cercado por grande número de sacristãos, os sinos tocavam, o incenso queimava e todos os assistentes prostravam-se com respeito diante dele (BAGUET, 1997, p.104).

Gohlin e Ahlert (2009, p.63) comentam existir dificuldade quanto ao desenvolvimento da estatuária religiosa Guarani, mas podem ser estabelecidas algumas suposições baseadas na análise dos remanescentes, identificadas a crescente consciência de liberdade criativa do artesão no transcorrer do tempo, a frequência e a intensidade das intervenções indígenas e os aspectos dúbios da mestiçagem, entre outros dados históricos.

Também Bittencourt (2010) constata a dificuldade de projetos de restauro que animem e recolquem para a vida contemporânea o sentido perdido das partes do ambiente construído pelos Guarani, sobras dos saques decorrentes do modelo de colonização ibérico e do modelo de urbanização da cidade contemporânea. Esse entendimento confirma o Relatório do IPHAN, Ministério da Cultura (PORTA, 2012), já apresentado neste estudo.

Como observa Bittencourt (2010, p.113),

Recriar espaços de arquitetura e urbanismo antigos diante de temas que envolvem patrimônio histórico, restauro e sítios arqueológicos não é tarefa fácil. Às vezes é possível encontrar um monumento aqui e ali, outras não; às vezes é possível sublimar o fato histórico e elevá-lo ao status de monumento histórico, local ou nacional, outras o artefato existe apenas em convívio discreto com seus usuários, diluído na paisagem interagida pelo cotidiano, como as antigas vilas medievais da Europa (grifo nosso).

4.4 O apagamento dos indígenas brasileiros

O relato da ‘descoberta do Brasil’ perpetuou-se por meio de pedagogia mistificadora e acabou adquirindo o *status* de verdadeiro mito de origem, mas se sabe que a invasão de um território habitado por milhares de anos por inúmeros grupos culturais autônomos e diferenciados ocorreu do Alasca à Patagônia. Os índios já tinham aprendido a sobreviver, encontrar e preparar alimentos, proteger-se da natureza e de seus espíritos, formar vínculos sociais e estabelecer formas de convívio, criar uma linguagem, encontrar meios de curar ferimentos ou doenças, achar graça e beleza na vida, distinguir o benéfico e o maléfico, encontrar respostas para o surgimento da vida e o mistério da pós-morte, descobrir o lugar do homem no cosmo e quais forças regiam o ilimitado (GAMBINI, 2000, p.159-160).

A maneira mais realista de se falar do povo gerado no Brasil é fazer uso do verbo ‘*ningunear*’ do mexicano Octavio Paz, o terrível processo ocorrido de ponta a ponta do continente no que se refere às populações indígenas e seus descendentes, híbridos ou não, de transformar alguém em ninguém, como seres destituídos de alma, memória, história e identidade.

Os indígenas não têm sido considerados como indispensáveis à construção da Nação, mas como grupos de bárbaros primitivos que desapareceriam inevitavelmente. Segundo Octávio Paz, talvez isso se deva ao fato de que

Cada sociedade, ao definir-se a si mesma, define as outras. Esta definição assume quase sempre a forma de uma condenação: o outro é um ser fora da lei. A dualidade da Antiguidade: helenos/bárbaros se repete na Idade Média, porém precisamente como uma condenação da mesma Antiguidade: pagãos/cristãos. Desde o século XVIII a dicotomia medieval se transforma na dualidade moderna: civilização/barbárie” (PAZ, 1995, p.52).

A partir do século XVI o Brasil já podia contar com uma verdadeira enciclopédia de mitos, imagens e sentidos, ou seja, uma alma brasileira, mas os antropólogos do século XIX chamavam as concepções indígenas de animismo, um modo de funcionamento psíquico de atribuir sacralidade às coisas. Nas palavras de Gambini (2000, p.161), “esse tesouro humano, criação lentamente configurada no decorrer de milênios, foi destruído de um só golpe por obra de um olhar estrangeiro que o distorceu e o negou”.

Na formação e defesa do território brasileiro, os povos indígenas se envolveram às vezes voluntariamente, outras por imposição, em episódios históricos de vulto: a guerra aos Botocudos de Minas e Espírito Santo, a Cabanagem, os antecedentes à Guerra dos Farrapos, a Retirada da Laguna, as companhias indígenas do Amazonas e da Bahia na Guerra do Paraguai (FREIRE,1996), dentre inúmeros outros. No entanto, noções de progresso, evolução, desenvolvimento, foram utilizadas para tecer um manto ideológico de opacidade que, atirado sobre eles, torna-os invisíveis (GESTEIRA E MATOS, 2011, p.4).

Desde o século XX, também pela intervenção técnica de Lúcio Costa em São Miguel na criação do Museu de São Miguel das Missões, os restos dos Sete Povos estão sendo visualizados apenas como enaltecimento à atividade jesuítica, mesmo depois da divulgação, em 1996, do Circuito Internacional Integrado das Missões Jesuíticas dos Guarani, que foi também declarado pela UNESCO como uma das quatro rotas de turismo cultural internacional mais importantes do mundo.

Para Foucault (2001), o poder não existe, o que existe são as ‘relações de poder’ e o objetivo destas relações não deveria jamais manipular, mas promover uma troca de exercício de liberdade, o que implica uma profunda consciência da situação dos dois lados ou de um só, mas a parte consciente deveria saber respeitar o degrau de não consciência da outra.

“No entender de Foucault, o poder é uma realidade dinâmica que ajuda o ser humano a manifestar sua liberdade com responsabilidade” (MARINHO, 2008, p.2). No caso das Missões, Lucio Costa silenciou a questão dos indígenas talvez porque não os enxergasse.

Citando Hurtig (1966), pode-se dizer que o poder de Lucio Costa era reconhecido como legítimo, o que fez com que suas decisões fossem não apenas eficazes, mas baseadas na moral ou no direito, baseando-as numa ideologia política. Atuando em sua ‘identidade social’ (TAJFEL, 1979; TAJFEL; TURNER,

1985), seu processo cognitivo implicou no reconhecimento, feito por si, de que ele era parte de um conjunto de pessoas (Estado) que se diferenciava de outros conjuntos (indígenas). A legitimidade, assim considerada, não responde aos fatos, à ordem estabelecida, aos dados correntes da vida política e social dos índios segundo o mecanismo em que estes se desenrolaram (BONAVIDES, 2013), mas unilateralmente, com o foco no patrimônio material, no ambiente construído apenas pelos jesuítas.

Também usando as palavras de Foucault (1995, p.X), “o poder não é um objeto natural, uma coisa, é uma prática social e, como tal, constituída historicamente”.

Alterando o foco para a pedagogia jesuítica, pode-se dizer que ela implicava em inculcar às crianças índias esquecer quem eram, seus pais e de onde vieram. Afinal, em idioma caracterizado pela ótica da ‘ausência’ (sem fé, sem lei e sem rei)⁵⁴, os jesuítas faziam com que as crianças se espelhassem neles, se vestissem, aprendessem português, catecismo, trabalhos manuais, cantassem nas missas em latim e tecessem batinas para os padres. ‘Construíram’ uma civilização baseada na religião e desenvolveram um massacre por meio da organização e imposição da cultura.

Assim e desde então, as ruínas das Missões contam uma história unilateral, simplificada, deturpada.

Conforme Gambini (2000, p.178), a consciência brasileira nunca soube encarar um índio, não sabe o que ele é de verdade. “Ou tomamos sua terra, ou criamos um parque nacional, ou o convidamos para um show étnico, ou escrevemos uma tese acadêmica”.

Exemplo disso é o que consta na conclusão de uma dissertação intitulada *A Redução de São Miguel Arcanjo*, em que Custódio (2002, p.159) avalia a tipologia urbana missioneira e se posiciona totalmente contrário à autora deste estudo. São suas palavras:

(1) Concluimos que o espírito barroco sempre esteve presente na estruturação espacial, na configuração arquitetônica e artística e na qualidade das práticas sociais, que utilizavam como cenário principal a grande praça com a monumental igreja como pano de fundo.

⁵⁴ Sua língua não continha as letras R, L e F e, portanto, não tinham Rei, Lei, Fé (FAUSTO, 2000).

(2) Quanto à contribuição específica dos índios Guarani para a configuração física – *forma e função* – e para a apropriação espacial – *práticas sociais e significados* – nessas reduções podemos dizer que a documentação oficial jesuítica pouco contempla a esse respeito. A maior parte das descrições e análises de cotidiano das reduções refere-se à forma reducional de comportamento dos Guarani ou, eventualmente, de sua reação a essa conduta.

(3) Algumas estratégias adotadas pelos jesuítas foram básicas para assegurar o sucesso do sistema reducional em comparação às primeiras experiências frustradas das missões ambulantes. Dentre elas, a manutenção da língua dos nativos, o envolvimento dos índios em diferentes atividades, inclusive artísticas, a cura de suas doenças e, basicamente, a adoção de uma rotina ritualizada (grifo nosso).

(4) De maneira geral, os Guarani contribuíram para o sistema reducional com três elementos básicos de sua cultura: a agricultura tradicional, a economia da reciprocidade e o espírito religioso. Estavam presentes na forma cotidiana de apropriação do espaço público, nas atividades religiosas, nos jogos e nas celebrações.

Neste ponto pode-se retomar Manuela Carneiro da Cunha (2009, p.22): durante mais de cinco séculos os índios foram pensados como seres efêmeros e em transição para a cristandade, a civilização, a assimilação e o desaparecimento, mesmo se sabendo que “as sociedades indígenas são parte de nosso futuro e de nosso passado”.

Os assassinatos de indígenas no Brasil aumentaram 269% nos governos petistas de Luiz Inácio Lula da Silva e Dilma Rousseff em comparação com os oito anos do tucano Fernando Henrique Cardoso, segundo dados do Conselho Indigenista Missionário (CIMI), órgão ligado à Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB). De acordo com o CIMI, foram registrados 167 assassinatos de indígenas no governo FHC, média de 20,8 mortes por ano. Já no governo Lula o número subiu para 452 assassinatos, 56,5 em média por ano, ou crescimento de 271%. Em 2011, o primeiro ano do governo Dilma, foram contabilizados 51 assassinatos de indígenas pelo CIMI e em 2012 outras 57 mortes, de acordo com a Comissão Pastoral da Terra (CPT), média de 54 mortes por ano, próxima à do governo Lula e 260% maior do que a do governo tucano (GALHARDO, 2013)⁵⁵.

Além disso, segundo o CIMI, a lentidão nas demarcações de algumas reservas, principalmente em Mato Grosso do Sul, se transformaram em bolsões de

⁵⁵ Disponível em: <http://ultimosegundo.ig.com.br/politica/2013-06-07/assassinatos-de-indigenas-no-brasil-crescem-269-nos-governos-dilma-e-lula.html>

miséria nos quais os indígenas ficaram vulneráveis a situações de degradação social semelhantes às das periferias das grandes cidades como criminalidade, tráfico e consumo de drogas.

Segundo dados da Fundação Nacional do Índio (FUNAI), foram homologadas 148 áreas indígenas nos dois mandatos de Fernando Henrique e 84 nos governos Lula e nos dois primeiros anos do governo Dilma. Na reserva de Dourados (MS), por exemplo, 13 mil guarani-kaiowá vivem em apenas 3,5 mil hectares, uma densidade demográfica comparável a das piores favelas do País. Houve conflitos com autoridades, invasores, latifundiários e, por fim, entre os próprios indígenas. Apesar das críticas, Dilma não mudou o modelo de negociação com os indígenas, mantendo a participação da Casa Civil, Embrapa, ministérios do Desenvolvimento Agrário, Agricultura, Cidades e Combate à Fome, além da secretaria Geral da Presidência e do Ministério da Justiça, tradicionais interlocutores da área.

