



UNILASALLE
CENTRO UNIVERSITÁRIO LA SALLE



VÂNIA LIMA GONDIM

**OS *MBYÁ-GUARANI* E AS RUÍNAS DE SÃO MIGUEL DAS MISSÕES:
MEMÓRIA E TANGIBILIDADE**

CANOAS

2015

VÂNIA LIMA GONDIM

**OS *MBYÁ-GUARANI* E AS RUÍNAS DE SÃO MIGUEL DAS MISSÕES:
MEMÓRIA E TANGIBILIDADE**

Dissertação de Mestrado Profissional em
Memória Social e Bens Culturais para a
obtenção do título de Mestre – Centro
Universitário La Salle.

Orientador: Prof. Dr. Mauro Meirelles

CANOAS

2015

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

G637m Gondim, Vânia Lima.

Os Mbyá-Guarani e as ruínas de São Miguel das Missões
[manuscrito]: memória e tangibilidade / Vânia Lima Gondim. – 2015.

111f. ; 30 cm.

Dissertação (mestrado em Memória Social e Bens Culturais) –
Centro Universitário La Salle, Canoas, 2015.

“Orientação: Prof. Dr. Mauro Meirelles”.

Bibliotecário responsável: Vânia Valduga - CRB 10/1380



UNILASALLE

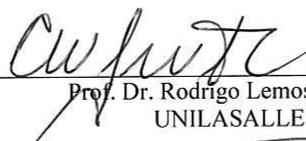
CENTRO UNIVERSITÁRIO LA SALLE



Credenciamento: Decreto de 29/12/98 - D.O.U. de 30/12/98
Recredenciamento: Portaria 626 de 17/05/12 - D.O.U. de 18/05/12

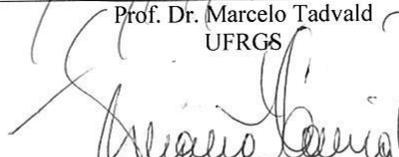
Programa de Pós-Graduação em Memória Social e Bens Culturais BANCA EXAMINADORA


Prof. Dr. Mauro Meirelles
UNILASALLE, Orientador e Presidente da
Banca


Prof. Dr. Rodrigo Lemos Simões
UNILASALLE


Prof. Dr. Valdir Pedde
FEEVALE


Prof. Dr. Marcelo Tadvald
UFRGS


Prof. Dr. Wraza Maria Panizzi
UFRGS

Área de Concentração: Estudos em Memória Social

Curso: Mestrado Profissional em Memória Social e Bens Culturais

Canoas, 27 de fevereiro de 2015

Dedico esta dissertação à memória de meu filho André,
à Naiana e ao Breno, na certeza de que a vida continua...

Dedico-a também à minha mãe Tereza Gondim,
por seu constante incentivo nas letras.

AGRADECIMENTOS

À Universidade Federal do Rio Grande do Sul - UFRGS, por ter facilitado a minha dedicação exclusiva aos estudos;

Ao Centro Universitário La Salle - Unilasalle/Canoas, pelo compartilhamento do conhecimento;

Ao Instituto de Patrimônio Histórico e Artístico Nacional - IPHAN, pelo diálogo e material cedido para as minhas pesquisas;

Ao Prof. Dr. Mauro Meirelles, pelo constante estímulo e orientação no desenvolvimento desta dissertação, com uma visão antropológica e poética da memória e da polissemia da palavra;

Aos Colegas do Curso, pelo companheirismo na senda do saber;

Aos Colegas de trabalho da UFRGS, pela compreensão de meu momento intelectual;

A José Fontoura, pelo pronto atendimento à distância em minhas dificuldades computacionais;

A Nélio Schneider, que me iniciou nas discussões filosóficas acerca dos mitos e histórias que envolvem questões ligadas à territorialidade, religiosidade e cosmologia indígena no Estado do Rio Grande do Sul;

Ao cacique *Vherá Poty*, atual liderança da *Tekoá Pindó Mirim* – Itapoã/Viamão, e ao cacique *Ariel Kuaray Ortega* da *Tekoá Koenju* em São Miguel Arcanjo, que, mesmo informalmente, sempre foram solícitos na troca de informações, esclarecimentos, e pelas imagens cedidas, para o Produto anexo a esta dissertação;

Enfim, aos familiares e amigos, e a todas as pessoas que compreenderam, acreditaram, estimularam e contribuíram para esta minha etapa acadêmica;

A todos, a minha sincera Gratidão!

A memória instala a lembrança no sagrado, a história a liberta, e a torna sempre prosaica. A memória emerge de um grupo que ela une, o que quer dizer [...] que há tantas memórias quantos grupos existem; que ela é, por natureza, múltipla e desacelerada, coletiva, plural e individualizada. A história ao contrário, pertence a todos e a ninguém, o que lhe dá uma vocação para o universal. A memória se enraíza no concreto, no espaço, no gesto, na imagem, no objeto. A história só se liga às continuidades temporais, às evoluções e às relações das coisas. A memória é um absoluto e a história só conhece o relativo.

(Pierre Nora, 1993)

RESUMO

A presente dissertação versa sobre o processo de Inventário e Registro das ruínas de São Miguel das Missões, coordenado pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) e alguns órgãos conveniados, e se ocupa, especificamente, do primeiro processo de Registro dessa natureza ocorrido no estado do Rio Grande do Sul que, a partir da aplicação do Inventário Nacional de Referências Culturais (INRC *Comunidade Mbyá-Guarani*), conferiu aos *guarani* no dia 4 de dezembro de 2014, o Registro das Ruínas de São Miguel – por eles denominado de *Tava* – que acaba por reconhecer, legalmente, a presença e o protagonismo *guarani* na região. Para a realização do presente estudo, utilizou-se de uma etnografia de documentos e textos que se ocupam da questão com vistas a se buscar perceber o modo como a noção de patrimônio, conceito até então inexistente entre os *guarani*, adquiriu tangibilidade e conotação de luta política e de reivindicação de seus direitos sobre as ruínas de São Miguel. Neste sentido, os resultados do estudo apontam para um avanço em termos de políticas relacionadas ao patrimônio *guarani*; entre eles, um conjunto de ações de salvaguarda já realizadas e, em especial, no que se refere à formação técnica de lideranças e membros da comunidade guarani para atuação junto à recém reconhecida *Tava*, os quais trazem consigo um outro lado da história até então contada apenas pelos não-índios.

Palavras-chave: Memória, Patrimônio, Tangibilidade, Mbyá-Guarani, Ruínas de São Miguel das Missões.

ABSTRACT

This present work discuss about the development process of the Inventory and Record of the Ruins of St. Miguel, that was conducted mainly by the Institute of *Patrimônio Histórico e Artístico Nacional* (IPHAN) in colaboration with some others Institution. The main purpose was by the first time recognize of records of the *Mbyá-Guarani* community in Rio Grande do Sul, brazilian state, through the application of the National Cultural References Inventory (INRC *Mbyá-Guarani* community), which culminated with a national law, aproved in 4th December 2014, that legally recognize the rights and high importance of the *Guarani* community in the Ruins of St. Miguel, denominated by them, as *Tava* region. To development this study, the approach was based in the ethnography of documents and texts concerned in order to seek realize how the concept of heritage, that previously none exists among the *Guarani*, acquired tangibility and political struggle connotation of reivindicacion of their rights on the Ruins of St. Miguel. In this sense, the results of this study point out to an improvement in terms of policies related to *Guarani* heritage and, a set of protective actions already taken, also, with regard to the technical training of leaders and members of the *Guarani* community to a good performance in the newly recognized *Tava* region, which bring with them another side of the story so far counted only by non-indians.

Keywords: Records, Patrimony, Tangibility, Mbyá-Guarani, Ruins of St. Miguel das Missões.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	10
2 A CONQUISTA IBÉRICA NO SUL DAS AMÉRICAS: UMA BREVE DIGRESSÃO	15
3 A MEMÓRIA DOS <i>KARAÍ</i> E SUA IMPORTÂNCIA PARA OS <i>MBYÁ-GUARANI</i> 25	
4 SOBRE O TEMPO: <i>DA ÉPOCA QUE NÓS FOMOS EXPULSOS DAQUI</i>	33
5 DA INVISIBILIDADE À VISIBILIDADE DAS RUÍNAS DE SÃO MIGUEL	41
6 O COGNATO PATRIMÔNIO E A PATRIMONIALIZAÇÃO DAS RUÍNAS DE SÃO MIGUEL	47
6.1. O COGNATO PATRIMÔNIO.....	47
6.2 UMA BREVE DIGRESSÃO DAS POLÍTICAS DO PATRIMÔNIO CULTURAL NO BRASIL	50
6.3 A PATRIMONIALIZAÇÃO DAS RUÍNAS MISSIONEIRAS	59
7 A NOÇÃO DE PATRIMÔNIO EM SI, O INRC E AS RUÍNAS DE SÃO MIGUEL ..	65
7.1 A NOÇÃO DE PATRIMÔNIO EM SI.....	65
7.2 O INRC: O QUE É, PARA QUE SERVE E SOBRE SEU CONTEÚDO	68
7.3 AS RUÍNAS DE SÃO MIGUEL E A SUA TANGIBILIDADE	71
7.3.1. Sua assunção e tangibilidade antes do INRC	71
7.3.2 Sua assunção e tangibilidade depois do INRC	77
7.3.3 Epifanias do tempo: sobre o antes, o durante e o depois	84
7.3.3.1 Epifanias I: a Memória.....	84
7.3.3.2 Epifanias II: a Salvaguarda, e o Registro.....	92
8 CONSIDERAÇÕES FINAIS	99
REFERÊNCIAS	102

1 INTRODUÇÃO

*O arrancar do que ainda sobrou de vivido no calor da tradição
no mutismo do costume, na repetição do ancestral,
sob o impulso de um sentimento histórico profundo.
A ascensão à consciência de si mesmo sob o
signo do terminado, o fim de alguma
coisa desde sempre começada.*

(Pierre Nora, 1993)

Ao iniciar o processo de construção desta dissertação, posso compará-lo ao processo de feitura de uma grande colcha de retalhos que fui aos poucos costurando. Pequenos pedaços de tecido, de diferentes matizes e cores que se constituíram na matéria prima da mesma. Foram pequenos recortes, excertos de texto, que fui guardando ao longo dos dois anos que me dediquei à pesquisa que envolveu a produção da dissertação.

Também rememoro o momento de quando vim morar no Rio Grande do Sul, em 2003 e, pela primeira vez, vi grupos indígenas cantando e vendendo artesanato nas calçadas do centro de Porto Alegre e em alguns parques da cidade. Momento em que me indaguei: Quem são eles? De onde são? Mais surpreendente ainda foi o meu espanto ao ser informada que eram ameríndios e viviam em constante trânsito ao Sul da América Latina.

