

MEMÓRIA NACIONAL E PATRIMÔNIO INDÍGENA: a inserção do protagonismo indígena no Museu das Missões e no Sítio Arqueológico de São Miguel Arcanjo a partir de políticas públicas contemporâneas

JEAN BAPTISTA*

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

Tanto por transmitir um sentido restritamente cristão a um passado histórico, no caso do Museu, quanto pelo desconforto de se ter rivais de índios descrevendo o cenário, no caso das placas no sítio, o risco que se apresenta é basicamente um: a exclusão do pensamento, da autoria e da interpretação indígena sobre seu próprio patrimônio.

Parte dos intelectuais dedicados àquela história focou os jesuítas e os conhecimentos ocidentais injetados nas sociedades nativas. Muitos autores representaram os nativos como meros executores, convertidos, aculturados ou mestiçados, além de gerarem classificações excludentes como “missões jesuíticas”, “acervo jesuítico” ou “barroco jesuítico”. Importaram-se conceitos anacrônicos ou exógenos às sociedades indígenas, como “totalitarismo” ou “socialismo”. Chegou-se até mesmo a se dizer que quem construiu a igreja de São Miguel foi o padre Gian Battista

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

Primoli, assim como se considerou a saída jesuítica como o fim da história das missões. Não haveria, assim, uma história indígena nas missões, mas, apenas, a história da Igreja sobrepujando as culturas nativas.

Esta não é apenas uma condição do museu e do sítio das missões. Em verdade, retrata uma condição básica dos povos indígenas em distintas instituições onde ainda se está “longe de harmonizar o Brasil Indígena com o Brasil Colonizado”.¹ Basicamente, um conjunto de medidas conservadoras ou desprovidas de crítica adequada ainda persistem. Contudo, recentes transformações são percebidas a partir da aplicação de políticas públicas responsáveis pela alteração da prática da pesquisa e ampliação da atuação dos espaços destinados à memória nacional.²

Com o objetivo de propor subsídios para se problematizar a história missional em dimensões opostas à história excludente, procura-se considerar a seguir três estudos oriundos das atuais políticas públicas: o primeiro, de caráter histórico, considera sobre dados documentais provindos do mundo missional e reunidos nos *Dossiês Missões*, publicado pelo Museu das Missões-IBRAM no ano comemorativo do quarto centenário da experiência missional; o segundo, de caráter antropológico, vale-se do *Inventário Nacional de Referências Culturais Comunidade Mbyá-Guarani em São Miguel Arcanjo*, promovido pelo IPHAN (2007); o terceiro, de caráter cinematográfico e indígena, volta-se à produção propriamente Guarani sobre as missões — trata-se do filme *Duas Aldeias, Uma caminhada* (IPHAN, Vídeo nas Aldeias, 2008). Reserva-se para as considerações finais um conjunto de problemas apontados por essas produções, onde se destaca a necessidade de superação da fixação nos jesuítas mediante a inclusão do protagonismo indígena, assim como se aponta para o impacto que tal postura provoca nas reflexões históricas, museológicas e patrimoniais.

1. Pesquisa histórica

No que se refere ao Museu das Missões, desde 2006 o projeto de requalificação de sua exposição entrou em ação.³ No seu amplo conjunto de atividades, onde se inclui a geração de uma nova exposição permanente, está a realização de uma pesquisa histórica interessada em documentar a participação indígena na construção dos espaços do sítio e das peças do museu. Os documentos históricos reunidos (produções jesuíticas do período missional, cartas de chefes indígenas geradas durante a aplicação

do Tratado de Madri e obras de viajantes do século XIX) procuraram indicar que o patrimônio material produzido naquele contexto superou os modelos impostos por jesuítas, ganhando, em mãos dos artífices indígenas, novas formas, cores, nomes e, por consequência, outros significados imateriais. O resultado, entregue no mesmo ano, foi publicado em 2009 pelo Museu, com orientação da museóloga Isabela Marques e coordenação editorial de Álvaro Marins, em três volumes: *O Temporal: estrutura e sociedade missional*, *O Eterno: crenças e práticas missionais* e *As ruínas: a crise entre o temporal e o eterno*.⁴

O primeiro dossiê, *O Temporal*, procurou reunir documentos históricos que evidenciasse a participação indígena na construção dos espaços missionais. A análise aplicada sobre a documentação demonstrou que a geração de cada setor do complexo urbanístico das missões foi o resultado de uma histórica relação simbólica operada entre missionários e nativos. Enquanto os primeiros compreendiam a geração de tais estruturas como a aplicação de um modelo cartesiano de urbanização, os indígenas pareciam aplicar a cada um dos setores do complexo significados imateriais distantes daqueles intencionados pela Igreja.