Em nota, a Casa Civil diz que o objetivo é aprimorar o processo, já que "a maior parte dos territórios que hoje está em discussão é de áreas de litígio judicial. São terras reclamadas pelos índios, mas que, em sua maioria, estão ocupadas por agricultores ou estão, inclusive, em perímetros urbanos". A nota informa ainda que as terras indígenas ocupam, hoje, cerca de 120 milhões de hectares - o que representa 13% do território nacional -, a área de plantio (lavouras) 7% e as áreas urbanas e de infraestrutura 2% do território. "Isso comprova o compromisso do Estado brasileiro com os povos indígenas. Apenas nos últimos dez anos, o governo demarcou 91 áreas em favor dos índios" (GALHARDO, 2013).

Outra desconsideração aos indígenas diz respeito ao Relatório Figueiredo, produzido em 1967 e redescoberto recentemente, que já descrevia os conflitos agrários em terras indígenas, base da violência no campo registrada no Mato Grosso do Sul. O documento aponta que nas duas comissões parlamentares de inquérito, que funcionaram em 1955 e em 1963, terras indígenas eram arrendadas ou vendidas, com aval do Estado, responsável por emitir os títulos (LIMA, 2013)⁵⁶.

A primeira CPMI, em 1955, funcionou com o objetivo de anular a doação de terras feitas pelo governo do antigo Mato Grosso. A segunda, em 1962, tinha o objetivo de apurar irregularidades no extinto Serviço de Proteção ao Índio (SPI). Esse foi o contexto que motivou a expedição realizada pelo procurador Jader

⁵⁶ Disponível em: <http://ultimosegundo.ig.com.br/politica/2013-06-12/relatorio-mostra-que-conflito-de-terras-indigenas-no-ms-remonta-aos-anos-1950.html>

Figueiredo, que produziu o relato de 7 mil páginas que inclui o roubo de terras indígenas, tortura e extermínio de tribos inteiras no Brasil durante o período da ditadura militar (LIMA, 2013)⁵⁷.

Apesar de a Constituição de 1988 romper com os pressupostos assimilacionistas, sua interpretação se atém ao que dispõe a legislação especial. O art.231, §7º, estabelece que os bens indígenas devem ser protegidos. Como exposto no Código Civil e regulamentado pelo Estatuto do Índio ainda em vigor, esta proteção é efetivada pelo regime tutelar. Na Constituição de 1988 é reconhecido aos índios, suas comunidades e organizações o direito de “ingressar em juízo em defesa de seus direitos e interesses” como “partes legítimas” (art. 232) (FAULHABER, 2003).

Nesse sentido, perguntamos: como? Contra posseiros e fazendeiros? Ou contra o Estado? Usando palavras de Faulhaber (2003, p.69), “em que medida as coletividades indígenas têm poder de fato para intervir [...] tendo em vista atender os interesses de cada povo indígena como um todo”?

Nesse sentido, pode-se mencionar os recentes episódios vinculados ao Museu do Índio, no Rio de Janeiro, que desde 1978 ocupa um prédio construído no final do século XIX. O museu foi criado por Darcy Ribeiro e inaugurado no dia 19 de abril de 1953, por ocasião das comemorações do Dia do Índio Americano.

O Museu do Índio estava desativado e os índios haviam assumido o lugar com o objetivo de criar um espaço onde fosse possível reativar a memória do país para as condições dos indígenas. Em 22 de março de 2013, durante os procedimentos de negociação entre os índios e as defensorias públicas do Estado do Rio de Janeiro para desocupação do antigo museu do Índio, houve sérios confrontos, que começaram por volta das três horas da manhã, momento em que a tropa de choque abusou de seu poder e agrediu autoridades e índios, com o objetivo de cumprir ordem judicial de desocupação do prédio (FRANCO, 2013)⁵⁸.

Em uma cerimônia na manhã de 18 de julho de 2013 o governador Sérgio Cabral afirmou que o governo do Estado demoliria o antigo prédio do Museu do Índio, vizinho ao Maracanã, em virtude dos preparativos para a Copa do Mundo, justificando a decisão por uma determinação da *Fédération Internationale de*

⁵⁷ Disponível em: <http://ultimosegundo.ig.com.br/politica/2013-06-12/relatorio-mostra-que-conflito-de-terras-indigenas-no-ms-remonta-aos-anos-1950.html>

⁵⁸ Disponível em: http://jacnews.com.br/Museu_do_Indio_RJ_conflitos_e_truculencia.htm.

Football Association(FIFA): "O Museu do Índio, perto do Maracanã, será demolido. Vai virar uma área de mobilidade e de circulação de pessoas. É uma exigência da FIFA e do Comitê Organizador Local". Em seguida, a FIFA o contradisse.

Consideramos inadmissível tal atitude por parte do governador Sérgio Cabral, pois exatamente no momento de se construir alta visibilidade para o país e sua população, na época de preparação de um grande evento como a Copa do Mundo, a eliminação do Museu do Índio, que conta a história institucional da política indigenista brasileira, fez emergir uma resistência dos cariocas contra a destruição desse testemunho. Pressionada, a Prefeitura do Rio tombou definitivamente o antigo Museu do Índio em 12 de agosto de 2013⁵⁹.

Além disso, os lugares de memória, como o Parque Nacional das Missões, como afirma Pierre Nora (1993, p.22), deveriam ser constituídos de “um jogo da memória e da história, uma interação dos dois fatores para levar à sua sobredeterminação recíproca, jogo que supõe um componente político: vontade de memória, intenção de memória” (NORA, 1993, p.22). Portanto, um lugar da memória Guarani não poderia ser “meramente um lugar digno de lembrança” (GONÇALVES, 2012, p.33).

Na opinião de Joël Candau (2011, p.127-128), a memória não precisa ser “sempre um campo de ruínas”, mas “um canteiro de obras”, e isso porque “o esquecimento não é sempre uma fragilidade da memória, um fracasso da restituição do passado”. Adiante, o autor completa: “de um lado, o silêncio ou a negação não significam sempre esquecimento e, de outro, a amnésia jamais é absoluta e definitiva”.

Michel Certeau é particularmente sensível a esse ponto e, na psicanálise, Freud nos chama a atenção para o retorno daquilo que é esquecido, o recalado, que volta de forma mascarada em atos falhos.

⁵⁹ O tombamento do antigo Museu do Índio é especificado no Artigo 1º do Decreto 37.531 de 12 de agosto de 2013: “Fica tombado definitivamente, nos termos do Art. 1º da Lei 166, de 27 de maio de 1980, o prédio que abrigou o antigo Museu do Índio e atualmente abriga a Aldeia Maracanã, situado na Rua Mata Machado, 127, no bairro do Maracanã”. Nos artigos seguintes, o decreto de Eduardo Paes detalha as características do tombamento do antigo Museu do Índio, que foi alvo de uma desocupação violenta pela Polícia Militar em março de 2013. O Artigo 2º estabelece a necessidade de licenciamento prévio do órgão de tutela para colocação de engenhos de proteção e iluminação, bem como para instalação de toldos ou elementos que possam prejudicar ou interferir na visibilidade do imóvel. Pelo Artigo 3º, intervenções físicas a serem feitas no prédio tombado têm de ser previamente submetidas ao órgão executivo do patrimônio cultural (AGÊNCIA BRASIL, 12 de agosto de 2013. Disponível em: <http://agenciabrasil.ebc.com.br/noticia/2013-08-12/prefeitura-do-rio-decide-tombar-escola-friedenreich-e-antigo-museu-do-indio>).

Sintetizando em uma frase o que se pretendeu neste trabalho, recorreremos a Paul Ricoeur (2007, p.101) para quem “o dever de memória é o dever de fazer justiça à lembrança de um Outro”, que foi silenciado através dos tempos.

O esclarecimento de como isso foi urdido consta das considerações finais, logo a seguir.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Observamos especial mobilização de comunidades tradicionais e de grupos minoritários, como os indígenas e os remanescentes quilombolas, em prol de assegurar seus direitos à terra e à sua identidade cultural. Mas todas, sem exceção, encontram reações por parte do Estado e a favor da classe dominante. No entanto essa luta não tem encontrado respaldo no Estado que vem ao longo de sua história se posicionando ao lado dos interesses contrários aos desses grupos sociais.

Ao longo da nossa pesquisa colhemos indícios de que há por parte de alguns setores da população brasileira abertura para: rever a imagem da sociedade brasileira transmitida em sua história, nela incluir os indígenas e apoiar suas demandas no presente. Nota-se, por hora, a necessidade de se garantir os direitos constitucionais dos indígenas, em especial a questão da demarcação de suas terras, mudanças no contexto dos povos indígenas, onde os nativos possam ser reconhecidos como 'brasileiros' e gozar dos mesmos direitos e deveres atribuídos às pessoas que vivem neste país. Por outro lado, faz-se necessário assegurar os direitos dos primeiros donos das terras hoje denominadas Brasil, e também reconhecer a importância destes para a formação sociocultural, econômica e territorial do país.

Os aspectos descritos explicitam a necessidade dos representantes da nossa sociedade de rever a questão indígena no Brasil, já que a Funai, órgão que atua juntos aos índios, se mostra limitada quando emergem situações de conflito entre estes e a sociedade envolvente. Tais conflitos estariam relacionados aos aspectos culturais, que definem as características destes grupos? Ou seriam questões políticas e econômicas muito mais profundas que originam conflitos e impasses entre o 'homem branco' e 'índio'? O silenciamento da memória e história dos indígenas na sociedade brasileira seria um fator que contribuiu com o acirramento destes conflitos e dificulta sua resolução?

No que se refere à questão indígena no Brasil, este trabalho revelou apenas o viés do ambiente construído, considerado, talvez, apenas a ponta do *iceberg*. Aqui se pretendeu discutir o silenciamento da memória e da história do indígena a partir de um ícone do patrimônio cultural do Brasil, o Parque das Missões, cujas abordagens museológica e turística de São Miguel das Missões ressaltam aspectos

da formação territorial brasileira, baseada na atuação dos jesuítas junto aos povos Guarani. Sabe-se, porém, que outros aspectos sobre o tema merecem ser discutidos, mas acreditamos que a abordagem aqui apresentada possa estimular novas reflexões e ações que promovam a remoção de lacunas na história do Brasil no que se refere às contribuições dos indígenas.

A violência contida no silenciamento da existência do indígena ao longo da formação territorial e sociocultural do Brasil pode ser apresentada em três momentos. O primeiro ponto é o destaque ao vencedor, os jesuítas que criaram um elaborado projeto de aniquilamento da cultura indígena. Eles usaram a força física e mental dos indígenas para a execução do processo que denominaram de catequese. Através de um massacre por meio da organização e imposição da cultura europeia e inaciana se fez em um processo que negou e tentou destruir os costumes e o conhecimento dos Guarani. Esse projeto de controle total da vida dos guaranis foi classificado por Foucault como uma heterotopia. Desse confronto e da tentativa de se subtrair a cultura indígena ficaram testemunhos materiais que resistiram à ação destruidora do tempo.