No entanto, no senso comum, esses eram – e ainda são – tidos como intrusos, estrangeiros. Indivíduos que estavam espalhados pelo centro da cidade e arredores, deixados de lado pela história, sem um passado ou presente que os identificasse – e informasse ao transeunte desatento – sua história sendo assim, como coloca Catafesto de Souza; Morinico (2009) encarados no sul do Brasil, apenas como “um problema social” não resolvido, ainda.

Assim, ao andar pelo Brique da Redenção, num domingo ensolarado de primavera, ao olhar alguns grupos de crianças indígenas entoando suas canções em *Guarani*, lembrei de um texto que havia lido de Rita Possamai (2010) e que, de pronto, tomou vulto em meus pensamentos, emergindo como memórias, não minhas, mas de outros, que foram por séculos mantidas subterrâneas, desde a ocupação europeia da região, e que agora ganhavam vida diante de mim, amarrando, como diz Machado de Assis, em *Dom Casmurro*, as duas pontas de minha vida e tentando restaurar na vida adulta, a adolescência.

Explico: quando jovem, durante os anos que morei na região norte e incursionei, por ocasião de alguns trabalhos profissionais – como fotógrafa e documentarista amadora – pelo interior do estado de Rondônia, registrando a vida de alguns colonos e, vez que outra, encontrando alguns indígenas, esses ainda tidos por mim como algo ‘exótico’ e que naquele momento, ainda, não conseguia compreendê-los como um “Outro” a ser estranhado e relativizado (MEIRELLES, AYDOS, 2013).

Contudo, a vida é uma “caixinha de surpresas” e aquilo que dantes não era dotado de sentido, no tempo presente, a partir da experiência vivida, ganha novos contornos e significados, reacendendo em mim um desejo há muito esquecido de estudar: a questão indígena, e entender porque eram tidos como tão ‘exóticos’ por mim naquele tempo.

Assim, logo depois do meu ingresso no Mestrado em Memória Social e Bens Culturais da Unilasalle/Canoas, tive a oportunidade de transformar a minha curiosidade nesta dissertação, a partir de uma visita ao sítio de São Miguel Arcanjo, momento em que a questão *Mbyá-Guarani*¹ ganhou tangibilidade em minha vida. Pois, de repente, quando estava entre as ruínas e o museu envidraçado projetado por Lúcio Costa, e construído sobre os escombros de uma das casas missioneiras reedificada, que guarda as antigas imagens esculpidas pelas mãos dos *Guarani* e pelos padres jesuítas, e que, através dos vidros, eu via as ruínas e tentava fotografar para, posteriormente, olhar infinitas vezes e procurar entender o significado delas.

E, assim, nos dias em que fiquei na cidade, eu passava horas e horas caminhando naquela paisagem, tentando perceber o significado do silêncio daquelas paredes, que apesar de estarem em ruínas, eram dotadas de uma grandeza inexplicável. Momento fundante em minha trajetória acadêmica, na medida em que foi a partir desse fato em específico, que na vida adulta passei a perceber e refletir sobre esse remanescente arquitetônico. De pronto, ao chegar a Porto Alegre e depois de muitas idas e vindas, assim como reuniões infindáveis com o orientador, em que buscava delinear o objeto de minha pesquisa, expus minha vontade de, talvez², me ocupar delas³ na minha dissertação. Contudo, não sabia como, nem de

¹ No decorrer da dissertação as palavras e expressões idiomáticas indígenas dos grupos étnicos e das coletividades Guarani aparecem grifadas em *itálico*. Nas transcrições das citações de trechos de obras, de nomes do povo indígena e de toponímia em língua guarani registrados por outros autores, manteve-se a forma original.

² Metaforicamente, significando um forte desejo.

que forma.

Mas eis que entre as leituras da disciplina de Turismo Religioso me deparei com o texto de Mauro Meirelles e Valdir Pedde (2014) intitulado: “Ver, tocar, preservar: pensando a noção de patrimônio a partir de sua tangibilidade”, o que me permitiu ter um novo olhar sobre a questão. Um olhar que deixava de lado aquele ‘exótico’ de outrora, e que no tempo presente assumia forma a partir do seguinte questionamento, o qual norteia a presente pesquisa, qual seja: de que forma as Missões e, mais precisamente, as Ruínas de São Miguel Arcanjo foram ressignificadas pelos *Mbyá-Guarani*, assumindo novos contornos e significados em sua cultura e ancestralidade, a partir do processo de Inventário e Registro junto ao Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional/RS – IPHAN/MinC?

De uma maneira geral, nosso objetivo com o estudo residiu em compreender como a partir do processo de Inventário e Registro das Ruínas de São Miguel, a noção de patrimônio assumiu tangibilidade e concretude entre os *Mbyá-Guarani*, contribuindo para o resgate de sua própria tradição, memória e ancestralidade. De modo que, como objetivos específicos, tem se:

- a) mapear “o lugar” que as Ruínas de São Miguel ocupa na memória e na ancestralidade *Mbyá-Guarani*;
- b) captar as diferentes percepções existentes acerca da noção de patrimônio, entre os *Mbyá-Guarani*, a partir de etnografia documental;
- c) explorar como a noção de patrimônio é significada e ressignificada no decorrer do processo de Inventário e Registro das Ruínas de São Miguel, assumindo novos contornos no interior da cultura e ancestralidade *Mbyá-Guarani*.

No que se refere à metodologia utilizada, trabalhou-se com a pesquisa bibliográfica e documental (LIMA; MIOTO, 2007; SALVADOR, 1986; GIL, 2010; SÁ-SILVA; ALMEIDA; GUINDANI, 2009); CHIZZOTTI, 2003), de entrevistas realizadas com técnicos do IPHAN (FRAZER; GONDIM, 2004; FLICK, 2002; GASKELL, 2002; HAGUETTE, 2001; LODI, 1991) e de registros imagéticos e audiovisuais (LOIZOS, 2002; PINHEIRO; KAKEHASHI; ANGELO, 2005) que, em parte, compõem o produto que acompanha essa dissertação de mestrado em Memória Social e Bens Culturais do Unilasalle, vinculada à linha de pesquisa intitulada “Memória e Linguagens

³ As Ruínas de São Miguel Arcanjo.

Culturais”.

Dito isto, e para fins didáticos, dividiu-se a presente dissertação em sete capítulos. No capítulo 1, uma breve introdução à temática, ao qual se segue o capítulo 2, com uma breve digressão acerca da *Conquista Ibérica no Sul das Américas*.

Conquistada a América e confinados nas reduções, costura-se o presente com o passado, resgatando no capítulo 3, *A Memória dos Karaí e sua importância para os Mbyá-Guarani*. Já no capítulo 4, trata-se da guerra guaraníca e de quando, num tempo remoto, os *Mbyá-Guarani* foram expulsos das Missões no capítulo intitulado “*Sobre o tempo da época que nós fomos expulsos daqui*”.

Contextualizada a história, resgatado o passado e conferidas as fontes, passo a pensar as Ruínas de São Miguel Arcanjo enquanto um problema sociológico e no modo como o INRC Comunidade *Mbyá-Guarani* se constitui num fato social total (MAUSS, 1974) e envolve um conjunto de significados diversos – ou teia de significados as quais estamos presos – como diria Geertz (2008) – questões essas que nos ocupamos, juntamente com a questão da memória (HALBWACHS, 1990), dos lugares de memória (NORA, 1993) e do patrimônio enquanto categoria substantiva e adjetivada, conforme (GONDIM e MEIRELLES, 2014), nos capítulos 5 e 6.

Questões que também permeiam toda a extensão do capítulo 7, direta ou indiretamente, onde me ocupo especificamente do INRC Comunidade *Mbyá-Guarani* e busco pensar o modo como as Ruínas de São Miguel Arcanjo ganham tangibilidade. Tangibilidade que resultou, no ano de 2014, em Registro no Livro de *Lugares* do IPHAN/MinC. Neste item também busco colocar em evidência o modo como a relação entre passado e presente foi sendo ressignificada, no item Epifanias I, como os *Mbyá* relacionam suas lutas, o silêncio, as narrativas com suas memórias, e procuro, no item Epifanias II, registrar a importância desse reconhecimento oficial da *Tava*, como um *lugar* de referência para o povo *Guarani*.

Por fim, as considerações finais apontam para um avanço em termos de políticas relacionadas ao patrimônio *guarani*, principalmente no que se refere à formação dos jovens pesquisadores indígenas, possibilitando-lhes uma maior compreensão dos sentidos e implicações das políticas culturais, isto porque os mesmos poderão usufruir de projetos próprios, como já acontece atualmente com os cineastas *guarani* que participam de filmes de seu interesse, através de editais

públicos, com parcerias de organizações não-governamentais, inclusive concorrendo a prêmios. E, acima de tudo, contribuindo com o outro lado da História, antes só contada apenas pelos não-índios e, dessa forma, colaborando para a divulgação de suas dificuldades, demandas, e conhecimentos para a sociedade nacional e internacional. Em especial, a formação das novas gerações acerca da diversidade étnica e cultural, e o respeito aos direitos dos diferentes povos.

Dessa forma, a partir do reconhecimento oficial do estado brasileiro, os *Guarani* desde o início do processo do INRC Comunidade *Mbyá-Guarani*, bem como do encaminhamento do processo do Registro, ambos realizados em meio às Ruínas de São Miguel Arcanjo tiveram a oportunidade de contribuir para que a história oficial seja reescrita através de suas narrativas e memórias, às suas ligações com os remanescentes materiais das Missões, bem como todas as paisagens que os circundam.

2 A CONQUISTA IBÉRICA NO SUL DAS AMÉRICAS: UMA BREVE DIGRESSÃO

Desde a conquista da América, tanto a Espanha quanto Portugal tinham como limites de suas fronteiras uma linha imaginária traçada pelo Tratado de Tordesilhas⁴, que se mostrava imprecisa e conflitante, ou seja, em constante processo de formação. Agrega-se a isso, o fato de que a região do Prata sempre foi durante todo o período colonial, uma zona de muita disputa entre as nações ibéricas. E, ao mesmo tempo em que Portugal avançava no interior das fronteiras espanholas na busca de metais preciosos, a Espanha, por seu turno, se utilizava do contingente indígena *guarani* ou “guaranizado” que ali habitava, criando as milícias *guarani* com objetivo da defesa de suas fronteiras, contra a expansão portuguesa em seus territórios (KERN, 1994).

Tal defesa e uso do contingente indígena *guarani* para esse fim, se deu sobretudo através das chamadas Reduções, que foi a maneira encontrada pelos espanhóis, para encarar as imensas distâncias de suas bases de operações no oeste do continente americano, e a impossibilidade de instalar fortalezas na fronteira, bem como, a falta de pessoal que fizesse essa cobertura. Segundo Lugon (2010, p. 25), acredita-se que o nome de reduções dado às comunidades da República Guarani, por um lado, deriva do fato de que lhes foi “reduzido” o convívio com o mundo colonial e, por outro, devido ao fato desses “agrupamentos indígenas que tinham renunciado à vida nômade formarem as ‘reduções’”, ou seja, “eles haviam sido levados ou ‘reduzidos’ a viver segundo a lei, *ad ecclesiam et vitam civilem reducti*” (LUGON, 2010, p. 25).