Conforme a documentação, a área central missional, hoje formando o sítio de São Miguel, não era compartilhada por toda a coletividade da povoação, mas, sim, pelos indivíduos diretamente interessados no controle dos povoados, apresentando-se distintos dos demais em práticas, vestimentas, adornos e gestos. É a este grupo de indígenas, comumente membros das congregações, a quem se deve a autoria das obras missionais, produção de moralidades, moldagem de neologismos e propostas de estéticas inovadoras — criações que sinalizam o esforço indígena em se conectar ao contexto. Logo, as estruturas missionais e o acervo do Museu das Missões não representam uma coletividade, mas, sim, um grupo social surgido nas missões.

Os espaços missionais receberam dos indígenas outros nomes e relações. Embora os congregantes encabeçem as obras, elas foram erguidas a partir de esforços coletivos oriundos da organização de trabalho dos povos indígenas. A igreja de São Miguel não foi construída por Primoli, o arquiteto, mas por mais de dez mil indígenas ao longo de dez anos. Cada área foi nomeada no idioma nativo, sendo a igreja denominada *Tupã Oga* (casa de Tupã) o que talvez mude um pouco seu sentido. A área que hoje está no sítio era apenas uma parte do complexo onde a população permanecia

por algo como seis meses, estando o restante do tempo em suas casas de campo, onde possuíam hortas, casas de reza e uma vivência distante dos olhos dos padres. Enfim, o *Temporal* demonstra que é possível documentar os processos históricos que levaram à construção de cada um dos espaços missionais a partir de interesses e esforços indígenas de múltiplas etnias.⁵

O segundo dossiê, *O Eterno*, trata do debate espiritual, da contextualização da produção e da devoção missional às peças hoje expostas no Museu das Missões. Aponta para implicações linguísticas que o jogo das traduções e criação de neologismos geraram naquele cotidiano. No caso do Arcanjo São Miguel, por exemplo, suas representações pictóricas e esculturais constam penas avermelhadas para suas asas, fenômeno repetido na plumagem de outras entidades. Há algo próximo entre estas plumagens com aquela encontrada em mantos xamânicos, plumas, essas, retiradas de aves migratórias. Tais mantos, líderes espirituais e aves poderiam receber o nome de *Marangatu* — neologismo missional que alcança a significância de “espírito bem aventurado” para os Padres, “espírito de líder espiritual desencarnado” para a os Guarani de hoje. Alterações nas cores e nos nomes que um *São Miguel Marangatu*, um líder indígena de elevada espiritualidade concebido especialmente para aquela vivência. Fenômenos de tradução afetaram também a Virgem Maria, não raro traduzida como *Ñande Sy*, assim como ocorre com o demônio (traduzido como *Curupira*) e até mesmo aos jesuítas tratados como *Pay*. Outros nomes que implicam em outros significados, o que talvez torne vão o esforço em tentar classificar as peças missionais a partir da hagiografia ocidental e aponte para a necessidade de entendê-las como geradoras de entidades nascidas especialmente para aquela vivência.

O último dossiê, *As Ruínas*, procura acompanhar o estado das estruturas missionais tão logo se dê a expulsão jesuítica a partir da segunda metade do século XVIII (texto gentilmente cedido por Maria Cristina dos Santos) e os desdobramentos daqueles espaços ao longo do século XIX. Também acompanha o intenso processo de tentativa de extermínio indígena empreendido no Brasil de então, embora jamais tenham deixado de frequentar a região e habitar os espaços onde armazenavam esculturas e outros objetos de devoção missional. Soma-se a isso o processo de arruinamento e a investida de novos personagens, tal qual administradores, outros religiosos, caçadores de tesouro, imigrantes alemães e italianos, assim como *gauchos* e as populações

sazonalmente providas dos países do Prata. Também se acompanha a transformação do material das estruturas missionais empregado na construção de habitações para as novas levas populacionais, assim como a tomada da natureza sobre as antigas cidades indígenas.