O segundo ponto indica como esses vestígios são lidos e qual passado se constrói a partir deles. Observamos que, ao longo de cinco séculos, o ambiente construído das Missões tem sido creditado única e exclusivamente aos jesuítas. O gesto de registrar a grandiosidade monumental da Igreja das Missões e de atribuí-la como obra exclusiva dos jesuítas funda a sua imagem e molda uma tradição. O valor da obra surge quando a igreja ganha uma filiação à história da arquitetura italiana como sendo uma cópia da Igreja de Gesù, em Roma, projetada por Vignola e construída por Prímoli, ou seja os laços de transmissão entre portugueses e italianos tece o recorte da cultura europeia. Na escrita pautada pela autoria de renomados artistas e arquitetos, os anônimos trabalhadores Guarani que materializaram e viveram nas Missões não tem lugar, eles são invisíveis do ponto de vista da avaliação do bem cultural.

Ao avaliar as ruínas de São Miguel das Missões, Lúcio Costa em um momento de criação da instituição que se ocupará do patrimônio brasileiro, apreendeu apenas a presença dos jesuítas, comparando-os aos grandes arquitetos da Antiguidade e corroborando parecer de um consultor da UNESCO. Assim, Lucio Costa negou a existência dos indígenas do Brasil subtraindo o seu lugar no patrimônio nacional e mundial e, usou, com sua autoridade, o poder em toda sua

plenitude, e com a adesão de seu grupo, uniu a força ao poder e o poder à autoridade. Na realidade, cuidou apenas, como ele próprio declarou, de reconstruir São Miguel ou mesmo recompor qualquer de suas partes. Os trabalhos deveriam limitar-se tão somente a consolidar e conservar algo que em sua leitura das ruínas é expressão da presença dos jesuítas-

Ao sugerir a criação de um museu, após analisar as ruínas de São Miguel das Missões, Lucio Costa enxergou ali um conjunto que deveria ser preservado por apresentar elementos referentes às raízes coloniais brasileiras – obras genuínas que expressavam a evolução da arquitetura no país. Em sua obra ‘Documentos de Trabalho’, quando em visita às ruínas das reduções jesuíticas, o arquiteto sinaliza que o nativo vencido após a primeira fase de rebeldia deixou-se moldar com docilidade pela vontade poderosa dos jesuítas. O texto articulado por Lúcio Costa para o tombamento das Missões evidencia a incapacidade do arquiteto de enxergar a presença indígena e a denegação da violência constitutiva da sociedade brasileira e que se perpetua ao longo de sua história.

Em seus relatórios, o arquiteto mencionou os meios pelos quais o Museu reuniu as obras que estavam dispersas no território. Os objetos foram recuperados, reapropriados e deslocados para o Museu sem um diálogo com a sociedade local, apenas com o zelador, que o ajudou materialmente na busca e reunião dos objetos. O reconhecimento dos objetos na paisagem e no espaço constou do parecer de Lucio Costa. Após sua visita à região das Missões e de outras realizadas no Brasil, como anteriormente citado, os relatos influenciou, de alguma forma, a percepção de Rodrigo Melo Franco de Andrade, então diretor do SPHAN, quanto aos museus e à preservação do patrimônio cultural no Brasil que ocorreu nos anos seguintes à criação do museu.

Após visitar São Miguel das Missões, como diretor da Divisão de Estudos e Tombamentos, Lucio Costa deu início a pareceres e relatórios, nos quais sinalizava a importância dos museus regionais. Desde então, o tempo vivenciado no Museu das Missões (hoje Parque Histórico Nacional) foi transformado em espaço inerte, um silenciamento contínuo acerca dos Guarani. A imagem dos indígenas que tem autorização de transitar pelo parque para vender pequenos artefatos aos turistas também circula no vídeo do ICOM sobre o Parque e para nós ela aflora como expressão da reiterada violência perpetrada contra a sua existência.

Conforme Benjamin (1985, p.257),

[...] os dominadores num certo momento histórico são [...] os herdeiros de todos aqueles que alguma vez já venceram. Assim sendo, a identificação com o vencedor acaba toda vez beneficiando o detentor do poder. [Geralmente] [...], o dominador de hoje celebra por cima daqueles que hoje estão atirados no chão. Como era de costume, a pilhagem é arrastada junto no cortejo triunfal. Costuma-se chamá-la de: bens culturais. Eles devem sua existência não só aos esforços dos grandes gênios que os produziram, mas também à anônima servidão dos seus contemporâneos. Não há documento de cultura que não seja ao mesmo tempo um documento de barbárie.

Na literatura disponível pesquisada e que é composta por trabalhos acadêmicos e relatórios oficiais, entre eles o do IPHAN e do Ministério da Cultura publicado em 2012, constatou-se a lacuna diante do patrimônio imaterial Guarani do Parque das Missões. Aqui caberia uma pergunta: a história e a memória existem apenas para os vencedores?

Para Nora (1993, p.9), “a memória é a vida, ao passo que a História é a construção sempre problemática e incompleta do que não existe mais”. Nessa direção complementamos com uma citação de Aristóteles (350 a.C.)⁶⁰: a memória precede cronologicamente a reminiscência e pertence à mesma parte da alma que a imaginação, é uma coleção ou seleção de imagens com o acréscimo de uma referência temporal. A re-evocação não é algo passivo, mas a recuperação de um conhecimento ou sensação anteriormente experimentada. Assim, voltar a lembrar implica um esforço deliberado da mente, é uma espécie de escavação ou de busca voluntária entre os conteúdos da alma: quem rememora fixa por ilação o que antes viu, ouviu ou experimentou e isso, em substância, é uma espécie de pesquisa. Diz respito somente a quem possui capacidade deliberativa, porque deliberar também é uma forma de ilação (tradução nossa).

Quanto aos ‘meios de memória’ recorremos novamente a Pierre Nora (1993, p.7), para quem “o sentimento de continuidade torna-se residual nos locais. Há locais de memória, não há mais meios de memória”. “A memória é um absoluto e a história só conhece o relativo” (NORA, 1993, p.9). Assim, a História tornou-se o meio de memória salutar e os lugares de memória, restos.

Entendemos que duas sugestões sejam pertinentes: a primeira é corrigir novamente a denominação Parque Histórico Nacional das Missões, adicionando “Jesuíticas Guarani” porque, implicitamente, uma nova ideia pode ser colocada no

⁶⁰ ARISTÓTELES. On Memory and Reminiscence (350 a.C.). Dememoria et reminiscencia, 453 a. Trad. para o inglês por J. I. Beare. Disponível em: <http://classics.mit.edu/Aristotle/memory.html>.

imaginário dos turistas e da sociedade. A segunda é buscar estudar a fundo a paisagem cultural que envolve o Parque Histórico Nacional das Missões, pois deve ser discutido tanto o desaparecimento dos meios de memória quanto a necessidade de sua transformação, e isso se deve ao fato de que o dever de memória é o dever de fazer justiça pela lembrança de um Outro, vencido e silenciado continuamente desde o século XVI.

REFERÊNCIAS

AKHRICH, Madeleine. Comment décrire les objets techniques ? Techniques et Culture, n.9, p.49-64, juin-juillet 1987.

ALDEN, Daniel. O período final do Brasil-Colônia: 1750-1808. In: BETHELL, Leslie (org.). História da América Latina. São Paulo: EDUSP; Brasília, DF: Fundação Alexandre Gusmão, 2004, vol.II, p.527-592. (América Latina Colonial).

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. Os Índios na História do Brasil. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2010 (Coleção FGV de Bolso, 15).

ALVES, Mário Aquino. Análise Crítica Do discurso: exploração da temática. Relatório FGV/EASP 01/2006. Disponível em: <http://gvpesquisa.fgv.br/sites/gvpesquisa.fgv.br/files/publicacoes/Rel%20012006.pdf>. Acesso em: 14 dez. 2012.

ANDERSON, Benedict. Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do racionalismo. 2 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

ANDRADE, Mário de. Aspectos da literatura brasileira. 5 ed. São Paulo: Martins, 1974.

ANDRADE, Mário de. Rodrigo e o Sphan: coletânea de textos sobre ares e letras. Rio de Janeiro: Sphan/ProMemória, 1987.

AQUINO, Ricardo. Museu Bispo do Rosário Arte Contemporânea: da coleção à criação. Revista Musas, n.3, p.50-59, 2007. Disponível em: <http://www.museus.gov.br/wp-content/uploads/2011/01/Musas3.pdf>.

ARGAN, Giulio C. El concepto del espacio arquitectónico desde el barroco hasta nuestros días. Buenos Aires: Nueva Visión, 1966.

ARMANI, Alberto. Ciudad de Dios y Ciudad del Sol. Fondo de Cultura Económica, 1996.

ARRUDA, M. A. do N. Metrópole e cultura: São Paulo no meio do século XX. Bauru: EDUSC, 2001.

ARSENAULT, Daniel;MACLAREN, Fergus.Reinforcing the authenticity and spirit of place of indigenous peoples to promote cultural tourism at world heritage sites as a development approach learning from the Canadian experience. ICOMOS 17th GENERAL ASSEMBLY, 27 November 2011 – 2 December 2011, Paris, France. [Conference or Workshop Item]. 2012. Anais... Disponível em: http://openarchive.icomos.org/1138/1/III-2-Article2_Arsenault_Maclaren.pdf. Acesso em: 05 nov. 2012.

BACHELARD, Gastón. A poética do espaço. São Paulo: Abril Cultural, 1978

BAGUET, A. Viagem ao Rio Grande do Sul. Santa Cruz do Sul: Editora da UNISC; Florianópolis: PARAULA, 1997.

BARTHES, Roland. Sade / Fourier / Loyola. New York: Hill and Wang, 1976.

BAUDRILLARD, Jean. O sistema dos objetos. São Paulo: Perspectiva, 1973.

BAUER, Leticia. O arquiteto e o zelador: Patrimônio cultural, História e Memória. Nuevo Mundo Mundos Nuevos Debates. 15 março 2007. Disponível em: <http://nuevomundo.revues.org/3807>.

BENGOA, José. A emergência indígena na América Latina. Santiago: Fondo de Cultura Económica, 2000.

BENJAMIN, Walter. Obras escolhidas II: rua de mão única. 5 ed. São Paulo: Brasiliense, 1995, p. 71-141.

BENJAMIN, Walter. Obras escolhidas. [1940] São Paulo: Brasiliense, 1985.

BENJAMIN, Walter. Origem do drama barroco alemão. Trad. S. P. Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1984.

BENJAMIN, Walter. Reflexões: a criança, o brinquedo a educação. São Paulo: Summus, 1984.

BENJAMIN, Walter. Magia e técnica, arte e política. Trad. Sergio Paulo Rouanet. 7. ed. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1994.

BERGAMASCHI, Maria Aparecida. Educação escolar indígena no século XX: da escola para os índios a escolas específica e diferenciada. In: STEPHANOU, Maria; BASTOS, Maria Helena Câmara (org.) Histórias e memórias da educação no Brasil. Petrópolis: Vozes, 2005.

BERGAMASCHI, Maria Aparecida. Infância nas aldeias Guarani: um modo próprio de estar dos Kyringüe. Contexto & Educação, Editora Unijuí, v.23, n.79, p.223-247, Jan./Jun. 2008a.

BERGAMASCHI, Maria Aparecida. Nhembo'e: Enquanto o encanto permanece! processos e práticas de escolarização nas aldeias Guarani. Tese [Doutorado em Educação. Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2005]. Porto Alegre: UFRGS, 2005.

BERGAMASCHI, Maria Aparecida. Povos indígenas & educação. Porto Alegre: Mediação, 2008.