Assim, as Reduções consistiram em 30 aldeamentos indígenas fundados pelos jesuítas espanhóis, dos quais, sete se encontravam no território localizado no atual estado do Rio Grande do Sul e, portanto, situado em terras que hoje são do Brasil. São eles os aldeamentos de São Francisco de Borja, São Nicolau, São Miguel Arcanjo, São Lourenço Mártir, São João Batista, São Luiz Gonzaga e Santo Ângelo Custódio. Sendo que, cada uma dessas Reduções abrigava entre 3.000 a 5.000 índios guaranis, e no seu apogeu no século XVIII totalizaram 150.000 índios catequisados em todas as reduções.

Nesse sentido, e com base no exposto, foi através da milícia indígena que os

⁴ Para saber mais, ver: CESAR, Guilhermino. História do Rio Grande do Sul: Período Colonial. Editora do Brasil SA. Porto Alegre: 1980.

jesuítas garantiram vastos territórios no Prata, para a coroa espanhola, dificultando a ocupação portuguesa.

Vale salientar, que a conquista do *guarani* da região do Prata feita pelos jesuítas não foi realizada por sua vontade própria, nem por nenhuma inspiração divina, foi antes um projeto de conquista ligado aos ideais do Estado Absolutista Monárquico como muito bem escreve Santos (1991, p. 21) quando aponta que o “padre transformava o índio em dócil vassalo do rei, num processo de europeização inserindo-o na civilização cristã ocidental”. Foi então que, a partir de 1609, as missões começaram a ser instaladas na região do Prata, conhecida também como Província Jesuítica do Paraguai, composta pelas regiões do Guaíra (no Paraná), do Itatim (no Mato Grosso) e Tapes (no Rio Grande do Sul), conforme Kern (1982) e que, mais tarde, em função dos ataques paulistas, retraíram-se e se ampliaram em direção às proximidades de Assunção e Buenos Aires.

Assim, nesse primeiro momento, foi a conversão ao catolicismo a principal característica desta fase reducional, que compreende um período que vai de 1610 a 1640. Momento em que há a predominância da defesa dos interesses expansionistas hispânicos com a ocupação do território, transformando esses índios reduzidos em milícias indígenas que deviam fazer a defesa de suas fronteiras, fixando-os em reduções, modificando seu modo de vida na tentativa de conter seu nomadismo itinerante, excluir a poligamia e o ritual canibalista.

Foi só a partir de 1641, após o combate de Mbororé, com o destaque do exército guarani, que os paulistas bandeirantes se retraíram da atividade escravista na bacia platina, o que resultou segundo Kern (1982, p. 13) “numa integração da cultura indígena com a espanhola” tanto no que se refere às relações econômicas e militares que entre eles eram estabelecidas, quanto no que se refere a sua organização política que, pouco a pouco, foi se adequando aos regulamentos locais e ao modelo imposto pela Coroa Espanhola aos jesuítas.

Cabe lembrar que, no início da atividade dos jesuítas na região platina, as missões eram volantes e restritas ao batismo dos indígenas, o que não impedia a ação dos *encomenderos* espanhóis e nem dos bandeirantes paulistas na captura dos mesmos para a escravidão. Após a implantação da “Província Jesuítica do Paraguai” e, conseqüentemente, com a criação das primeiras reduções na região, “[...] ao reduzir-se os índios a núcleos sedentários e levá-los a uma forma mais estável de cristianização” (KERN, 1982, p. 32), outro problema surgiu, qual seja, “do tributo e

da vassalagem ao Rei” e, em função disso, sua estrutura social e política assumiu novos contornos⁵.

Em princípio, essas nascentes Reduções foram estruturadas numa economia baseada na autossuficiência e na economia de trocas. No entanto, com o crescimento da produção, os jesuítas criaram os chamados “Ofícios” ou Procuradeiras de Misiones que, localizados em Santa Fé e Buenos Aires, tinham como propósitos, segundo Kern (1982, p. 78), centralizar “[...] a exportação de erva-mate, algodão, fumo, couros, açúcar e produtos artesanais, bem como a importação de ferro, facas, tachos, espadas, escopetas, tintas, prata, ouro, telas, panos, contas de vidro, medalhas, cruzes, etc.”.

Por conta do desenvolvimento econômico, tanto no que se refere à produção da erva-mate e organização da pecuária, quanto em relação à estratégia de distribuir a produção através dos Ofícios das Missões e do uso, por parte destes, de novas tecnologias, resultou o progresso material das Missões. O que, aos olhos da Coroa Espanhola, evidenciava a eficiência da tutela desempenhada pelos jesuítas na vida econômica missioneira. Como resultado, apareceu a inveja e os desafetos políticos dos mercadores espanhóis e estrangeiros, bem como dos colonos platinos, dos luso-brasileiros e dos portugueses.

Por outro lado, no quinhão de terras reservado aos portugueses pelo Tratado de Tordesilhas, com a implantação das Capitânicas Hereditárias, no século XVI, foram criadas as Capitânicas de Santo Amaro, Itamaracá, Santana, e a última fundada na costa sul, a Capitania de São Vicente. Contudo, os portugueses queriam mais terras e na busca de expandir suas fronteiras, a partir do final do Século XVII e início do seguinte, continuaram a avançar em território espanhol ultrapassando seus limites, povoando Laguna e, em seguida, os campos de Viamão, de modo que são os lusos, os primeiros a ocuparem a então chamada Província do Rio Grande de São Pedro⁶, antecipando aos seus rivais e vizinhos castelhanos, e já muito além do

⁵ Para um maior detalhamento dessas novas configurações que se fazem presentes nesse momento ver Kern (1982, p. 37).

⁶ Efetivamente, tem-se então que, a ocupação do extremo sul do Brasil se efetiva somente a partir de 1725, quando uma corrente expansionista luso-brasileira proveniente de Laguna em Santa Catarina, ultrapassa a linha de Tordesilhas, no atual Estado do Rio Grande do Sul, povoando os campos de Viamão, fixando-se no solo através dos campos, como criadores de gado, tornando-se tropeiros, com a intenção de se estender até o Rio da Prata. Foi nesta ocasião, também, que chegaram os povoadores açorianos, sendo o ponto alto dessa imigração em 1752, bem como colonos portugueses, na sua maioria casais, famílias de imigrantes que criaram núcleos de trabalho, civilização e defesa na região, com a finalidade de se radicar na região do Rio Grande de São Pedro e em toda a banda Oriental do Rio Uruguai. Como consequência dessa corrente contínua, no

imaginado traçado da linha de Tordesilhas.

Em 1680, o governo português cria um posto militar no extremo do Rio da Prata com o intuito de salvaguardar suas fronteiras na América, com a fundação da Colônia de Sacramento. E, desde então, essa região passou por excessivas lutas e disputas. Em contrapartida, a Espanha funda a cidade de Buenos Aires, na margem direita do Rio da Prata. Contudo, como nos mostra a história, a demarcação dos domínios portugueses e espanhóis sempre foram muito difíceis e imprecisos – e a linha de Tordesilhas era muito mais um acordo de cavalheiros do que algo efetivo – de modo que o povoamento era a forma de se efetivar o domínio na região do Prata.

Com o intuito de expandir a soberania portuguesa até o Rio da Prata e de dar apoio logístico à Colônia de Sacramento foi construído o Presídio⁷ Jesus Maria e José, o qual ajudava a promover o povoamento do Continente de São Pedro do Sul e facilitava, também, a comunicação com todas as partes do Brasil, pois servia também como uma base militar avançada. Grosso modo, tem-se que o predomínio da colonização espanhola na região platina se deu, sobretudo, via Missões Jesuíticas que, por meio das milícias indígenas organizadas, defendiam o território espanhol do expansionismo português.

Contudo, para além da mera questão expansionista, havia o fato de que a Espanha queria a Colônia de Sacramento sob seus domínios e, para isso, era preciso um instrumento diplomático que sanasse tal dificuldade. Dessas negociações, surge o Tratado de Madri, em janeiro de 1750, com a finalidade de determinar os limites de suas conquistas na América Meridional. E, aos olhos da Coroa Portuguesa, parecia “um bom negócio” trocar a distante Colônia de Sacramento, que era constantemente ameaçada e exigia uma defesa onerosa, pela porção do território das Missões do Paraguai, que lhe assegurava uma fronteira natural contínua às terras já conquistadas. Neste sentido, por mais estranho que isso possa parecer, Portugal trocava, por meio do Tratado de Madri, terras espanholas por terras espanholas, visto que ambos se encontravam do lado esquerdo da linha de Tordesilhas e, portanto, em tese, eram terras do domínio da Espanha.

movimento de ocupação lusitana em direção ao Prata, além do povoamento do território de São Pedro do Sul teve, também, a fundação militar do atual município de Rio Grande.

⁷ Cabe esclarecer aqui que o termo “presídio”, à época, significava fortaleza ou forte. Para uma leitura mais aprofundada sobre as questões que envolveram a construção do Presídio Jesus Maria e José ver Torres (2004).

Assim, com o Tratado de Madri como alternativa para a questão da soberania territorial e definição dos domínios da Espanha e de Portugal na América do Sul, a Espanha garantia a navegação do rio da Prata e trocava os Sete Povos das Missões do Uruguai pela Colônia do Sacramento, que foi povoada por Portugal, apesar de estar no lado espanhol. Deste modo, tem-se que, pelo referido tratado, as nações ibéricas uniam-se com “o objetivo comum de defender seus domínios assegurados, contra todas as nações estrangeiras que tinham interesses na América” (CORTESÃO, 1952 *apud* SEVERAL, 1995, p. 48).

Todavia, a aceitação do Tratado de Madri pelas Coroas de Espanha e Portugal previa que, fosse feito o traslado dos *Guarani* que, como coloca Several (1995, p. 55-56)

[...] deveriam deixar suas terras, herdadas dos seus ancestrais, além de suas lavouras, ervais, vacarias, estâncias, algodoais, seus templos e oficinas, de onde tiravam seu sustento. Pois em realidade o índio não possuía, como o homem branco civilizado, o sentimento de pátria, (jesuíta) mas sim, um apego telúrico ao território que o vira nascer, e no qual haviam se fixado há meio século.