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

2. Inventário

O *Inventário Nacional de Referências Culturais Comunidade Mbyá-Guarani em São Miguel Arcanjo*, divulgou, entre outros aspectos da sociedade *Mbyá*,⁶ a profunda relação das comunidades Guarani contemporâneas com o sítio de São Miguel. Por meio de uma análise a favor dos direitos dos povos originários, o Inventário reforçou a necessidade de reconhecimento do patrimônio missional como indígena. Apropriando-se do conceito de patrimônio, os *Mbyá* forneceram à equipe de antropólogos informações que levantam a possibilidade de construção de uma outra história das missões.

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

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

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

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

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

O inventário também demonstra que na memória que circunda na Aldeia Alvorecer (*Tekoa Koenju*) e no alpendre do Museu, fala-se do tempo em que *Kesuit*,

espécie de herói cultural, viveu entre os *Mbyá* para defendê-los das forças europeias. Neste ponto, o Inventário se entrecruza com *Os Dossiês*. Ao passo que já ao tempo dos jesuítas circulavam notícias sobre aparições e sonhos de padres com poderes mágicos e no século XIX a palavra *jesuíta* provoca emoção entre os indígenas, conforme experimentado por viajantes, no século XX inúmeros relatos apontam para um entendimento dos jesuítas que os eleva a uma categoria distinta, convertendo-os em indígenas que antes dos europeus aqui já estavam. Este aspecto reforça o fato de que os jesuítas representados em peças do museu são entendidos pelos indígenas contemporâneos por outros caminhos que não aqueles que as etiquetas insistem em representar, além de levantar a dúvida sobre como os jesuítas eram entendido pelos nativos ao tempo colonial.

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

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

Os estudos posteriores de José Otávio Catafesto de Souza,⁷ antropólogo que liderou Inventário Mbyá, ainda revelam que deuses habitam o sítio, assim como os Mbyá concebem que as peças do museu e as ruínas reviverão após séculos de silêncio quando chegar o fim do mundo. Neste sentido, resta esclarecer um aspecto que surge

mediante conversas não formais sobre o destino dos mortos que viveram na *Tava Miri*. Ao que tudo indica, existe um paraíso invisível que paira sobre o sítio, onde, longe das dores da guerra que experimentaram em vida, os missionais alegram-se permanentemente com cantos e danças. Caso proceda a afirmativa, as ruínas não estão desertas. Pelo contrário: elas ainda estão vivas e habitadas.

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

4. Cinema Indígena

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

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

O filme foca-se no problema central da vivência indígena (que raramente é o tema central dos estudos acadêmicos, mais interessados em mitos ou problemas do passado): a luta pela terra e pela subsistência, categorias comprometidas pelo fim das matas e pelo confinamento em pequenas reservas. Em busca de novas fontes de

subsistência, os Guarani de duas aldeias, uma em Porto Alegre, outra em São Miguel, recorrem à venda de artesanato no centro das cidades ou no sítio de São Miguel. Como diz certa Guarani ao longo do filme, “os deuses já sabiam que os brancos destruiriam as matas, por isso nos deram o dom de fazer os bichos [peças de artesanato que representam animais] que os seduzem”.

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

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

Mas, acima de tudo, conforme palavras de Ariel, “os guarani foram os protagonistas dessa história”. E eis que o filme demonstra uma intenção profunda em

propor uma versão histórica que defenda o protagonismo indígena, exigindo a inclusão de sua versão e de sua participação naquilo que seus antepassados construíram.