BERGAMASCHI, Maria Aparecida; DIAS, Fabiele Pacheco. Kâki karan fã: reflexões acerca da educação escolar indígena. In: SILVA, Gilberto Ferreira da; PENNA, Rejane; CARNEIRO, Luiz Carlos da Cunha (org.). RS índio: cartografias sobre a produção do conhecimento. Porto Alegre: EDI/PUCRS, 2009, p.91-103.

BERMAN, Marshall. Tudo que é sólido desmancha no ar: a aventura da modernidade. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

BITTENCOURT, Luiz Cláudio. Pedras que rugem: notícias sobre sete povos das missões. Revista CPC, São Paulo, n. 9, p. 99-116, nov. 2009/abr. 2010.

BOCCARA, Guillaume. Mundos Nuevos en las fronteras del Nuevo Mundo: relectura de los procesos coloniales de etnogénesis, etnificación y mestizaje en tiempos de globalización. Mundo Nuevo/Nuevos Mundos, Paris Disponível em: www.ehess.fr/cerma/Revue/debates.htm. .

BOFF, Claudete. A imaginária guarani: o acervo do museu das Missões. Santo Ângelo: EDIURI, 2005.

BOITO, Camillo. Os restauradores. Cotia, SP: Ateliê Editorial, 2008.

BOLLNOW, Otto Friedrich. O homem e o espaço. Trad. Aloísio Leoni Schmidt. Curitiba: Editora UFPR, 2008.

BONAVIDES, Paulo. Ciência Política. 20 ed. São Paulo: Malheiros, 2013.

BOURDIEU, Pierre; DARBEL, Alain. O amor pela arte: os museus de arte na Europa e seu público. São Paulo: Edusp/Zouk, 2003.

BOURDON, Pierre. Sobre un status del objeto: diferir el objeto del objeto. 1971

BOXER, Charles, A idade de ouro do Brasil: dores de crescimento de uma sociedade colonial. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2000.

BRASIL Lei Federal 9.985. 18 de julho de 2000. Regulamenta o art. 225, § 1º, incisos I, II, III e VII da Constituição Federal, institui o Sistema Nacional de Unidades de Conservação da Natureza e dá outras providências. Diário Oficial da União, 19 de julho de 2000.

BRASIL. Decreto 3.551. 04 de agosto de 2000. Institui o Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial que constituem patrimônio cultural brasileiro, cria o Programa Nacional do Patrimônio Imaterial e dá outras providências. Diário Oficial da União, Seção 1, 07 de agosto de 2000, p.2.

BRASIL. Decreto Federal 84.017. 21 de setembro de 1979. Aprova o Regimento Interno do Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis - IBAMA.

BRASIL. Decreto Legislativo 485. 20 de dezembro de 2006. Aprova o texto da Convenção sobre a proteção e promoção da diversidade das expressões culturais, celebrada em Paris, em 20 de outubro de 2005. Diário Oficial da União, 22 de dezembro de 2006, p.14.

BRASIL. Decreto-Lei 2.077. 08 de março de 1940. Cria em São Miguel, Município de Santo Ângelo, Estado do Rio Grande do Sul, o Museu das Missões. Diário Oficial da União, 11 de março de 1940, Seção 1, p.4241.

BRASIL. Decreto-Lei 25. 30 de novembro de 1937. Organiza a proteção do patrimônio histórico e artístico nacional. Diário Oficial da União, 06 de dezembro de 1937.

BRASIL. Lei 11.904. 14 de janeiro de 2009. Institui o Estatuto de Museus e dá outras providências. Diário Oficial da União, 15 de janeiro de 2009.

BRASIL. Lei 378. 13 de janeiro de 1937. Dá nova organização ao Ministério da Educação e Saúde Pública. Diário Oficial da União. Disponível em: <http://www6.senado.gov.br/legislacao/ListaPublicacoes.action?id=102716>. Acesso em: 10 nov. 2012.

BRASIL. Ministério de Estado do Interior. Portaria MINTER 445. 16 de agosto de 1989. Revogada pela Portaria nº 230, de 14/05/02.

BRASIL. Ministério do Meio Ambiente. Portaria MMA 341. 31 de agosto de 2011. (Federal). Aprova o Regimento Interno do Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis - IBAMA. Diário Oficial da União, 01 de setembro de 2009.

BRAUN, Ingo; JOERGES, Bernward. Technique du quotidien et macrosystèmes techniques. In : GRAS, JOERGES, SCARDIGLI. Sociologie des techniques de la vie quotidienne. Paris: Hartmann, 1992, p.69-86.

BRIGHENTI, Clovis Antonio; NÖTZOLD, Ana Lúcia Vulfe. Cadernos do LEME, Campina Grande, vol. 2, nº 2, p. 22–40, jul./dez. 2010.

BRUM, Ceres Karam. Esta terra tem dono: representações do passado missioneiro no Rio Grande do Sul. Santa Maria: Editora da UFSM, 2006.

BRUM, Ceres Karam. Sepé Tiaraju, o Índio que os gaúchos querem viver: representações, identidades e educação. In: SILVA, Gilberto Ferreira da; PENNA, Rejane; CARNEIRO, Luiz Carlos da Cunha (or.). RS índio: cartografias sobre a produção do conhecimento. Porto Alegre: EDI/PUCRS, 2009, p.15-28.

BURKE, P. Cultura popular na Idade Média. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

BUZANICHE, Hernán. La arquitectura en las misiones jesuíticas guaraníes. Santa Fé: Editorial Santa Fé, 1955.

CABRAL, Magaly de Oliveira. Lições das coisas (ou Canteiro de Obras) – através de uma metodologia baseada na educação patrimonial. Dissertação [Mestrado em Educação]. Rio de Janeiro, Departamento de Educação, Pontifícia Universidade Católica, 1997.

CADOGAN, L. El concepto Guaraní de 'Alma': su interpretación semántica. *Folia Linguistica Americana*, Paraguay, v.1, n. 1, 1952.

CANDAU, Joël. *Memória e identidade*. Trad. Maria Letícia Ferreira. São Paulo: Contexto, 2011.

CANDIDO, Antonio. A revolução de 1930 e a cultura. *Revista Novos Estudos*, CEBRAP, v.2, n. 4, p.27-37, abril/1984.

CARDIEL, José, *Diario de viaje y Misión al Río Sauce realizado en 1748*, con prólogo de G. Furlong-Cardiff y F. Outes, Buenos Aires, 1930.

CARDIEL, José. Carta del Padre jesuita José Cardiel, escrita al Señor Gobernador y Capitán General de Buenos Aires, sobre los descubrimientos de las tierras patagónicas, en lo que toca a los Césares (11 de agosto de 1746).

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *A sociologia do Brasil indígena*. Brasília/ Rio de Janeiro: Editora UnB/ Tempo Brasileiro, 1978.

CARDOSO, Sérgio. *Variações em torno da felicidade dos selvagens*. In: NOVAES, Aduato (coord.). *A Outra Margem do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999, p. 359 – 371.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. *Introdução a uma história indígena*. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (org.) *História dos índios no Brasil*. 2 ed. 6ª reimpressão. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p.9-24.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. *Política indigenista no século XIX*. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (org.) *História dos índios no Brasil*. 2 ed. 6ª reimpressão. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p.133-153.

CARVALHO, Raphael Guilherme de. *Hermenêutica e narrativa genética de Sérgio Buarque de Holanda em Raízes do Brasil*. *Revista de Teoria da História*, v.3, n.7, p.90-109, jun./2012.

CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte de. *Operários de uma vinha estéril: os jesuítas e a conversão dos índios no Brasil – 1580-1620*. Bauru: Edusc, 2006.

CASTRIOTA, Leonardo Barci. *Patrimônio Cultural: conceitos, políticas e instrumentos*. São Paulo: Annablume; Belo Horizonte: IEDS, 2009.

CERTEAU, Michel. *Histoire et psychanalyse*. Paris: Gallimard, 2002.

CERTEAU, Michel. *L'écriture de l'histoire*. Paris : Gallimard, 1975.

CHARAUDEAU, Patrick; MAINGUENEAU, Dominique. *Dicionário de análise do discurso*. São Paulo: Contexto, 2008.

CHAUÍ, Marilena de Souza. *Filosofia*. São Paulo: Editora Ática, 2000.

CHAUÍ, Marilena de Souza. Prefácio: história a contrapelo. In: DE DECCA, Edgar. O silêncio dos vencidos. 9 ed. São Paulo; Brasiliense, 1984, p.13-28.

CHOAY, Françoise. A regra e o modelo. São Paulo: Perspectiva, 1985.

CLASTRES, H. A Terra sem mal. São Paulo: Brasiliense, 1978.

CLASTRES, Pierre. A sociedade contra o estado: pesquisas de antropologia política. Trad. Theó Santiago. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1978.

COMAS, Carlos Eduardo. (org.). Lúcio Costa e as Missões: um museu em São Miguel. Porto Alegre: Propar/UFRGS/IPHAN, 2007.

COSGROVE, Denis. Geografia cultural do milênio. In: ROSENDAHL, Z.; CORRÊA, R. L. (org). Manifestações da cultura no espaço. Rio de Janeiro: Ed. UERJ, 1999. p.17-48.

COSGROVE, Denis. A geografia está em toda parte: cultura e simbolismo nas paisagens humanas. In: CORRÊA, R.L.; ROSENDAHL, Z. (org). Paisagem, tempo e cultura. 2 ed. Rio de Janeiro: Ed. UERJ, 2004.

COSGROVE, Denis; JACKSON, Peter. Novos rumos da Geografia Cultural. In: ROSENDAHL, Z.; CORRÊA, R. L. Geografia cultural: um século (2). Rio de Janeiro: EDUERJ, 2000. p.15-32.

COSTA, Lucio. Arquitetura dos jesuítas no Brasil. In: COSTA, Lucio; SUSSMANN, Roberto. Lucio Costa: obras completas. Belo Horizonte: Escola de Arquitetura da Universidade Federal de Minas Gerais, 1961.

COSTA, Lucio. Registro de uma vivência. São Paulo: Empresa das Artes, 1995.

COSTA, Maria Cristina Castilho. O objeto, o colecionador e o museu. Revista Imaginário, IME/LABI/USP, São Paulo, n.2, p. 37-45, jan. 1994.

COUTINHO, Bernard Teixeira. O espaço do tempo na geografia. Revista Geografares, n.13, p.40-68, Dez. 2012.

CUNHA, A. G. de. Dicionário Etimológico Nova fronteira da Língua Portuguesa. 2.^a ed. rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1982.

CUNHA, Manuela Carneiro da. Antropologia do Brasil: Mito, História, Etnicidade. São Paulo: Brasiliense, 1987.

CUSTÓDIO, Luiz Antônio Bolcato. A Redução de São Miguel Arcanjo: contribuição ao estudo da tipologia urbana missionária. Dissertação (Mestrado em Planejamento Urbano e Regional) - Faculdade de Arquitetura, Porto Alegre, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2002. 199p.

DALCIM, Ignacio. Breve história das reduções jesuítico-guaranis. São Paulo: Ed. Loyola Jesuítas, 2011.

DANTAS, Pedro. A lição de Rodrigo. In: Diretoria do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. A lição de Rodrigo. Recife: Escola de Artes da UFPE, 1969.

DE CERTEAU, Michel. A invenção do cotidiano: artes de fazer, vol.1. Petrópolis: Vozes, 1994.

DE DECCA, Edgar. O silêncio dos vencidos. 9 ed. São Paulo; Brasiliense, 1984.

DEL PRETTE, Almir. O comportamento coletivo como fenômeno psicológico-social. Psicologia: Argumento, v.11, n.13, p.12-24, 1993.