E o mais curioso dessa situação era o fato de que os *Guarani* estavam sendo expropriados de suas terras, com o amparo da lei, de acordo com um tratado firmado pelos reis ibéricos, pois,

Segundo o parecer dos padres jesuítas o transladar era contra o direito natural dos índios, à sua liberdade, às suas terras, e a seus bens, porque os obrigava a uma saída definitiva de suas terras cultivadas. Por isso padeceriam de grande penúria das coisas necessárias para a sua vida. Teriam, portanto, que recomeçar de novo (SEVERAL, 1995, p. 58).

Mas a reação dos *Guarani* dos Sete Povos era coerente e previsível aos acertos do Tratado e eles não aceitariam ceder suas terras a aqueles que haviam capturado seus pais e avós, vendendo-os, como escravos (SEVERAL, 1995). Assim, ficava impraticável para os *Guarani* aceitar sem revolta a perda de todos os seus bens e que estes teriam que procurar outra área para sua ocupação por conta própria. Sem contar que isso ficava a cem léguas em direção à Banda Ocidental do rio Uruguai, pelo fato das terras próximas já estarem ocupadas.

Assim, dada a violência com que os indígenas seriam arrancados de sua terra natal e da vida já acomodada, justificava-se toda a resistência destes de se fazerem cumprir as exigências do Tratado. Deste modo, com vistas a colocar o Tratado em

prática, foi solicitado ao Rei de Espanha, uma dilatação do prazo para a realização da mudança, alegando ser necessário um tempo maior para o recolhimento da colheita da erva-mate, do algodão, com que pagariam os tributos anuais ao Rei, reafirmando o caráter maléfico da execução do Tratado. Todavia, as autoridades ibéricas deram o prazo de um ano para que os Sete Povos efetuassem a transferência de cerca de trinta mil pessoas, que teriam ainda que arranjar um lugar para o assentamento e, no final, entregar o que era seu para os seus inimigos portugueses.

Contudo, era impossível executar a remoção em apenas um ano, considerando a distância em torno de 100 léguas passando pelos rios Paraná e Uruguai e a quantidade de coisas que teriam que transportar, como expõe com propriedade Several (1995). Nesse sentido, tal postura de retardar a realização do acordo contribuiu para o desprestígio da Companhia de Jesus, ameaçando a sobrevivência da Ordem Jesuítica em consequência de um assunto regional.

Assim, como a história nos mostra, até o tratado de Madri em 1750, a relação dos jesuítas com a Corte era amigável e se pautava em uma relação de complementariedade, de acordo com a conveniência do Rei e da Companhia de Jesus (SANTOS, 1991). No âmbito mais geral, tem-se que a carga de responsabilidade dos jesuítas neste impasse vai além do panorama local e se amplia em um contexto internacional, graças às posturas políticas do Marquês de Pombal. Com o intuito de fortalecer o Estado Absolutista Português, o Marquês de Pombal tentava enfraquecer a Companhia de Jesus, freando o poder da Igreja e reforçando a autoridade do Rei.

E a questão das “Missões Jesuíticas” era um bom pretexto para reforçar seu argumento na medida em que, para o Marquês de Pombal, o objetivo dos jesuítas na região era usurpar os territórios em questão, ou seja, uma manobra política, procurando um fim econômico. E com este discurso, segundo Several (1995, p. 102), o Marques de Pombal sustentava que “os jesuítas estariam dispostos a enganar a quem quer que fosse, principalmente as duas cortes ibéricas para que as coisas ficassem como estavam”. E, dessa forma, o Marquês de Pombal minava a discórdia afirmando que o único objetivo dos jesuítas era o de domínio universal daquela região.

Assim, o Marquês de Pombal viu na Guerra Guaranítica, um pretexto contra os jesuítas e a Ordem dos Inacianos. Nesse contexto deveras desfavorável aos

jesuítas, a Ordem Jesuítica, como escreve Several (1995), foi encurralada pelo estadista português e teve sua atuação restringida tanto em Portugal como na Espanha. Também foram responsabilizados pelo desencadeamento e continuidade da Guerra Guaranítica (1754-56). De toda a sorte, ficou apenas nas mãos dos jesuítas, a defesa dos direitos dos *Guarani* aldeados contra as imposições do Tratado de Madri.

Porém, à medida que o tempo passava ficava impossível fazer a mudança pacificamente. Apesar das tentativas de interromper o acordo, os jesuítas não previram que o conflito entre as coroas ibéricas e os índios *Guarani* tomariam tão graves proporções, e que culminaria na Guerra Guaranítica.

Tal conflito desenrolou-se nas Missões em dois momentos, em uma primeira campanha ocorrida entre os anos de 1753 e 1754 e, uma segunda, entre os anos de 1755 a 1756. Nestas duas campanhas, confrontaram-se os aliados, espanhol e português contra a milícia *guarani*. Um exército europeu treinado e disciplinado, dispondo dos melhores armamentos da época, enfrentou os *Guarani* praticamente indefesos. Era de se imaginar o resultado desse impasse.

Contudo, a primeira campanha não foi bem sucedida por alguns fatores: faltou um serviço moderno de intendência, juntando-se a isso, uma enchente ocorrida na época que inundou a várzea de Butucaraí, nas proximidades da cidade de Rio Pardo; e o maior agravante foi o rigoroso inverno que causou a morte dos cavalos e do gado, provocando a deserção das tropas. Já na segunda campanha, os exércitos ibéricos tiraram proveito positivamente da experiência anterior, a começar fugindo do inverno e projetaram o início da mesma para setembro de 1755. Esse segundo confronto terminou com a Batalha de Caiboaté, que durou uma hora e quinze minutos. Foi uma das mais sangrentas batalhas da Guerra Guaranítica, na qual cerca de 1.200 guaranis perderam a vida confrontando-se com os exércitos espanhol e português, incluindo o grande líder Sepé Tiaraju.

Do ponto de vista militar, tratou-se mais de um massacre do que de uma batalha propriamente dita. Após a morte de Sepé, os *Guarani* ficaram desestimulados, pois confiavam na prudência e habilidade de seu Capitão. Assim, após um rápido combate no rio Guacacaí, retraíram-se reconhecendo a inferioridade de suas condições. No entanto, demonstraram bravura diante das adversidades, fazendo entender aos seus adversários e aos jesuítas, que nem mesmo os seus mentores há tanto tempo decidiriam os rumos de suas vidas, sem que houvesse

uma reação.

Algo que também colocou em evidência que a obra de catequização, ao invés de ser mera domesticação como muitos apregoavam, havia lhes dado lucidez para lutar pelos seus direitos, e se posicionaram contra o que acreditavam ser prejudicial ao seu povo. Ao que Litaiff esclarece (2001, p. 89),

Mesmo considerando que o projeto missionário era o de criar um território livre para os índios face ao escravismo, sabemos que, entretanto, os jesuítas serviam a interesses econômicos e políticos das cortes europeias. Os Jesuítas contataram os Guarani num período de grande crise. Eventos históricos, como a expansão ibérica sobre a região da Prata, provocam o começo do fim do antigo mundo guarani.

Outrossim, após o massacre de Caiboaté ocorreu a entrada dos exércitos aliados nos Sete Povos⁸. A primeira ocupação foi em 16 de maio de 1756, em São Miguel, onde encontraram o aldeamento praticamente abandonado, com sua igreja parcialmente queimada de modo que, nesta ordem, foram ocupados os povoados de São Lourenço, São Luiz, São João, São Nicolau, São Borja e Santo Ângelo.

Assim, com o fim da Guerra Guaranítica, os *Guarani* deixaram seus povoados, espalhando-se em todas as direções, foram para os matos em bandos e em desespero, com um único pensamento: o de salvar a própria vida. Saíram da vida sedentária das Missões e retornam ao seminomadismo de outrora. Ao que a historiografia oficial⁹ divulga a versão de extinção formal do povo *guarani*, como assevera Catafesto de Souza e Morinico (2009, p, 308) “[...] como se as terras tivessem sido abandonadas porque os índios fugiram, morreram ou miscigenaram na massa de camponeses sem-terra da região das Missões e de outros locais do Rio Grande do Sul”.

Essa leitura divulgada servia para justificar que “[...] a propriedade da terra foi retirada dos coletivos indígenas e a sua apropriação privada foi justificada pelos

⁸ Dos sete aldeamentos reducionais, que hoje estão em território brasileiro, três foram ocupados por cidades, Santo Ângelo Custódio, São Borja e São Luiz Gonzaga, três foram reconhecidos como patrimônio nacional tombados no Livro Histórico, preservados como sítios abertos à visitação, e possuem poucas estruturas edificadas ainda visíveis, são eles: São João, São Lourenço Mártir e São Nicolau, e por último São Miguel Arcanjo, tombado pela sua atribuição de valor artístico aos remanescentes daquele sítio, reconhecido no Livro do Tombo das Belas Artes, como também foi reconhecido como Patrimônio Mundial da Humanidade

⁹ Neste sentido, lembramos que existem outras visões e leituras, essas, que desde os anos de 1960 – naquilo que comumente se denomina de estudos pós-coloniais – tentam pensar a história das minorias indígenas de uma outra perspectiva.

regramentos advindos do direito positivo que se tornou oficial no Brasil” (CATAFESTO DE SOUZA: MORINICO, 2009, p, 308). Atrelado a isso, “[...] também foi endossada a perspectiva historiográfica oficial, que divulgava a versão de extinção formal dos povos guaranis depois da expulsão dos jesuítas”. (CATAFESTO DE SOUZA: MORINICO, 2009, p, 308). Ou, ainda, quando Golin (2014, p. 20-21) destaca que,

A Guerra Guaranítica [...] constituiu o ato que levou ao fim de um sistema fundamentado no patrimônio coletivo do povo, submergindo grupos humanos na paupérrima posição dos estratos subalternos da população da América meridional. As famílias extensas que se mantiveram no modo de vida tradicional continuariam o doloroso processo de luta até a atualidade pelo reconhecimento dos direitos às suas terras, às suas memórias e ao seu patrimônio cultural.

Algo que, nos dias atuais, é retomado no Inventário Nacional de Referências Culturais *Mbyá-Guarani* em São Miguel das Missões. Neste sentido, tem-se que, no Brasil, os *Mbyá*, os *Nhandeva* e os *Kaiová* compõem atualmente os três grandes grupos da língua *guarani*, integrando a família linguística Tupi-Guarani e o tronco tupi.

Como nos mostram Gobbi *et al* (2010, p. 19) “[...] além de diferenças linguísticas, que alguns classificam como dialetos da língua guarani, entre esses três grupos registram-se diferenças socioculturais”, ressaltadas “por seus próprios integrantes”: os *Kaiová*, que habitam o Mato Grosso do Sul; os *Nhandeva*, que habitam o oeste do Paraná e, também, algumas aldeias pelos estados do sul e sudeste; e os *Mbyá*, que se encontram distribuídos por todos os estados do sul e sudeste.