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

Considerações finais: alternativas para a inclusão do protagonismo indígena

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

A inclusão do protagonismo e da perspectiva indígena em espaços de memória se confronta diretamente com duas questões fundamentais. De um lado, a necessidade de reconhecer nas fontes documentais interpretações, significações, autorias e dados múltiplos que revelam a participação das populações indígenas nos processos que resultaram em produções hoje expostas. De outro, torna-se necessário não apenas consultar as fontes do passado para se problematizar e gerar possíveis interpretações sobre os dados históricos, mas, sobretudo, em incluir a leitura indígena contemporânea nestes mesmos dados. Surge, com isso, um conjunto de problemas e procedimentos metodológicos que podem compor não apenas um novo fôlego para os espaços de memória, mas, em especial, colaborar no redimensionamento mais positivo da condição indígena no Brasil, cumprindo, assim, um dos principais fundamentos da ação museológica e histórica: o de comunicar e fomentar informações em defesa da memória dos distintos setores sociais brasileiros ainda concebidos como inferiores.

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

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

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

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

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

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

² Aponta-se para os seguintes documentos: o artigo 216 da Constituição Brasileira de 1988 (onde se lê: “Constituem Patrimônio Cultural brasileiro os bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira”), o Decreto 3.551 de quatro de agosto de 2000 (institucionalização do Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial Patrimônio Cultural Brasileiro), o Programa Nacional do Patrimônio Imaterial (viabilização de projetos de identificação, reconhecimento e salvaguarda e promoção dos aspectos imateriais do Patrimônio) e o Decreto-Legislativo de março de 2006 (responsável pela aprovação do texto oriundo da Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial). Ainda, pode-se incluir que apesar da carência de material didático e raros cursos promovidos aos educadores, a lei 11.645 (obrigatoriedade do ensino de história indígena em sala de aula), modificaram instituições como a FURG, onde se incluiu no curso de História novas disciplinas (*Cultura Indígena* e *Fontes para História Indígena nas Missões*) e se promoveu, junto à PUCRS, o curso para educadores de *História Indígena em Sala de Aula*, curso,

este, que passou em 2011 a ser oferecido nas redes de ensino da regional de Rio Grande e no município de São Miguel das Missões.

- ³ BAUER, Leticia. Projeto de Requalificação da Exposição Permanente do Museu das Missões. In: PESAVENTO, Sandra Jatahy; MEIRA, Ana (orgs.). **Fronteiras do Mundo Ibérico: patrimônio, território e memória das missões**. Porto Alegre: UFRGS, 2007, p. 99-106.
- ⁴ BAPTISTA, Jean. **O Temporal: sociedades e espaços missionais**. São Miguel das Missões: Museu das Missões/IBRAM, 2009 (v. I); BAPTISTA, Jean. **O Eterno: crenças e práticas missionais**. São Miguel das Missões: Museu das Missões/IBRAM, 2009 (v. II); BAPTISTA, Jean; SANTOS, Maria Cristina dos. **As ruínas: a crise entre o temporal e o eterno**. São Miguel das Missões: Museu das Missões/IBRAM, 2009 (v. III).
- ⁵ Cabe apontar que a documentação reunida em *O Temporal* procura superar o reducionismo das culturas americanas praticado pelos missionários ao cunhar a experiência como uma vivência Guarani, reducionismo, este, seguido cegamente pelos historiadores e que escamoteia a diversidade étnica que permeou o processo. De fato, as missões contaram com amplos grupos Jê e Pampeano (Charrua, Minuano e Yaró), categorias que experimentavam a etnogênese que a própria identidade Guarani sofria. A história indígena das missões, assim, não comporta somente um grupo étnico.
- ⁶ FREIRE, Beatriz Muniz. A aplicação do Inventário Nacional de Referências Culturais junto aos Mbyá-guarani em São Miguel das Missões. In: MEIRA, Ana; PESAVENTO, Sandra Jatahy (orgs.). **Fronteiras do Mundo Ibérico: patrimônio, território e memória das missões**. Porto Alegre: UFRGS, 2007, p. 119-125; SOUZA, José Otávio Catafesto et. al.. **Tava Miri São Miguel Arcanjo, Sagrada Aldeia de Pedra: os Mbyá-Guarani nas Missões**. IPHAN: Porto Alegre, 2007.
- ⁷ SOUZA, José Otávio Catafesto; MORINICO, José Cirilo. **Fantasmas das brenhas ressurgem nas ruínas: os mbyá-Guarani relatam sua versão sobre as Missões e depois delas**. In: GOLIN, Tau (org.). **Povos Indígenas**. Passo Fundo: Méritos, 2009.