DEL TECHO, Nicolás. Historia Provinciae Paraquariae Societatis Jesu Liège: Ex Officina typog. J. M. Hovii, 1673. Historia de la Provincia del Paraguay de la Compañía de Jesús. Assunção: Biblioteca Virtual del Paraguay (Bryn Mawr Collections). Disponível em: <http://brynmawrcollections.org/home/items/show/8228>. Acesso em: 10 nov. 2012.

DELEUZE, Gilles. Proust e os signos. Trad. Antonio Carlos Piquet; Roberto Machado. 2 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

DETIENNE, Marcel. Mito/Rito. In: Enciclopédia Einaudi Mythos/Logos, Sagrado/Profano. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1989.

DEUS, José Antônio Souza de. Linhas interpretativas e debates atuais no âmbito da Geografia Cultural, Universal e Brasileira. Caderno de Geografia, Belo Horizonte, v. 15, n. 25, p. 45-59, 2º sem. 2005.

DEUS, José Antônio Souza de (et. al). (Re)significação do Imaginário Social Sobre a Questão Indígena na Região Metropolitana de Belo Horizonte. In: ENCONTRO NACIONAL DE GEÓGRAFOS, 15, 2008, São Paulo, Anais... São Paulo, AGB, 2008, CD-ROM, p. 1-17.

DILTHEY, W. A construção do mundo histórico nas ciências humanas. São Paulo: UNESP, 2010.

DREYFUS, Hubert; RABINOW, Paul. Michel Foucault, uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica. Trad. Vera Porto Carrero. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

EISENBERG, José. As missões jesuíticas e o pensamento político moderno: encontros culturais, aventuras teóricas. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2000.

ELIADE, Mircea. Aspectos do Mito. Lisboa: Edições70, 2000.

ELIAS, N. Os alemães: a luta pelo poder e a evolução do habitus nos séculos XIX e XX. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.

ESSAÏAN, Élizabéth. Park. In: TOPALOV, Christian; DE LILLE, Laurent Coudroy; DEPAULE, Jean-Charles; MARIN, Brigitte (org.) L'Aventure des Mots de la Ville à

Travers le Temps, les Langues et les Sociétés. Paris: Éditions Robert Laffont/Bouquins, 2010, p.859-863.

FAIRCLOUGH, Norman. Critical Discourse Analysis. London. Sage, 1995.

FARIA, Luís de Castro. Nacionalismo, nacionalismos – dualidade e polimorfia: à guisa de depoimento e reflexão. In: CHUVA, Márcia. A invenção do patrimônio: continuidade e ruptura na construção de uma política oficial de preservação cultural no Brasil. Rio de Janeiro: IPHAN, 1995.

FAULHABER, Priscila. Processos Jurídicos, Ação Corporativa e Etnopolítica Ticuna no Brasil. Arq. Mus. Nac., Rio de Janeiro, v.61, n.2, p.61-70, abr./jun.2003.

Disponível em:

<http://www.museunacional.ufrj.br/CP/Arquivos/Arq612003/Arq612/1Arq612.pdf>.

FAUSTO, Carlos. Da inimizade – forma e simbolismo da guerra indígena. In: NOVAES, Adauto (coord.). A Outra Margem do Ocidente. São Paulo: Companhia das Letras, 1999, p. 251 – 282.

FERNANDES, José Ricardo Oriá. Muito antes do SPHAN: a política de patrimônio histórico no Brasil (1838-1937). Política cultural, teoria e práxis. 2005. 14p.

FERRARO, Alceu Ravanello; SCHÄFER, Abrahão Nilo Givago. Analfabetismo indígena segundo o Censo 2000: Brasil e Rio Grande do Sul. In: SILVA, Gilberto Ferreira da; PENNA, Rejane; CARNEIRO, Luiz Carlos da Cunha (or.). RS índio: cartografias sobre a produção do conhecimento. Porto Alegre: EDI/PUCRS, 2009, p.71-90.

FERREIRA, Ana Luiza; REIS, Carolina; MENDES, Fernanda; NISHYIAMA, Gisele; CHAVES, Paula; CALAIS, Samira. Análise de Raízes do Brasil: uma visão sobre a obra de Sérgio Buarque de Holanda. Revista de Artes e Humanidades, n.3, p.1-15, nov.2008-abr. 2009. Disponível em:

<http://www.revistacontemporaneos.com.br/n3/pdf/sergiobuarque.pdf>. Acesso em: 08 dez. 2012.

FERREIRA, Luciane Ouriques. A emergência das boas palavras na I Reunião dos Karáí sobre o uso abusivo de bebidas alcoólicas e alcoolismo no RS. In: SILVA, Gilberto Ferreira da; PENNA, Rejane; CARNEIRO, Luiz Carlos da Cunha (or.). RS índio: cartografias sobre a produção do conhecimento. Porto Alegre: EDI/PUCRS, 2009a, p.154-166.

FERREIRA, Núbia Soraya de Almeida. Um museu vivo chamado Sacaca. Revista Musas, n.3, p.108-116, 2007. Disponível em: <http://www.museus.gov.br/wp-content/uploads/2011/01/Musas3.pdf>.

FISCHER, André. Les effets géographiques des technologies nouvelle, approche générale. Notes de Recherche 22. Paris : CRIA Centre de Recherche sur l'industrie et l'Aménagement, Institut de Géographie, 1990.

FLECK, Eliane Cristina Deckmann. A retórica da alteridade dos registros sobre a conquista e a evangelização nos territórios da América meridional (séculos XVI e XVII). *Confluente* v. 4, n.1, p. 242-262, 2012.

FLECK, Eliane Cristina Deckmann. Las reducciones jesuítico-guaraníes – un espacio de creación y de resignificación (Provincia Jesuítica de Paraguay – siglo XVII). *Cuadernos de História*, n.7, 2005.

FLEURI, Reinaldo Matias. Multiculturalismo e interculturalismo nos processos educativos. In: *Ensinar e aprender: sujeitos, saberes e pesquisa. ENCONTRO NACIONAL DE DIDÁTICA E PRÁTICA DE ENSINO ENDIPE*. Rio de Janeiro: DP&A, 2000, p. 67-81.

FOUCAULT, Michel. Outros espaços. (Conferência no Círculo de Estudos Arquitetônicos. 14 de março de 1967. *Architecture, mouvement. Continuité*, n.2, 5 out. 1984, p.46-49.

FOUCAULT, Michel. Ditos e escritos. *Repensar a Política*. In: MOTTA, Manoel Barros da (org.). Trad. Ana Lúcia Paranhos Pessoa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

FOUCAULT, Michel. Verdade e poder. In: *Microfísica do poder*. 12ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995, p.1-14.

FOUCAULT, Michel. L'herméneutique du sujet, cours au Collège de France. 1981 – 1982. In: DEFERT, Daniel; EWALD, François et al. (ed.) *Dits et écrits*. Paris: Gallimard, 2001.

FREIRE, Carlos Augusto da Rocha. A criação do Conselho Nacional de Proteção aos Índios e o Indigenismo Interamericano (1939-1955). *Boletim do Museu do Índio*, Rio de Janeiro, n.5, 1996.

FROTA, L. C. Guignard: arte, vida. Rio de Janeiro: Campos Gerais, 1997.

FURLONG, Guillermo. Misiones y sus pueblos de guaraníes. Buenos Aires: Balmes, 1969.

GÁLVEZ, Lucia. Guaraníes y jesuitas: de la Tierra sin Mal al Paraíso. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1995, p.119-127.

GAMBINI, Roberto. Espelho índio: a formação da alma brasileira. 2 ed. Coord. Mary Lou Paris, Caio Kugelmas. São Paulo: Axis Mundi: Terceiro Nome, 2000.

GARCIA, Elisa Frühauf. As diversas formas de ser índio: políticas indígenas e políticas indigenistas no extremo sul da América portuguesa. Tese. [Doutorado em História, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2007. 320p.] Niterói: UFF, 2007.

GARLET, Ivori. Mobilidade Mbyá: história e significação. Dissertação [Mestrado em História, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 1997]. Porto Alegre: PUC/RGS, 1997.

GESTEIRA E MATOS, Kleber. Contra o interesse nacional. Simpósio Temático “Os Índios e o Atlântico”, XXVI SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA DA ANPUH, São Paulo, 17 a 22 de julho de 2011. Disponível em: <http://www.ifch.unicamp.br/ihb/SNH2011/TextoKleberGM.pdf>.

GILLOT, Gaëlle. Parc. In: TOPALOV, Christian; DE LILLE, Laurent Coudroy; DEPAULE, Jean-Charles; MARIN, Brigitte (org.) L’Aventure des Mots de la Ville à Travers le Temps, les Langues et les Sociétés. Paris: Éditions Robert Laffont/Bouquins, 2010, p.839-843.

GOBBI, Flávio Schardong. Sobre formações aldeãs Guarani no Rio Grande do Sul. In: SILVA, Gilberto Ferreira da; PENNA, Rejane; CARNEIRO, Luiz Carlos da Cunha (or.). RS índio: cartografias sobre a produção do conhecimento. Porto Alegre: EDI/PUCRS, 2009, p.169-178.

GOBLOT, J. J. Pour une approche théorique des faits de la civilization. La Pensée, n.133, p.134-136, juin-déc.1967.

GOLIN, Tau; AHLERT, Jacqueline. Estatuária missioneira: representações de fronteira. In: SILVA, Gilberto Ferreira da; PENNA, Rejane; CARNEIRO, Luiz Carlos da Cunha (or.). RS índio: cartografias sobre a produção do conhecimento. Porto Alegre: EDI/PUCRS, 2009, p.39-67.

GONÇALVES, Janice. Pierre Nora e o tempo presente: entre a memória e o patrimônio cultural. *Historiæ*, Rio Grande, v.3, n.3, p. 27-46, 2012.

GONÇALVES, José Reginaldo dos Santos. Autenticidade, memória e ideologias. *Estudos Históricos*, CPDoc/FGV, Rio de Janeiro, v.1, n.2, 1988.

GOTTARDO, L. C. Desenvolvimento e Turismo Sustentável – um desafio, uma necessidade. In: SOUZA, M. J. de. Políticas Públicas e o lugar do turismo. Brasília: UNB/MMA, 2002, 3v. p.193-206.

GOUVEIA, Inês; DOBEDEI, Vera. Memórias de pessoas, de coisas e de computadores: museus e seus acervos no ciberespaço. *Revista Musas*, n.3, p.93-100, 2007. Disponível em: <http://www.museus.gov.br/wp-content/uploads/2011/01/Musas3.pdf>.

GOUVEIA, Maria Lúcia. Políticas de preservação do patrimônio (três experiências em confronto: Inglaterra, Estados Unidos e França. In: MICELI, Sérgio; GOUVEIA, Maria Alice. Política cultural comparada. Rio de Janeiro: Funarte/IDESP/FINEP, 1985.

GRAELL, Francisco. O passado missioneiro no diário de um oficial espanhol. Santa Cruz do Sul, RS: EDUNISC, 1998.

GRUZINSKI, Serge. O Pensamento Mestiço. São Paulo: Cia. das Letras, 2001.

GRUZINSKI, Serge. *The Conquest of Mexico: The Incorporation of Indian Societies into the Western World, 16Th-18th Centuries*. Cambridge: UK and Oxford, UK and Cambridge, MA, USA, 1993.

GUERRA, Abílio da Silva. *Lucio Costa: modernidade e tradição; montagem discursiva da arquitetura moderna brasileira*. Tese [Doutorado em Arquitetura, Unicamp, 2002]. Campinas, SP: Unicamp, 2002.