No Rio Grande do Sul, como mostram Gobbi *et al* (2010, p. 19), “[...] do ponto de vista de uma identidade genérica contemporânea, como grupo étnico, ou povo, o termo *mbyá-guarani* recobre praticamente todas as aldeias”. Neste sentido, o INRC Comunidade *Mbyá-Guarani* (IPHAN, 2006, p. 5), na Ficha de Lugares Reserva Indígena *Inhacapetum*, aponta “[...] que o termo *Guarani* se refere a um tronco linguístico, sendo algo muito amplo e o termo *Mbyá* se refere não só a um dialeto linguístico, mas ancora-se em características culturais específicas” que separam estes de outras etnias *guaranis*, tais como: os *Nandeva-Guarani*, *Kaiova-Guarani* e *Apapokúwa*.

Também cabe destacar que na literatura especializada, os *Mbyá-Guarani*

foram, muitas vezes, reconhecidos como “índios monteses” ou “selváticos” que não se permitiram catequizar ou reduzir, vivendo à margem das reduções jesuítas. Desta feita, tem-se que, como mostra o INRC Comunidade *Mbyá-Guarani* (IPHAN, 2006, p. 5), na Ficha de Lugares Reserva Indígena *Inhacapetum* (RI Inhacapetum), “[...] a denominação de índios selváticos acompanhou-os durante todos os séculos XVII e XVIII, até que se fizesse sua primeira definição etnológica, quando foram identificados como o grupo Caingúá que habitava o Paraguai no século XIX”¹⁰.

¹⁰ Muitas dessas informações chegaram até nós graças a escritos deixados por Don Felix de Zara, que registrou suas observações referentes aos Caaguá ou Caingúá (monteses) de San Estanislau e Curuguay no final do séc. XVIII no Paraguai. Existe registro também do suíço Johan Rudolph Rengger que resultou de seu encontro com os Caingúá no Paraguai entre 1820 e 1821. Pela monografia feita por Juan Bautista Ambrosetti, feita em 1895, esta considerada a primeira monografia ampla e sistemática sobre os Caingúá, e ainda pelas conclusões de Leon Cadogan, pode-se dizer que o berço geográfico dos Mbyá-Guarani foi constituído pelas Florestas do Paraguai Oriental e da região de Misiones no norte da Argentina. (IPHAN, 2006, p. 5) Ficha de Lugares Reserva Indígena Inhacapetum.

3 A MEMÓRIA DOS *KARAÍ* E SUA IMPORTÂNCIA PARA OS *MBYÁ-GUARANI*

Neste item, ressalta-se a importância da memória dos velhos que daqui para diante nominaremos simplesmente de *Karaí*¹¹, este o modo como os próprios *Mbyá-Guarani* se referem aos mesmos. Da mesma forma, na construção dos argumentos serão utilizados dados secundários e de excertos de narrativas apresentados por diversos pesquisadores que participaram do Inventário Nacional de Referências Culturais (INRC) e que se encontram disponíveis ao grande público no trabalho de Moraes (2010) e no próprio INRC.

Neste sentido, antes de avançar, cabe uma breve referência às peculiaridades no modo de ser *Mbyá*, quando, ao amanhecer, à beira do fogo, antes das refeições, falam dos sonhos e onde a palavra dos *Karaí* é respeitada por estar ligada às coisas sagradas e da natureza. Pois, na cosmogonia *guarani*, o fogo é constantemente alimentado na aldeia, na medida em que é no crepitar de suas labaredas que, ao longo da noite, as mensagens são recebidas através dos sonhos. Sonhos esses que são compartilhados no primeiro instante do dia, a partir da escuta dos *Karaí* e sua interpretação através dos quais são passados os conhecimentos e ensinamentos sagrados.

Neste sentido, Pereira (2009, p. 205) destaca que,

O plano onírico em sua dimensão constitutiva particular, entre os Guarani, constitui a dimensão do patrimônio espiritual relacionado à ideia de mistério, na medida em que o ambiente dos sonhos é, em boa medida, um espaço de possibilidade de autonomização relativa da pessoa Guarani, pois o ato de sonhar acontece à luz das experiências individuais de cada Guarani.

As palavras sobre um determinado tema associadas ao fogo, como descreve Moraes (2010, p. 122), e, ainda, em volta da fumaça do cachimbo (*petyngua*) “[...] o recobre de aura celeste, é, portanto, um momento sagrado para os *Mbyá*, e as palavras proferidas naquele espaço-tempo são vivas e têm agência sobre o mundo” e é neste cenário matinal que se dá a reflexão, o tempo para pensar, como assevera

¹¹ Pois, como consta no Dossiê do IPHAN (2014, p. 2), “*Karaí* são homens e *Kunhã Karaí* são mulheres *Guarani-Mbyá* sábios, que proferem e dominam as ‘belas palavras’ ensinadas pelos heróis criadores. São palavras comuns aos imortais, por isso tem uma grande beleza poética e profundidade filosófica. Os *Karaí* e as *Kunhã Karaí* cantam-nas para obterem a força dos imortais e por desejarem a transcendência da condição humana. A comunicação com os seres sobrenaturais acontece por meio dessas pessoas especiais e se dá através dessas “belas palavras”, durante os sonhos, os cantos e as danças, ou seja, em momentos rituais. Eles também são responsáveis por realizarem procedimentos terapêuticos e manter a harmonia de uma aldeia *Mbyá*”.

Moraes (2010, p. 108), “[...] este é o espaço da política, da narração, da escuta, da reflexão e da construção de consensos”.

Outro momento característico do uso da palavra e da transmissão do conhecimento são as rodas de chimarrão (*caa’y*), bem como os encontros na casa de reza (*opy*) que, geralmente, acontecem em volta da fogueira, cenário propício para a inspiração das belas palavras, dada a importância do fogo em sua cosmogonia. Contudo, devemos lembrar que a linguagem sagrada é diferente da linguagem falada no cotidiano, pois a linguagem sagrada está associada ao xamanismo¹² e ao uso ritual do cachimbo em volta do fogo. Neste sentido, Moraes (2010, p. 122) demonstra através da narrativa do *karaí* Augustinho,

Existem dois tipos de sentidos. São a mesma coisa; os dois têm valores iguais. Você tem que saber qual a diferença entre *nhenhandu* e *mba’erechaã*. *Mba’erechaã* é um pressentimento, uma intuição não muito certa e, *nhenhandu* é saber que uma coisa vai acontecer de verdade, através do recebimento de uma mensagem que vem de cima enquanto se está fumando o cachimbo. E, falando em palavra simples, que não é sagrado, se diz *nhaichaã*.

Da mesma forma, Borges (2004, p. 126) esclarece que a discursividade *mbyá* no que tange ao “[...] registro linguístico da ordem do sagrado visa ultrapassar não apenas a comunicação cotidiana, mas igualmente os limites do mundo histórico, isto é, o mundo das cópias imperfeitas”, citando como exemplo a utilização do cachimbo na linguagem ordinária (*petyngua*), significando “recipiente de tabaco”, no entanto quando é utilizado na *Opy* é invocado na condição de *tataxinakã*, ou seja, “esqueleto da neblina”.

Já a importância do fogo (aqui na forma de calor) e do ritual do tabaco e do cachimbo (aqui na forma de bruma) é explorada por Clastres (1990, p 27) *apud* Moraes (2010, p. 123), o qual aponta a importância ontológica destes elementos quando escreve que,

Nhamandu fez existir as imagens do novo tempo (primavera), chama como calor e luz, a bruma como signo da chama. Haverá nesse mundo uma dupla cópia dessa bruma: de uma parte a neblina que os primeiros longos sóis

¹² Entendido como certo conjunto de “práticas desencadeadas por pessoas com uma sensibilidade especial, como os *Karaí* e *Kunhã Karaí* dos *Guarani-Mbyá*, que conseguem acionar outras dimensões do cosmos, espaços e temporalidades diversas. Se constituem em práticas de cura diversas que vão desde procedimentos terapêuticos a ações mais amplas para pôr fim a algum mal ou desentendimento entre pessoas, grupos e seres que habitam a floresta” (DOSSIÊ DE REGISTRO/ IPHAN, 2014, p. 17).

fazem surgir sobre as florestas no fim do inverno; de outra parte, a fumaça do tabaco que fumam em seus cachimbos os sacerdotes e pensadores indígenas. A fumaça de tabaco repete a bruma original e traça, elevando-se do cachimbo, o caminho que conduz o espírito para a morada dos deuses.

Nesse sentido, as palavras dos *karaí*, para que atinjam a maturação espiritual (*aguyje*), estão constantemente sendo re-atualizadas pela manutenção dos propósitos divinos para a inspiração narrativa, ao que Pissolato (2007, p. 352) assevera,

O tabaco é o meio de aquisição de conhecimento divino e instrumento de proteção fornecido pelos deuses de uso estendido a praticamente a todos os Mbyá [...] É a fumaça do tabaco o veículo por excelência do conhecimento-poder que o xamã pode “passar” para os demais, seja na transmissão de capacidades de cura ou na propiciação do fortalecimento (*mbaraeté*) [...] os xamãs mais especializados o são na função-tabaco.

O tabaco além de ser meio de inspiração para a aquisição e circulação do saber, representa também um estado latente, segundo Pissolato (2007), a capacidade de diagnóstico e o poder de cura das doenças do espírito, sendo componente central na prática de rezas no interior da *opy*, como evidenciado por Borges (2004), e está ligada à atividade xamânica.

Assim, decorre que o conhecimento entre os *Mbyá* acontece através de um processo de escuta que se aplica às emanações locutórias dos *Karaí* ao longo da vida, as quais portam as revelações dos deuses que, por entre o calor e a bruma que envolve o uso ritual do cachimbo, são apresentadas aos homens. É, portanto, neste momento ritual e cotidiano *Mbyá*, que se dá a circulação do saber e a transmissão e atualização de sua memória coletiva e os princípios de bem viver. Nessa direção, tem-se que o aprendizado dos *Mbyá* se dá tanto em volta do fogo no pátio da aldeia, quanto em sua casa de reza (*opy*). Lugar este que agrega em si o *karaí* e sua tribo, o fogo e o cachimbo, a fumaça e o canto, a dança e o chimarrão.

Desse modo, os *Mbyá-Guarani*, através de sua tradição, vivem e experimentam em sua memória de mundo como demonstrado por Pereira (2009, p. 46),

[...] esse papel demiúrgico de ator/agente social que se pensa - mas que procura também agir - como ser digno de estar junto da morada divinal, ao lado, e, de certo modo, em pé de igualdade com seus ancestrais originários que povoaram a primeira terra. O diálogo com os espíritos, pautado pela constância diária, levado a efeito no templo-opy pela atuação performática

xamânico-ritualística dos líderes espirituais mediadores das relações entre os mundos natural, social e o sobrenatural constitui um valioso legado patrimonial da tradição cultural Mbyá à humanidade.

Assim, na atualidade, ao retomarem o reconhecimento de seus direitos originários sobre o lugar que seus antepassados tiveram, foram forçados a assumir um papel ativo neste processo e não mais esperar pelo homem branco (*juruá*). É, portanto, a partir dessa tomada de consciência por parte dos *Mbyá*, que estes resolvem aderir e participar da realização do INRC Comunidade *Mbyá-Guarani*. Contudo, sua participação só se efetivou quando os *Mbyá* se deram conta de que a patrimonialização e registro de seus bens poderiam lhes render dividendos.

Dividendos que vão além de seu caráter meramente fiduciário, ligado à noção de dinheiro-valor, mas encontram assento nas noções de territorialidade. Para os *Mbyá*, território significa um espaço produtor de identidade e reconhecimento, na medida em que é dá terra que tiram seu sustento, é a terra que lhes dá vida, e também lhes dá o nome a partir dos rituais de nominação e saber, a partir da madeira que queima do fogo que crepita, e da fumaça do cachimbo que os envolve e lhes permite, com os deuses, a comunicação. É a partir da assunção de um sistema de trocas não mercantis, porém simbólicas, que os *Mbyá* se abrem a falar de suas coisas, de sua memória, da memória dos *Karáí* e da *Tava Miri*.

Ressalte-se que a designação de *Tava Miri* para as ruínas de São Miguel Arcanjo é explicada pelos *Mbyá*, segundo Catafesto de Souza; Morinico (2009, p. 315-316) como de “[...] fundo cosmológico e escatológico, tendo relação com os princípios cosmogênicos e cosmogônicos dos guaranis” e, ainda que a “*Tava* é traduzida como aldeia, mas os *mbyás* interpretam que a palavra é feita pela junção de dois outros radicais, o de *ita* (pedra) e o de *ava* (homem, pessoa falante do *Nhe’e Porã*) de modo que “[...] a tradução da palavra será talvez melhor feita por povoado ou cidade feita de pedras”. Já a palavra “*Miri* não significa apenas o que é antigo e por isso respeitado, mas também o que é espiritualizado e que precisa ser resguardado de contágios nefastos, porque está carregado de substância divina”. Sendo, portanto, *Tava* um conceito cuja carga semântica denota, como mostra Pereira (2009, p. 240), “[...] uma consistente estruturação mítico-histórica em que o pensamento guarani articula conhecimento empírico, moldado pela *práxis* social cotidiana, e concepção cosmológica”.

Nesse sentido, afirma Litaiff (2009, p. 145-147), “[...] com o mesmo valor

simbólico de acidentes geográficos como rios e montanhas, para os Mbyá as ruínas são memórias materializadas, monumentos que contam a história dos *Guarani*, demarcam o seu território”, isto porque em sua cosmovisão, “[...] as pedras são símbolo da eternidade, pois segundo os Mbyá: elas são ‘os ossos da terra’, que, se retiradas, poderão provocar o desmoronamento e a destruição do mundo”.

Retomemos agora essas memórias que nos trazem os *Karaí*, apontadas por Moraes (2010), que teve participação como membro da equipe do INRC Comunidade *Mbyá-Guarani*, e desenvolveu sua dissertação de mestrado sobre a temática. Assim, as narrativas foram coletadas no decorrer do Inventário nas diversas localidades onde o mesmo foi realizado, tais como: na Reserva Indígena *Inhacapetum* (em São Miguel), na Terra Indígena Salto Grande do Jacuí (município de Salto do Jacuí), na Terra Indígena Lomba do Pinheiro (município de Porto Alegre) e na Terra Indígena Capivari (município de Palmares do Sul) que compuseram o próprio INRC. Também foram palco para as narrativas os dois Encontros (*Nhemboaty*) Patrimônio Cultural e Povos Indígenas: os *Mbyá-Guarani* e as Missões, realizados na *Tava Miri* São Miguel Arcanjo, nos anos de 2006 e 2007, promovidos pelo Ministério da Cultura e pelo IPHAN. Participaram destes *Nhemboaty* (encontros tradicionais), mulheres, crianças, jovens e velhos de diferentes regiões do estado, do país e do continente, pois vieram alguns representantes da Argentina e do Paraguai.

Vale salientar que esses momentos de reflexão e narrativas foram realizados sempre ao redor do fogo e dos rituais do tabaco e do cachimbo. Estes últimos, elementos basilares em sua cosmogonia para que a memória dos *karaí* possa se manifestar em conexão com o sagrado, dando voz aos deuses que, por entre o dispersar da bruma dos cachimbos (*petyngua*), mostram os caminhos a serem seguidos e aquilo que realmente importa ser dito e se fazer palavra.

Usamos dessas narrativas trazidas por Moraes (2010) para colocar em evidência sua cosmologia e o modo como esses, a partir delas, lidam com suas demandas relativas à construção de um “verdadeiro” território *Mbyá-Guarani*, que rompe com o silêncio da historiografia oficial e a subverte, fazendo assim, o caminho inverso daquele exposto por Pollak (1989) de que a história apenas apresenta o ponto de vista dominante de modo que emerge de suas falas uma outra versão, ainda não contada pelos *juruá*, qual seja, daqueles que estavam na invisibilidade, escondidos nas brenhas como alegoricamente se refere Catafesto e Morinico (2009) e Pereira (2009, p. 25) quando assevera que “[...] a historiografia científica produziu

a obliteração dos povos e das sociedades indígenas”, de modo que estes sempre estiveram “circunscritos à época colonial e a esporádicas aparições no período Imperial”, pois desde algum tempo, entre nós, a escrita histórica acabou por promover um amplo desinteresse na investigação de eventos relacionados a grupos minoritários e voltados às tradições orais originárias, aos contextos sociopolíticos das relações interétnicas e à manutenção e reprodução de memórias nativas.

Neste sentido, Olkoski (2002), aponta que, no que se refere aos índios, houve, de certa forma, um “desrespeito aos seus territórios”, isso, algo que “remonta ao período colonial” e ao “desenvolvimento da agricultura comercial”, o qual se caracterizou por um período em que os índios foram “expropriados e violentados pela cobiça de brancos”. Em direção semelhante, Wisniewski (2011) demonstra haver, desde o período colonial, um tratamento diferenciado dado ao indígena, o qual dependia da necessidade da situação e do momento.

Desta feita, segundo Wisniewski (2011, p. 1) “o problema indígena” era de “responsabilidade dos governos locais” uma vez que “cada Província do Império vai tratar a questão a sua maneira”. Nesse sentido, Wisniewski (2011, p. 2) esclarece que no Rio Grande do Sul,

Foram utilizados métodos de aldeamento, controlados pelo governo, com o auxílio de missionários que tinham a tarefa de “catequizar e civilizar os índios”. Esses aldeamentos vão ser empregados com maior frequência no planalto, região que apresentava maior concentração de indígenas e mais terras disponíveis para serem distribuídas entre os imigrantes que chegavam à Província. Devemos aqui lembrar que as discussões sobre o papel e o lugar das sociedades indígenas dentro da sociedade nacional não deixavam de se articular ao tema da imigração, sendo que alguns setores da sociedade nacional advogavam que a mão-de-obra europeia assim introduzida no país, poderia substituir o trabalho escravo. Outros, por seu turno, entre os quais os adeptos do positivismo, entendiam que os indígenas, devidamente, estariam aptos para suprir as necessidades neste sentido.

No entanto, não havendo regulamentação específica, tem-se que as terras indígenas originárias continuavam sendo tidas como de posse indígena. Contudo, o governo utilizava de “métodos eficazes” para que os mesmos saíssem por “vontade própria” desses locais e fossem deslocados para lugares previamente reservados para a sua ocupação. O que Wisniewski (2011, p. 10) complementa,

[...] entenda-se por ‘vontade própria’, a proximidade com o branco europeu que, na maioria das vezes, ocupava todos os espaços disponíveis no

entorno das aldeias, obrigando os nativos a abandoná-los em busca de outros espaços.

Dessa forma, para se protegerem da violência dos colonos imigrantes, os indígenas se viram obrigados a permanecerem nos aldeamentos, pois era a única maneira de se sentirem, de alguma maneira, “protegidos pelo Estado”, sendo este o quadro do final do século XIX, no estado do Rio Grande do Sul.

Com o Regulamento de Terras, de 1922, define-se outro caminho para a questão agrária gaúcha que, na opinião de Nascimento (2007, p. 240) faz opção “[...] pela colonização como mecanismo de transferência das terras devolutas para a iniciativa particular”, ou seja, “[...] via aí a possibilidade de acelerar a apropriação, através da compra, das áreas públicas, assim legalizando terras, além de instituir medidas ‘especiais’ de proteção aos nacionais e aos indígenas do estado”.

Neste sentido, afirma Nascimento (2007, p. 241) que o pensamento da época se utilizava da física e da biologia como modelos para explicar as sociedades e tinha como pretensão validar cientificamente o discurso existente de modo que “[...] esse modelo implicou, por exemplo, na explicação da escravidão pela indolência do negro e, no caso dos positivistas, que os índios deveriam evoluir para etapas superiores”. Disto decorre que, segundo o Regulamento, ficou previsto que para a ampliação do povoamento haveria a comercialização da terra, como mostra Nascimento (2007, p. 337) quando assevera que,

Por isso, se deveria remover os obstáculos que impedissem esse objetivo maior, como por exemplo, providenciar a retirada dos intrusos e, sempre que possível, fundar núcleos coloniais sob o comando do Estado. Nesse mesmo sentido, foi considerada, pelo novo regulamento, como terra indígena aquela que estivesse ocupada por eles, “independente de qualquer título especial de domínio”.

De modo que, a partir de então, assumia-se uma nova tônica discursiva e toda vez que havia a necessidade de se fazer a demarcação de terras dos índios buscava-se, sempre, pautá-la nas linhas naturais existentes na área a ser demarcada e, também, considerando, mesmo que alegoricamente, “o desejo deles” de modo que a área indígena se reduzia à ocupada por eles, naquele momento, contrariando a própria legislação, que previa o respeito ao seu modo de vida que, dessa forma, era sacrificado.

Outrossim, dada a riqueza dos excertos que aqui evocamos – de que as

coisas nem sempre foram assim e que o INRC, mais que uma política pública do homem branco é, também, um modo pelo qual se operou uma nova lógica e modo de relacionar-se com a noção de patrimônio entre os *Mbyá-Guarani* – optamos por dividir suas narrativas em três momentos distintos que colocam em evidência três categorias essenciais para o entendimento do modo como as Ruínas de São Miguel assume, entre os *Mbyá-Guarani*, tangibilidade. São elas: a noção de tempo, a ideia de invisibilidade e a noção de patrimônio em si.