GUERRA, Abílio da Silva. *Lucio Costa, Gregori Warchavchik e Roberto Burle Marx: síntese entre arquitetura e natureza tropical*. *Arquitextos*, São Paulo, n.29.05, Vitruvius, out 2002. Disponível em: <http://vitruvius.com.br/revistas/read/arquitextos/03.029/740>.

GUTIERREZ, Ramón. *As missões jesuíticas dos Guaranis*. Rio de Janeiro: Fundação Pró-Memória, Unesco, 1987.

HANDLER, Richard. *Nationalism and the Politics of Culture in Québec*. Madison, Wisconsin: University of Wisconsin Press, 1988.

HARTOG, François. *Régimes de historicité: présentisme et expérience du temps*. Paris: Seuil, 2003.

HAUBERT, Máxime. *Índios e Jesuítas no tempo das Missões*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

HEMMING, John. *Red gold: the conquest of the Brazilian Indians, 1500-1760*. Cambridge: Harvard University Press, 1978.

HEUBERGER, T. *A Pro Arte e seus objetivos*. *Revista Deutscher Beobachter, Revista Alemã*, Rio de Janeiro, n.1, p.10-13, maio 1931.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. 26 ed., 29ª reimpressão. São Paulo: Companhia das Letras [1995], 2008.

HOTTOIS, Gilbert. *Gilbert Simondon, entre les interfaces techniques et symboliques*. In : TINLAND, F. (ed.) *Ordre biologique, ordre technologique*. Paris : Champ Vallon, 1994, p.72-95.

HURTIG, Serge. *Introdução à Sociologia Política*. *Revista Análise Social*, Lisboa, Instituto de Ciências Sociais, v.4, n.13, p.74-107, 1966. Disponível em: <http://analisesocial.ics.ul.pt/documentos/1224166005W9wXA0xp2Ux23DU8.pdf>.

HUYSSSEN, Andreas. *Memórias do pós-modernismo*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1996.

IBAMA. Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis. Portaria 445. 16 de agosto de 1989. Aprova o anexo Regimento Interno do Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis (IBAMA).

IBGE. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. 2011. Disponível em: http://www.ibge.gov.br/home/presidencia/noticias/noticia_visualiza.php?id_noticia=2194&id_pagina=1. Acesso em 03 mar. 2013.

IBGE. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. Tendências demográficas: uma análise dos indígenas com base nos resultados da amostra dos Censos Demográficos 1991 e 2000. Rio de Janeiro: IBGE, 2005.

IBRAM. Instituto Brasileiro de Museus. 2009. Disponível em: <http://www.museus.gov.br/museu/>. Acesso em: 11 nov. 2012.

ICOMOS. International Council of Monuments and Sites. RESULTS OF THE 16TH ICOMOS GENERAL ASSEMBLY, Quebec, 29 September – 4 October 2008. Disponível em: http://www.international.icomos.org/quebec2008/results/pdf/GA16_ICOMOS_Results_EN.pdf. Acesso em: 11 nov. 2012.

INEP. Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira. Estatísticas sobre Educação Escolar Indígena no Brasil. Brasília, DF: MEC/INEP, 2007.

IPHAN. Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. São Miguel das Missões. Sem data. Disponível em: <http://www.iphan.gov.br/baixaFcdAnexo.do;jsessionid=44632B1B387971EF6C9748C9414F4A5?id=276>.

JAEGER S. J., Odilon. A liturgia nas reduções dos guaranis. *Perspectiva Teológica*, Ano II, n. 3, p. 203-205, 1970.

JAMAL, T. B; GETZ, D. Community roundtables for tourism-related conflicts: the dialectics of consensus and process structures. *Journal of Sustainable Tourism*, vol.7, n.3-4, p.290-313, 1999.

JOPE, M. Sustainable community tourism development revisited. *Tourism Management*, v.17, n.7, p.475-479, 1996.

JORGE, Vitor Oliveira. *Arqueologia, Patrimônio e Cultura*. 2ª ed. Lisboa: Instituto Piaget, 2007. (Coleção O Homem e a Cidade).

KERN, Arno. Anotações de aula – Arqueologia. Porto Alegre, PUCRS, 2006/II. In: MACHADO, Janete da Rocha. *Povoado Missioneiro: cenografia do Barroco. A Igreja e o Teatro da Vida*. Monografia [Bacharelado em História, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas] - Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2007.

KERN, Arno. *Utopias e missões jesuíticas*. Porto Alegre: Editora da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 1994, p.34.

KERN, Arno; JACKSON, Robert. *Missões ibéricas coloniais da Califórnia ao Prata*. Porto Alegre: Palier, 2006.

KERSTEN, Márcia Scholz de Andrade; BONIN, Anamaria Aimoré. Para pensar os museus, ou 'Quem deve controlar a representação do significado dos outros?' Revista Musas, n.3, p.117-128, 2007. Disponível em: <http://www.museus.gov.br/wp-content/uploads/2011/01/Musas3.pdf>.

KLIASS, R. G. Os Parques Urbanos de São Paulo. São Paulo: Pini, 1993.

KRAMER, Sônia. Produção cultural e educação: Algumas reflexões críticas sobre educar em museus. In: KRAMER, Sonia; LEITE, Maria Isabel (org.). Infância e produção cultural. Campinas: Papirus, 1998, p. 199-215.

LACOMBE, Marcelo S. Masset. Modernismo e nacionalismo: o jogo das nacionalidades no intercâmbio entre Brasil e Alemanha. Perspectivas, São Paulo, v. 34, p. 149-171, jul./dez. 2008.

LAFETÁ, João Luiz. 1930: a crítica e o modernismo. 2 ed. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2000.

LEAL, Fernando Machado. São Miguel das Missões – estudo de estabilização e conservação das ruínas da igreja. Revista do IPHAN, Rio de Janeiro, n.19, 1984.

LEÃO, Ângela Sánchez. O Cotidiano de decisões das Juntas das Missões e a resistência indígena. XXVI SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA – ANPUH, São Paulo, julho 2011. Anais... Disponível em: http://www.snh2011.anpuh.org/resources/anais/14/1300851787_ARQUIVO_OCotidia nodedecisoesdaJuntasdasMissoesearesistenciaindigenaanpuhDEF.pdf. Acesso em: 11 jan. 2013.

LEITE, Dante Moreira. O caráter nacional brasileiro: história de uma ideologia. 4 ed. São Paulo: Pioneira, 1983.

LEITE, Maria Isabel. Crianças, velhos e museu: memória e descoberta. Cadernos do Cedes, Campinas, v. 26, n. 68, p.74-85, 2006.

LEITE, Maria Isabel. Museus de Arte: espaço de educação e cultura. In: LEITE, Maria Isabel; OSTETTO, Luciana Esmeralda (org.). Museu, educação e cultura: encontros de crianças e professores com a arte. Campinas: Papirus, 2005

LEONARDI, Victor. Entre árvores e esquecimentos: história social nos sertões do Brasil. Brasília, DF: Paralelo 15, 1996.

LÉVI-STRAUSS, Claude. Abertura. In: O cru e o cozido. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1991, p.11- 40.

LÉVI-STRAUSS, Claude. Antropologia estrutural. São Paulo: Tempo Brasileiro, 1986.

LÉVI-STRAUSS, Claude. As estruturas elementares do parentesco. Petrópolis, RJ: Vozes, 1982.

LÉVI-STRAUSS, Claude. Mito e significado. Lisboa: Edições 70, 2000.

LIMA, Antonio Carlos de Souza. Um olhar sobre a presença das populações nativas na invenção do Brasil. SILVA, Aracy Lopes; GRUPIONI, Luís Donisete Benzi (org.). A temática indígena na escola: novos subsídios para professores de 1º e 2º graus. Brasília: MEC/MARI/UNESCO, 1995, p.407-419.

LOYOLA, Inácio de. Constituições da Companhia de Jesus e normas complementares. São Paulo: Edições Loyola, 1997.

LOYOLA, Inácio de. Exercícios Espirituais. São Paulo: Edições Loyola, 1985.

MACHADO, Janete da Rocha. Povoado Missioneiro: cenografia do Barroco. A Igreja e o Teatro da Vida. Monografia [Bacharelado em História, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas] - Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2007.

MAGALHÃES, Domingos José Gonçalves de. Os Indígenas do Brasil perante a História. Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, 23, p.3-66, 1860. In: MONTEIRO, John M. Tupis Tapuias e Historiadores: estudos de história Indígena e do Indigenismo. Tese [Livre docência em Etnologia, Subárea História Indígena e do Indigenismo] IFCH-Unicamp. 2001. Disponível em: <http://www.ifch.unicamp.br/ihb/estudos/TupiTapuia.pdf>. Acesso em: 13 jan. 2013.

MARINHO, Ernandes Reis. As relações de poder segundo Michel Foucault. E-Revista Facitec, v.2 n.2, p.1-22, dez. 2008.

MARTINS, Maria Cristina Bohn. Sobre festas e celebrações: as reduções do Paraguai (séculos XVII e XVIII). Passo Fundo: UPF, 2006, p. 13.

MARTIUS, Karl P. von. Como se deve escrever a história do Brasil. Revista Trimensal de História e Geografia, n. 24, jan. 1845.

MATTE, Dulci Claudete. Indígenas no RS: educação formal e etnicidade. In: SILVA, Gilberto Ferreira da; PENNA, Rejane; CARNEIRO, Luiz Carlos da Cunha (or.). RS índio: cartografias sobre a produção do conhecimento. Porto Alegre: EDI/PUCRS, 2009, p.104-114.

MATTOS, Paula de Vincenzo Fidelis Belfort. O clássico e suas transições históricas. Integração, v.14, n.55, p.375-394, out.-dez. 2008. Disponível em: ftp://ftp.usjt.br/pub/revint/375_55.pdf.

MAYERHOFER, Lucas. Reconstituição do Povo de São Miguel das Missões. Tese [Concurso de Docência] Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1947.

MELIÀ, Bartolomeu. El 'modo de ser' guaraní en la primera documentación jesuítica (1594-1639). Roma: Archivum Historicum Societas Jesu, v.1, 1981, p.216-228.

MELIÀ, Bartolomeu. El Guaraní, conquistado y reducido: ensayos de etnología. 2 ed. Asunción: Universidad Católica, 1988.

MELIÀ, Bartolomeu. Los Guaraní-Chiriguano: Ñande Rekó, nuestro modo de ser. La Paz: Cíptica, 1988.

MELIÀ, Bartolomeu. El guaraní conquistado y reducido: ensayos de etnohistoria. Prólogo de Demétrio Núñez Gómez. Asunción: Biblioteca de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica, 1986.

MELIÀ, Bartolomeu; NAGEL, Liane Maria. Guaraníes y jesuitas en tiempo de las Misiones: una bibliografía didáctica. Santo Ângelo, RS: URI, Centro de Cultura Missioneira; Asunción: CEPAG, 1995.

MESA, José de. Glosario Mínimo de Arquitectura. Cuzco, Peru: Centro de Investigación y Restauración de Bienes Monumentales, INC, 1978.

MICELI, S. Intelectuais à brasileira. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

MINKOWSKI, E. Le temps vécu: études phénoménologiques et psychopathologiques. Paris, 1933.

MOLES, Abraham. Objeto y comunicación. In: MOLES, Abraham. Los Objetos. Buenos Aires: Editorial Tiempo Contemporáneo, 1971, p.9-35.

MONTEIRO, Carlos Augusto F. Clima e Excepcionalismo. Florianópolis: Editora da UFST, 1991.