4 SOBRE O TEMPO: DA ÉPOCA QUE NÓS FOMOS EXPULSOS DAQUI

Segundo os relatos, a aldeia de pedra surgiu primeiramente no Paraguai, reconhecido pelos *Mbyá* como o centro do mundo, e é anterior à chegada do homem branco (*jurua*). Tido como a primeira terra (*Yvy Tenonde*), gerando os tempos míticos e históricos, dos quais falam os deuses por meio dos sonhos que são interpretados pelos *Karaí* que, a partir da memória de tempos outros atualizam esses mitemas¹³. Como é o caso, por exemplo, desse excerto da fala de Augustinho, ao expor que,

Eu digo que os brancos chegaram quando os *Mbyá* já estavam fazendo a *Tava*. Já que estamos falando sobre isso, é a verdade o que estamos falando. Não é só aquela *Tava*, todo o Brasil, Argentina, onde andavam os Guarani e até hoje estão. Nós somos os primeiros habitantes que viveram. Aquela *Tava* que tem no Paraguai e em Misiones, Argentina, San Inacio, também aqui no Rio Grande, e mais pra lá tem também, onde viveram os Guarani, por isso que estamos vivendo até hoje. Onde os Guarani construíram com as pedras grandes, com força divina. Para nós é longe, e também a fonte era longe de onde estavam construindo. Naquela época, para eles, era mais fácil o trabalho, com a força dos deuses, hoje é mais difícil. Por que era assim? Porque estavam junto com os deuses, estavam seguindo o caminho dos deuses, contando com sua ajuda. Além disso, deixaram a palavra que orienta como se deve conviver com o não-índio no futuro (MORAES, 2010, p. 153).

Já na primeira frase, Augustinho evoca a memória de um tempo outro, de um tempo distante na lógica do homem branco, mas não muito entre os *Guarani*. E relata por meio deste excerto de um dos *Karaí*, que eles já estavam nas terras que hoje correspondem ao sul da América Latina e, em especial, a região das Missões e do atual Paraguai. Também transparece a ideia de *Tava*, este um cognato dotado de mistério e de sentidos múltiplos que envolvem lógicas de separação entre as coisas do mundo e as coisas dos deuses, ou entre o sagrado e profano como quer Durkheim (1996), que estão para além do homem branco (*jurua*). Um lugar que escapa as fronteiras geográficas e territoriais, um lugar que é, ao mesmo tempo, aqui e acolá, trata-se de um lugar mitológico donde estes foram os primeiros que habitaram essa terra.

A *Tava*, como podemos perceber, nesse mitema, não foi construída somente

¹³ São tidas como a partícula essencial de um mito, sendo, portanto, um elemento irreduzível e imutável, similar a um *memes* cultural, na acepção de Levi-Strauss (1990). Um meme é, por sua vez, a partícula mínima da memória e foi cunhado em 1976, por Richard Dawkins em seu livro “O Gene Egoísta”.

por eles, pois as pedras eram grandes e, naquele tempo mítico, os deuses os ajudaram a construir, evocados como modo de expressar a importância deles e de seus saberes, na medida em que, com o tempo, as novas gerações se afastaram dos deuses e precisam reaprender e deles se reaproximarem. Daí a importância desse prostrar com os *karaí* todos os dias ao amanhecer, pois, além de uma ação cotidiana, este momento dota de sentido sua existência e os orienta acerca de seu dever ser, é um aprendizado (*arandu*) que se constrói no dia-a-dia. Isto é algo que está além de uma concepção escolástica de educação e se pauta, muito mais, numa construção de consensos.

Neste sentido, o termo nativo *arandu* pode ser glosado como memória viva, sabedoria; *arandu*, para os *Guarani*, de modo geral, e para os *Mbyá*, em particular, tem o sentido de uma percepção sensível, mais do que inteligível, do tempo; de modo que, como escreve Pereira (2009, p. 45) significa dizer que "[...] sentir o tempo é mais perfeito e mais profundo do que conhecer o tempo".

Lugar este logo retomado por Cirilo ao questionar outro *karaí* acerca de onde havia sido construída a primeira *Tava*, como mostra esse curto diálogo que aqui transcrevemos, e serve também a este, para fazer emergir outra noção importante, qual seja, de centro do mundo ou *yvy mbyté*. Vejamos:

Cirilo: Começaram a construir a primeira *Tava* no Paraguai?

Adolfo: Sim, foi no Paraguai e dali se espalharam. Nós, os *Guarani* de hoje, também nos espalhamos querendo encontrar as *Tava*, porque elas têm seus verdadeiros donos.

Cirilo: E o que era *yvy mbyté* [o centro do mundo]?

Adolfo: Se nós não chamamos de Paraguai, chamamos de *yvy mbyté*. Atualmente, os *karaí* devem rezar para termos a *Tava* novamente, pois já estamos enfraquecidos, por isso não é mais possível continuarmos. Nossos líderes precisam se esforçar, para que a *Tava* apareça de novo e para nós encontrarmos um caminho. Dói quando eu penso nisso, porque eu sou avô de todos vocês. Existem também muitas *kunhá-karaí* que rezam de verdade, para pegar sabedoria [*arandu*] dos deuses. Mas agora não é possível, porque nós, filhos deles, não os acompanhamos. Não quer dizer que os deuses não tenham mais sabedoria. Como nós levantamos ao amanhecer, como que nós temos que mostrar o nosso jeito de ser, a nossa alegria, nosso sagrado jeito de ser [*tekó miri*] àqueles que rezam por nós. Para que eles achem no fundo do coração deles, isso os deuses que vão ver. Contudo, nós, filhos deles, não os acompanhamos. Isso é o que nós estamos buscando, mas não alcançamos, não encontramos, o que não quer dizer que não estejamos no nosso caminho (MORAES, 2010, p. 153).

Já no primeiro excerto, destaca-se que a *Tava* não é um lugar único, mas se refere a múltiplos lugares. Lugares esses que se assentam na itinerância do modo de ser *Mbyá* como aponta Catafesto de Souza; Morinico (2009). Um lugar ao qual

reivindicam posse, um lugar que como se referiu Augustinho está aqui e acolá. Um lugar que para se encontrar é preciso falar, se fazer palavra no crepitar da senda de madeira e da envolvente bruma do *petyngua*. Um lugar que, para ser encontrado, precisa ritualisticamente ser evocado a toda hora e momento: nos sonhos, nas interpretações e na memória. Na memória de outro tempo, de um tempo que só os *Karaí* sabem falar, pois é com eles que os deuses podem dialogar e dizer o que devem nos ensinar.

No segundo excerto, destaca-se o modo como os *Mbyá* estão organizados e como sua ancestralidade é construída. Relata-se também a sabedoria (*arandu*) que com eles foi para as brenhas e foi esquecida. Agora precisa ser encontrada novamente por seus líderes na relação que estabelecem com os deuses por meio dos *Karaí*. Reitera-se também o exposto no relato de Augustinho de que eles hoje estão longe dos deuses e que para retomar sua *arandu*, precisam conectar-se novamente com os deuses, e fazer-se falar. Aqui, especificamente, refere-se aos sonhos que, ao amanhecer, são expressos ao redor do fogo, é fazer-se palavra. *Teko-miri*¹⁴ é fazer-se palavra, é fazer-se realidade, é fazer-se e ser *Mbyá-Guarani*. É fazer *yvy mbyté*.

Mas o caminho é longo e não é fácil. É no crepitar da madeira que as sendas se abrem e a memória dos *karaí* é evocada para o *teko-miri* se fazer-ser. *Teko-miri* é, portanto, como quer Bakthin (2012), ato instituinte do ser, e ato que se faz, ser. Ato que materializa em si um tempo outro, que dá tangibilidade à memória de um tempo outro, que se envereda na fumaça do *petyngua* e mostra o caminho para onde se deve ir, a *Tava*, e lá encontrar sua origem mítica. *Tava* que também é o lugar primeiro, é *yvy mbyté*, é onde os deuses com os homens se reencontraram, o lugar que seus antepassados, com *Nhanderu*, construíram. Algo que é o pano de fundo de dois excertos extraídos de Moraes (2010, p.154-155), os quais são transcritos abaixo:

Caetano: Os brancos, até hoje, não querem mesmo entregar as Ruínas, porque eles estão ganhando através das Ruínas. Não estamos pedindo somente as Ruínas; estamos pedindo as matas boas que ainda existem. Agora a gente tem que lutar mais pelas Ruínas. Se os brancos não querem dar as Ruínas, eles têm que dar as matas boas. Algumas vezes, os brancos

¹⁴ No universo indígena, **tekoa** representa o lugar por excelência – espaço ambiental, sócio-histórico e espiritual – no qual se materializam as condições de possibilidade do *modo de ser* Guarani. O modo de ser, modo de estar, sistema, lei, norma, comportamento, hábito, condição de ser, costume, cultura Guarani, é representado pela expressão **teko** (PEREIRA, 2013, p. 51).

fazem reunião para conversar sobre a terra, eles nunca falam que é para falar das Ruínas também. Eles falam de outro lado do assunto. Nossa filosofia e conhecimento começaram com as Ruínas. Se a gente vai falar dos nossos saberes, a gente tem que falar das Ruínas também.

Adolfo: As ruínas têm que ficar preservadas, porque é dali que vem nossa sabedoria. É preciso ter acesso livre dentro desse lugar, deste espaço, porque a terra é nossa. E a gente não é como os brancos. Eles têm bandeira de pano e a nossa bandeira é a própria terra.

Depreende-se que há um diálogo entre os *jurua* e os *Mbyá-Guarani*. Contudo, fica evidente a ausência de uma sintonia sobre aquilo que os primeiros querem falar e aquilo que os *Mbyá-Guarani* consideram importante discutir, ou seja, os *jurua* chegam lá para falar de terras, de se criar uma reserva para os *Mbyá-Guarani*, mas em nenhum momento se referem àquilo que realmente importa a eles, qual seja, a *Tava* e as matas boas.

Destacam também a importância de se preservar a *Tava* e reconhecem que o homem branco faz isso por meio das Ruínas de São Miguel, o que, de certa forma, ajuda a preservar a memória e a ancestralidade *Mbyá-Guarani*, na medida em que é lá que está a sua sabedoria (*arandu*). Desta feita, como assevera Ladeira (2007, p. 78) tem-se que,

O desenvolvimento ou aprimoramento do ser humano, do ser Mbya, passa pelo aperfeiçoamento de seu discurso oral, pela penetração que este pode alcançar no seio da comunidade. Leva-se ainda em consideração (e neste aspecto se descartaria a necessidade da escrita) que a sabedoria advém das revelações contidas nos sonhos, da iluminação obtida por aqueles que, mediante a obediência às regras ditadas pelos mitos, estão mais próximos de Nhanderu e do conhecimento [...]. Onde meus filhos tiverem acento junto aos seus fogos, seus pensamentos devem estar voltados uns aos outros, em todos os lugares (Mbya rekoa).