MONTEIRO, John Manuel. Entre o etnocídio e a etnogênese: identidades indígenas coloniais. In: FAUSTO, Carlos; MONTEIRO, John. Tempos índios: histórias e narrativas do novo mundo. Pag. Antologia Índios p.25-65, 2007. Disponível em: <http://www.ifch.unicamp.br/ihb/HS18-09textos/JMMEtnocidio.pdf>.

MONTEIRO, John Manuel. O desafio da história indígena no Brasil. In: SILVA, A. L. da; GRUPIONI, L. D. (orgs.) A temática indígena na escola: novos subsídios para professores de 1º e 2º graus. Brasília: MEC/MA; Rio de Janeiro: Unesco, 1995.

MONTEIRO, John Manuel. Os guarani e a história do Brasil meridional: séculos XVI-XVIII. In: CUNHA, Manuela Carneiro da. (org.) História dos Índios no Brasil. 2 ed. São Paulo: Companhia das Letras; Secretaria Municipal de Cultura FAPESP, 1998, p.475-498.

MONTEIRO, John Manuel. Tupis Tapuias e Historiadores: estudos de história Indígena e do Indigenismo, Tese de livre docência em Etnologia, Subárea História Indígena e do Indigenismo, IFCH-Unicamp. 2001. Disponível em: <http://www.ifch.unicamp.br/ihb/estudos/TupiTapuia.pdf>. Acesso em: 13 jan. 2013.

MONTOYA, Antonio Ruiz. Conquista espiritual hecha por los religiosos de la Compañía de Jesús en las provincias del Paraguay, Paraná, Uruguay y Tape [1639]. Madrid: Bilbao, 1892.

MONUMENTA IGNATIANA, Series Prima. Epístolas et Instructiones, v.1. Madrid: Monumenta Historica Societatis Iesu, 1903-1911, p.536-541. Também em CORREIA-AFONSO, John. Jesuit letters and Indians History. Bombay: Indian Historical Research Institute, 1955, p.4-6.

MORAES, Eduardo Jardim de. A brasilidade modernista: sua dimensão filosófica. Rio de Janeiro: Editora Graal, 1978.

MOREIRA, Fernando João de Matos. Uma reflexão sobre o conceito de público nos museus locais: o actual conceito de públicos. Revista Musas, n.3, p.101-108, 2007. Disponível em: <http://www.museus.gov.br/wp-content/uploads/2011/01/Musas3.pdf>.

MOREIRA, Vânia Maria Losada. Índios no Brasil: marginalização social e exclusão historiográfica. Diálogos Latinoamericanos, n. 3, 2001.

MORIN, Edgar. O método 3: o conhecimento do conhecimento. Porto Alegre: Sulina, 1999.

MOSCOVICI, S. Psychologie des minorités actives. Paris : Press Universitaire de France, 1979.

MOTA, Carlos Guilherme. Cultura brasileira ou cultura republicana? Estudos Avançados, v.4, n.8, p. 19-38, 1990. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/ea/v4n8/v4n8a03.pdf>.

MOTTA, Lia; THOMPSON, Analucia. Entorno dos bens tombados. Rio de Janeiro: IPHAN, 2007. (Cadernos de Estudos do Programa de Especialização em Patrimônio PEP/IPHAN).

MÜLLER, Carlos Alves. A história econômica do Rio Grande do Sul. Porto Alegre: Gazeta Mercantil – Rio Grande do Sul, 1998.

MURATORI, Ludovico Antonio (1672-1750). [1743] O cristianismo feliz nas Missões Jesuíticas do Paraguai. Trad. Pe. Faustino Chiamenti. Santa Rosa: Instituto Educacional Dom Bosco, 1993.

MURTA, Adriana Franco. A identidade cultural brasileira: rastros das diferenças. Dissertação [Mestrado em Letras, Universidade Federal de São João del-Rei, 2007.110p.]. São João Del Rey, MG: UFSJ, 2007.

NASCIMENTO JÚNIOR, José do; CHAGAS, Mário de Souza (org.). Política Nacional de Museus. Brasília: MinC, 2007.

NAXARA, Márcia Regina Capelari. O Brasil no inventário do mundo: literatura de viagens. In: NAXARA, Márcia Regina Capelari. Cientificismo e Sensibilidade Romântica: em busca de um sentido explicativo para o Brasil no século XIX. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 2004.

NEUMANN, Eduardo S. Práticas letradas guaranis: produção e usos da escrita indígena. (séculos XVII e XVIII). UFRJ (tese de doutorado), 2005.

NIMUENDAJÚ, C. As lendas de criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocúva-Guarani. São Paulo: Hucitec-Edusp, 1987.

NORA, Pierre. Entre memória e história: a problemática dos lugares. Projeto História, PUCSP, p.7-28, 1993.

OLIVEIRA, João Pacheco de; FREIRE, Carlos Augusto da Rocha. A Presença Indígena na Formação do Brasil. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; LACED/Museu Nacional, 2006.

OLIVEIRA, Paulo Rogério Melo de. Um estilo jesuítico de escrita da história: notas sobre estilo e história na historiografia jesuítica. História da Historiografia, Ouro Preto, MG, n.7, p.266-278, nov./dez.2011.

PAGÈS, Max; BONETTI, Michel; GAULEJAC, Vincent de; DESCENDRE, Daniel. O poder das organizações. Trad. Maria Cecília Pereira Tavares, Sonia Simas Favatti. São Paulo: Atlas, 1993.

PAZ, Octavio. 1995. In: GESTEIRA E MATOS, Kleber. Contra o interesse nacional. Simpósio Temático "Os Índios e o Atlântico", XXVI SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA DA ANPUH, São Paulo, 17 a 22 de julho de 2011, p.5. Disponível em: <http://www.ifch.unicamp.br/ihb/SNH2011/TextoKleberGM.pdf>.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. História do Rio Grande do Sul. 3 ed. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1984.

PESSOA, José (org.) 1937: Igreja de São Miguel (ruínas) São Miguel das Missões – RS. In: Lucio Costa: Documentos de Trabalho. 2 ed. Rio de Janeiro: IPHAN, 2004, p.21-42.

PESSOA, José (org.). Lucio Costa: documentos de trabalho. 2 ed. Rio de Janeiro: IPHAN, 2004.

PLÁ, Josefina. El Barroco Hispano-Guarani, v. III, Século XX. Asunción: Editorial del Centenario S.R.L., 1975, p.401-415.

PLATÃO. Protágoras, Górgias, Fedão. 2 ed. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém, PA: Ed. UFPA, 2002.

PORTA, Paula. Política de preservação do patrimônio cultural no Brasil: diretrizes, linhas de ação e resultados: 2000/2010. Brasília, DF: Iphan/Monumenta, 2012.

PORTELA, Cristiane de Assis. Por uma história mais antropológica: indígenas na contemporaneidade. Sociedade e Cultura, Goiânia, v. 12, n. 1, p. 151-160, jan./jun. 2009.

PORTO, Aurélio. História das Missões Orientais do Uruguai. Montevideu: Selbach, 1954. 2v.

QUEVEDO, Júlio. Guerreiros e Jesuítas na utopia do Prata. Bauru, SP: Edusc, 2000.

REDDIG, Amalhe Baesso; LEITE, Maria Isabel. O lugar da infância nos museus. Revista Musas, n.3, p.32-41, 2007. Disponível em: <http://www.museus.gov.br/wp-content/uploads/2011/01/Musas3.pdf>. Acesso em: 10 nov. 2012.

REGO, José Lins do. O homem e a paisagem. In: XAVIER, Alberto (org.). Depoimento de uma geração. São Paulo: Cosac Naify, 2003, p.301. Publicado originalmente em francês na revista L'Architecture d'Aujourd'hui, Paris, n. 42-43, août 1952, p. 303.

REIS, J. C. As identidades do Brasil 1: de Varnhagen a FHC. 9 ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2007.

RELPH, Edward. Place and Placelessness. London: Pion, 1976.

RESENDE, Maria Leônia Chaves de. Jesuítas: os mestres do Ñeengatú. Estudos Ibero-Americanos, PUCRS, v. XXV, n. 1, p. 244-245, 1999.

REVOLUÇÃO CONSTITUCIONALISTA. Histórico. 1932. Disponível em: <http://www.oabsp.org.br/portaldamemoria/historia-da-oab/revolucao-constitucionalista/>. Acesso em: 10 nov. 2012.

RIBEIRO, Darcy. Os índios e a civilização: a interpretação das populações indígenas no Brasil moderno. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

RICOEUR, Paul. A memória, a história, o esquecimento. Trad. Alain François et al. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2007.

RIZZINI, Irma. Domesticar e Civilizar: Crianças indígenas e o ensino de ofícios no Norte do Brasil Imperial. 2004. Disponível em: <http://www.sbhe.org.br/novo/congressos/cbhe2/pdfs/Tema6/0654.pdf>.

RÜSEN, J. Razão histórica: teoria da história: os fundamentos da ciência histórica. Trad. Estevão de Rezende Martins. Brasília: UnB, 2001.

RUSSEL-WOOD, A. J. R. Fronteiras no Brasil Colonial. Revista Oceanos, Lisboa, Comissão Nacional para os Descobrimentos Portugueses, n.40, p.10, out.-nov. 1999.

SAHLINS, Marshall. O pessimismo sentimental e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um 'objeto' em vias de extinção (parte I). Mana Estudos de Antropologia Social, v.3, 1997.

SAINT-HILAIRE, Auguste de. Viagem ao Rio Grande do Sul. 4 ed. Porto Alegre: Martins Livreiro Editor, 2002.

SALIBA, Elias Thomé. A Dimensão Cômica da Vida Privada na República. In: SEVCENKO, Nicolau (org.). História da Vida Privada no Brasil. República: da Belle Époque à Era do Rádio. São Paulo: Cia. das Letras, 1998.

SANT'ANNA, Márcia. Relatório Final das Atividades da Comissão e do Grupo de Trabalho Patrimônio Imaterial. In: O Registro do Patrimônio Imaterial. Brasília: IPHAN, 2006.

SANTOS, Iaci d'Assunção. Entre as raízes e o herói do Brasil: modernidade e identidade nacional nas décadas de 20 e 30 do século XX. Dissertação [Mestrado em Planejamento Urbano e Regional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2009]. Rio de Janeiro: UFRJ, 2009.

SANTOS, Maria Célia T. Moura. Projeto Museológico. Macapá: Museu Sacaca do Desenvolvimento Sustentável, 2000.

SANTOS, Milton (ed.) Modernizations et espaces dérivés. Paris: Puf, 1972.

SANTOS, Milton. Metamorfoses do espaço habitado. 4 ed. São Paulo: Hucitec, 1996, p.75-85.

SANTOS, Milton. Pensando o espaço do homem. 3 ed. São Paulo: Hucitec, 1991.

SANTOS, Milton. A Natureza do Espaço: Técnica e Tempo, Razão e Emoção. 4 ed. 2ª reimpressão. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2006. (Coleção Milton Santos; 1).

SANTOS, Milton. Analyse régionale et aménagement de l'espace. Iers Monde, n.45, janvier-mars, 1971.

SANTOS, Milton. O trabalho do geógrafo no Terceiro Mundo. 4 ed. São Paulo: Hucitec, 1978.

SANTOS, Myrian Sepúlveda dos. História e Memória: o caso do Ferrugem. Revista Brasileira de História, São Paulo, v. 23, n.46, p. 271-295, 2003. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/rbh/v23n46/a12v2346.pdf>.

SAUER, Carl O. Morphology of landscape. Publication in Geography, v.2, n.2, University of California Berkeley, 1925.

SCALISE, W. Parques Urbanos - evolução, projeto, funções e uso. Revista da Faculdade de Engenharia, Arquitetura e Tecnologia, v.4, n.1, out.2002.

SCHADEN, Egon. A religião guarani e o cristianismo. In: Anais do IV SNEM. A população missioneira: fatores adversos e favoráveis às reduções. Canoas, RS: La Salle, 1983, p.13-37.

SCHADEN, Egon. Aspectos fundamentais da cultura guarani. São Paulo: Edusp, 1974.

SCHEINER, Teresa Cristina Moletta. Apolo e Dioniso no Templo das Musas, Museu: gênese, idéia e representações na cultura ocidental. Dissertação de Mestrado. ECO/UFRJ, Rio de Janeiro, 1998.

SCHEINER, Tereza Cristina Moletta. *Imagens do Não-lugar: comunicação e os “novos patrimônios”*. Tese. [Doutorado em Comunicação, Escola de comunicação, Universidade Federal do Rio de Janeiro] RJ: ECO/UFRJ, 2004, p.15.

SCHUMPETER, Joseph. *The theory of economic development* [1911]. Harvard, Mass: Oxford University Press, 1969.

SCHUYLER, David. Park. In : TOPALOV, Christian; DE LILLE, Laurent Coudroy; DEPAULE, Jean-Charles; MARIN,, Brigitte (org.) *L’Aventure des Mots de la Ville à Travers le Temps, les Langues et les Sociétés*. Paris: Éditions Robert Laffont / Bouquins, 2010, p.848-858.

SCHWARCZ, Lília M. *O Espetáculo das Raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil (1870-1930)*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SCHWARTZMAN, Simon; BOMENY, Helena Maria Bousquet; COSTA, Vanda Maria Ribeiro. *Tempos de Capanema*. Rio de Janeiro: Ed. da FGV, 2000.

SEPP, Padre Antônio S. J. *Viagens às missões jesuíticas e trabalhos apostólicos*. São Paulo: Livraria Martins, 1972, p. XXIII.

SEPP, Padre Antônio S. J. *Viagens às missões jesuíticas e trabalhos apostólicos*. Belo Horizonte: Livraria Itatiaia; São Paulo: Editora da Universidade São Paulo, 1980.

SEVERO, Andréa. *Missões jesuíticas guaranis: tempo, espaço e representações*. Dissertação [Mestrado em História]. Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2002.

SILVA, Gilberto Ferreira da; NORBERG, Marta. *Proposições para o diálogo intercultural: movimentos necessários*. In: SILVA, Gilberto Ferreira da; PENNA, Rejane; CARNEIRO, Luiz Carlos da Cunha (or.). *RS índio: cartografias sobre a produção do conhecimento*. Porto Alegre: EDI/PUCRS, 2009, p.124-129.

SILVA, Gilberto Ferreira da; PENNA, Rejane; CARNEIRO, Luiz Carlos da Cunha (org.). *RS índio: cartografias sobre a produção do conhecimento*. Porto Alegre: EDI/PUCRS, 2009. Disponível em: <http://www.pucrs.br/edipucrs/ahrs/rsindio.pdf>. Acesso em 13 nov. 2012.

SILVA, Willians Fausto. *Patrimônio a contragosto: a presença de bens culturais na vida cotidiana de São Miguel das Missões*. Dissertação [Mestrado em Museologia e Patrimônio, Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, 2009. 98p.]. Rio de Janeiro: UFRJ, 2009. Disponível em: http://www.unirio.br/cch/ppg-pmus/dissertacoes/dissertacao_Willians_Fausto_silva.pdf. Acesso em: 7 nov. 2012.

SILVA, Wilson Matos da. *Genocídio e etnocídio dos povos indígenas*. *Jornal O progresso*, Dourados, MT, 13 set. 2011. Disponível em: <http://www.progresso.com.br/opiniaio/wilson-matos/genocidio-e-etnocidio-dos-povos-indigenas>.

SILVEIRA, Hemetério José Velloso da. As Missões Orientaes e seus antigos domínios [1910]. Porto Alegre: Erus, 1979.

SIMONDON, Gilbert. Du mode d'existence des objets techniques. 3^{ème} ed. Paris: Aubier, 1989.

SOUSA, Neimar Machado de. Conflitos e alianças entre índios guarani, jesuítas, bandeirantes e encomendeiros no Itatim. 2002. Artigo extraído de dissertação de mestrado: A redução de Nuestra Señora de la fe no Itatim: entre a cruz e a espada (1631-1654). Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, Dourados, 2002. Disponível em: <http://www.ifch.unicamp.br/ihb/Textos/NMSousa.pdf>. Acesso em: 7 nov. 2012.

SOUZA LIMA, Antonio Carlos de. O governo dos índios sob a gestão do SPI. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (org.) História dos índios no Brasil. 2 ed. 6^a reimpressão. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p.155-172.

SOUZA, Manoel Nascimento de; BARBOSA, Erivaldo Moreira. Direitos indígenas fundamentais e sua tutela na ordem jurídica brasileira. Âmbito Jurídico, Rio Grande, XIV, n. 85, fev. 2011. Disponível em: http://www.ambitojuridico.com.br/site/?n_link=revista_artigos_leitura&artigo_id=8978&revista_caderno=9.

SOUZA, Marcelo José Lopes de. Como pode o turismo contribuir para o desenvolvimento local? In: RODRIGUES, Adyr Balastreri (org.) Turismo – desenvolvimento local. São Paulo: HUCITEC, 1997.

SOUZA, Maria Adélia de. Razão global / Razão local / Razão clandestina / Razão migrante, reflexões sobre a cidadania e o migrante. Relendo sempre e homenageando Milton Santos. Boletim Gaúcho de Geografia, n.20, p.64-67, 1995.

SOUZA, Washington Luis. Ensaio sobre a noção de poder em Michel Foucault. Revista Múltiplas Leituras, v.4, n.2, p.1-2, 2011.

SPHAN. Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. Proteção e revitalização do patrimônio histórico e artístico no Brasil: uma trajetória. Brasília: MEC/SPHAN/Pró-Memória, 1980.

STIGLIANO, Beatriz Veroneze; RIBEIRO, Helena; CÉSAR, Pedro de Alcântara Bittencourt. Paisagem Cultural e Sustentabilidade: possíveis conexões e subsídios para políticas públicas e planejamento do turismo. Turismo em Análise, v.22, n.3, p.632-650, dezembro 2011.

TAJFEL, H. Individuals and groups in Social Psychology, n.18, p.183-190, 1979.

TAJFEL, H. Human groups and social categories. New York: Cambridge University Press, 1981.

TAJFEL, H.; TURNER, J. C. The social identity theory of intergroup behavior. In: WORCHEL, S.; AUSTIN, W. G. (ed.) Psychology of intergroup relations. Chicago: Nelson Hall, 1985.

TEMPASS, Martin César. A dinâmica alimentar nos grupos indígenas. In: SILVA, Gilberto Ferreira da; PENNA, Rejane; CARNEIRO, Luiz Carlos da Cunha (or.). RS índio: cartografias sobre a produção do conhecimento. Porto Alegre: EDI/PUCRS, 2009, p.133-143.

TREVISAN, Armindo. Barroco Indígena. In: TAVARES, Eduardo. Missões. São Leopoldo, RS: Unisinos, 1999.

UNESCO. Operational Guidelines for the Implementation of the World Heritage Convention. Paris: World Heritage Centre, WHC/92, revised March 1999.

UNKEL, Curt. Verdadeira história e descrição de um país de selvagens nus, ferozes e canibais [1914]. In: Viajes y Viajeros: viajes por América del Sur. Madrid: Aguilar, 1962.

VAN DIJK, Teun. Critical Discourse Analysis. In: SCHIFFRIN, Deborah; TANNEN, Deborah; HAMILTON, Heidi E. (ed.) The Handbook of Discourse Analysis. Oxford: Blackwell, 2001.

VARNHAGEN, Francisco Adolfo de, Visconde de Porto Seguro [1854-57]. História Geral do Brasil, 7 ed., 5 vols., São Paulo: Edusp; Belo Horizonte: Edusp/Itatiaia, 1980.

VIEIRA, Antônio Carlos Pinto. Maré: casa e museu, lugar de memória. . In: SILVA, Gilberto Ferreira da; PENNA, Rejane; CARNEIRO, Luiz Carlos da Cunha (or.). RS índio: cartografias sobre a produção do conhecimento. Porto Alegre: EDI/PUCRS, 2009, p.153-160.

VON MARTIUS, Carl Friedrich Phillippe. [1838]. O Estado do Direito entre os Autóctones do Brasil. In: VON MARTIUS, Carl Friedrich Phillippe. O Estado do Direito entre os Autóctones do Brasil. Trad. Alberto Löfgren. São Paulo: Edusp; Belo Horizonte: Itatiaia, 1982, n.58, p.11-83 (série Reconquista do Brasil).

VON MARTIUS, Carl Friedrich Phillippe. [1845]. Como se deve escrever a história do Brasil. In: VON MARTIUS, Carl Friedrich Phillippe. O Estado do Direito entre os Autóctones do Brasil. Trad. Alberto Löfgren. São Paulo: Edusp; Belo Horizonte: Itatiaia, 1982, n.58, p.85-107 (série Reconquista do Brasil).

WAGNER, Philip L.; MIKESELL, Marvin W. Temas da Geografia cultural. In: CORRÊA, R. L.; ROSENDAHL, Z. (org.) Geografia cultural: um século. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2000, p.111-167.

WEBER, Max. Economia e Sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva, vol.2. Trad. Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2004. Disponível em:

<http://ayanrafael.files.wordpress.com/2011/08/weber-m-economia-e-sociedade-fundamentos-da-sociologia-compreensiva-volume-2.pdf>.

WERLEN, Benno. Society, action and space: an alternative human geography. London: Routledge, 1993.

WHITEHEAD, Alfred North. Modes of Thought. London: MacMillan, 1938.

WHITEHEAD, Neil. Ethnic transformation and historical discontinuity in Native Amazonia and Guayana, 1500-1900. L'Homme, n.126-128, p.285-305, 1993.

WILDE, Guillermo. Antropologia historica del liderazgo Guarani Misionero (1750-1850). Tesis (Doctorato) – Facultad de Filosofia y Letras, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2003.

WILDE, Guillermo. Religión y poder en las misiones de guaranies. Buenos Aires: SB, 2009, p.90.

WISNIK, Guilherme. Lucio Costa. 2ª reimpressão. São Paulo: Cosac Naify, 2007.

ZAMBONI, Ernesta; BERGAMASCHI, Maria Aparecida. Povos indígenas e ensino de história: memória, movimento e educação. Disponível em: http://alb.com.br/arquivo-morto/edicoes_anteriores/anais17/txtcompletos/sem12/COLE_3908.pdf. Acesso em: 08 nov. 2012.

ZANCHETTI, Sílvio Mendes. O patrimônio imaterial e o desenvolvimento sustentável local. In: ZANCHETTI, Sílvio Mendes. Conservação urbana: textos de momento. Olinda: Centro de Estudos Avançados da Conservação Integrada, 2008, p.7-8 (Textos para discussão, n.30, Série Gestão da Conservação Urbana).

ZANIN, Nauíra Zanarso. Aspectos simbólico-culturais e continuidade das construções Mbyá-Guarani. In: SILVA, Gilberto Ferreira da; PENNA, Rejane; CARNEIRO, Luiz Carlos da Cunha (or.). RS índio: cartografias sobre a produção do conhecimento. Porto Alegre: EDI/PUCRS, 2009, p.179-193.