Pois,

Esse intercâmbio se realiza por meio da expressão oral, dos sonhos e das andanças, formas essas prescritas pelos mitos. Nesse sentido, o termo “memória”, enquanto conservação, síntese ou análise histórica, parece ter outro significado entre os Mbyá, em que a história, em termos temporais e espaciais, é vivida, vivida e interpretada constantemente (LADEIRA, 2007, p. 78).

Sobremaneira, para se discutir daqui por diante como se dá esse processo de busca de reconhecimento por parte dos *Mbyá-Guarani*, é interessante que antes de passarmos para a questão da invisibilidade e da própria noção de patrimônio, e o modo como esse é construído e semantizado por eles, abordaremos o modo como a

territorialidade *Mbyá-Guarani* é por eles produzida e é, também, produto de sua itinerância, assumindo, assim, tangibilidade no interior de sua *tekologia*.

No que se refere à ideia de territorialidade *Mbyá*, tem-se que esta é hoje produto de sua relação com o homem branco, na medida em que, antes do contato interétnico, tudo era seu, de norte a sul, de leste a oeste. Todavia, com o processo de povoamento, eles foram sendo expulsos de suas terras e tiveram que, por algum tempo, imiscuir-se nas brenhas com vistas a garantir sua sobrevivência, para que pudessem escapar do cruel processo de espoliação que o homem branco lhes impunha.

Assim sendo, território para os *Mbyá* é, ao mesmo tempo, um processo de mão dupla, que traz em si tanto um processo de desterritorialização, quanto de reterritorialização (GARLET; ASSIS, 2009; LITAIFF, 2009); de modo que aquilo que era não é mais, e aquilo que hoje é, amanhã poderá não sê-lo. Disto percebe-se que, em termos práticos, a territorialidade *Mbyá* se apresenta como algo extremamente dinâmico, que se relaciona diretamente à sua itinerância e os caminhos por onde são levados a ir, a partir de sua vivência religiosa e de rituais, que na memória dos velhos e na relação com os deuses tem assento. Nesse sentido, conforme Garlet; Assis (2009, p. 40-41),

Pensar a mobilidade dos *Mbyá* remete à necessidade de considerar os processos de desterritorialização e reterritorialização. A mobilidade da sociedade *Mbyá* estava circunscrita aos limites territoriais, caracterizando-se como um movimento de circularidade, motivado por aspectos socioculturais (casamentos, visitas, disputas político-religiosas etc.) e/ou econômicos (exploração sazonal do ambiente, mudanças de locais de cultivo/aldeia etc.). Desta forma, a circularidade constituiu-se na mobilidade exercida pelo grupo no interior de um espaço conhecido e delimitado culturalmente, entendido como território. O território *Mbyá*, e por extensão a sociedade, sofreu um grande impacto a partir do contato com a sociedade ocidental, o que a obrigou a passar por um processo de desterritorialização e reterritorialização.

Assim, as ruínas são para os *Mbyá*, como afirma Litaiff (2009, p. 153),

[...] documentos concretos que provam a veracidade dos mitos, orientando aqueles que conhecem e acreditam neles. Os *Mbya* seguem então esses caminhos por onde passaram os seus ancestrais, viajando por eles, observando os lugares familiares, procurando fixar-se nas proximidades. Então, aqueles que seguem os princípios de teko se dedicando a exercícios espirituais com o objetivo de “se encantar” podem atingir a Terra sem Mal¹⁵,

¹⁵ Cabe esclarecer aqui, como consta no Dossiê do IPHAN (2014) que a “expressão ‘Terra sem Mal’ é uma tradução da expressão *Mbyá Yvy Mara Ey*, local onde vivem os imortais” (p. 2) e que, esta, “é

que para os Guarani é um lugar encantado onde sempre tem relâmpagos. Dentro deles têm *Guarani* encantados.

Disto decorre que, para se compreender esses conceitos adequados à sociedade *Mbyá*, faz-se necessário associá-los ao contexto histórico que o produziu e ao contato interétnico que estes possuem com a sociedade envolvente, qual seja, a do homem branco, como afirma Garlet; Assis (2009).

Deste modo, com sua expulsão à época da Guerra Guaranítica, perderam seus territórios originais – e aqui se refere à acepção geográfica do termo, enquanto unidade geográfica contínua – e se desterritorializaram, “sumiram do mapa”, adentrando-se nas brenhas. Mas, com seu retorno da invisibilidade imposta pela historiografia oficial, quando saem das brenhas, como afirmam Catafesto de Souza e Morinico (2009), veem-se obrigados a reconquistar aquilo que anteriormente lhes pertenciam e, desta forma, se reterritorializarem em outro espaço que, na maioria das vezes, não era o seu território original¹⁶.

Assim sendo, há de se considerar que é perceptível como a matriz mítica *Mbyá-Guarani* permite a inclusão de novos elementos para a interpretação de eventos históricos, dotando-lhes de novos sentidos e realocando os fatos em seu interior, de modo que, como escreve Garlet; Assis (2009, p. 42) apoiada em Gallois (1986, p. 44), há muitas narrativas míticas destes que apontam para a “irrupção dos brancos na mitologia indígena” e que apregoavam a vontade de *Nanderu Tenondegua* de que os brancos e os *Mbyá* vivessem em harmonia. Algo que de fato não ocorreu, na medida em que, segundo sua mitologia, o homem branco se recusou a viver com eles e quis que a terra fosse dividida de modo que, “[...] tal qual o gafanhoto, “*o’upa kaaguy*” / [Os Brancos] comeram toda a mata, ou seja, removeram-na para dar lugar aos campos e pastos para suas vacas” (GARLET, ASSIS, 2009, p. 42).

Descrito pela maioria dos etnólogos indígenas – e também muitas vezes referendada pelos informantes destes – como sendo uma das principais motivações que levaram a saída dos *Mbyá* de seus lugares de origem, os quais tiveram,

alcançada quando a pessoa consegue se encantar e transformar seu corpo mortal em um corpo imortal” (p. 17).

¹⁶ Contudo, deve-se notar que já no momento das primeiras reduções jesuíticas, esses já haviam sido desterritorializados, ou seja, arrancados de suas aldeias e colocados nas reduções, de modo que esse processo analisado aqui, refere-se a um segundo processo de desterritorialização, sendo esse observado na região das Missões e na área geográfica onde hoje se encontram as Ruínas de São Miguel.

segundo Garlet; Assis (2009, p. 42), que partir “em busca de espaços onde novamente pudessem encontrar matas”.

Neste sentido, o que impôs a migração aos *Mbyá* foi a necessidade de irem para outro lugar. Algo que em sua mitologia vai novamente aos poucos sendo reelaborado. Assim, modifica-se a ideia de circularidade para a ideia de itinerância que, apoiando-se nos mitos incorporam fatos, locais e personagens históricos que são reinventados e readaptados a essa nova realidade. Uma realidade que busca reconstruir seu próprio discurso mítico e “[...] dar conta da situação do contato interétnico, ou seja, justificar a irrupção do branco” (GARLET, ASSIS, 2009, p. 42) permitindo aos mesmos reformular – ou seja, passar da noção de circularidade para itinerância – sua noção de território¹⁷.

Como consequência disso, a mobilidade *Mbyá* é mais do que o reflexo de um processo migratório imposto, sendo, portanto, o resultado último desse contato interétnico, que traz consigo uma realidade multifacetada, que combina traços culturais dos brancos com indígenas, cognatos de um e de outro, que vão, aos poucos, ganhando tangibilidade no interior da cultura do outro. Como é o caso das Ruínas de São Miguel que são para os não-índios um patrimônio a ser preservado e para os *Mbyá*, a Tava Miri, um lugar de religiosidade, de encontro com os deuses, com sua ancestralidade, ou ainda, no que se refere à ideia de patrimônio que, para os últimos, atrela-se à terra e para os primeiros a bens de natureza material e imaterial, sendo que para ambos trazem resquícios de um passado distante.

Neste sentido, ao ocupar-se da questão do tempo entre os *Mbyá-Guarani*, tem-se que esse se assenta numa concepção escatológica de mundo, onde se prefigura uma “[...] cosmologia que se encontra deslocada para um futuro atemporal” (BORGES, 2004, p.123). Tal compreensão de mundo deriva, segundo Borges (2004, p. 123), de um modo de processo discursivo que se funda no “princípio cosmológico da perfeição originária”, onde este “[...] é deslocado do tempo já ocorrido, ou do tempo-zero em que os eventos fundadores aconteceram, para um tempo ainda, ou

¹⁷ Por exemplo, utilizando-nos de um excerto extraído de Ladeira (2007, p. 79) “[...] digamos que certo grupo, tal qual os Mbya, cujas relações sociais, econômicas etc. estão condicionadas pela estrutura e pelas normas existentes nos mitos, se encontre, devido a fatores externos impositivos, diante de uma urgente preocupação como um conflito implicando a perda de terra. Esse grupo só vai poder buscar a explicação e a orientação para a compreensão e resolução de seu problema por intermédio dos conteúdos do mito, que é a própria história de sua sociedade. Para tanto, é necessário recorrer aos mitos que tratam de outras esferas como nascimento, nome etc. e cujos desdobramentos dão conta de todas as situações”. Ou ainda como escreve Eliade (1963, p. 19) o “[...] mito portanto é uma história que não só fundamenta, mas constrói novas bases para o novo”.

sempre por vir, no qual também a origem se acha projetada”. Nas palavras do referido autor, tem-se que,

Desse modo, tanto o ponto de origem quanto o de chegada se complementam especularmente. O que possibilita o deslocamento e a projeção da origem, enquanto evento/movimento de fundação, é o fato dela não ser fixa ou única, mas caracterizar-se pela mobilidade e estar sujeita à re-instauração, pela qual implica-se que os eventos já ocorridos tenderão a voltar a ocorrer (BORGES, 2004, p.123).

De modo que, para Borges (2004, p. 123),

[...] o princípio da re-instauração, a existência universal transcorre numa sucessão de mundos que são criados e destruídos. Esta concepção de que ocorre uma regeneração ou renovação periódica do mundo e da vida (seja fatural, seja ritualisticamente), integra-se, por sua vez, ao conjunto de mitos do Fim do Mundo, recorrentes em diferentes tempos e espaços sócio-histórico-culturais.

Algo que também se mostra recorrente em outras narrativas indígenas do continente americano e da América Pré-Colombiana ligadas, por exemplo, ao ciclo do milho entre os Maias que acreditavam em ciclos recorrentes de criação e destruição que, recentemente, no ano de 2012, ganharam a mídia com o filme “2012”.

5 DA INVISIBILIDADE À VISIBILIDADE DAS RUÍNAS DE SÃO MIGUEL

São bastante comuns na literatura antropológica as “[...] inúmeras referências ao constante deslocamento territorial do povo Guarani em busca de um tempo-espaço de perfeição, a que eles denominam de Terra Sem Males” (BORGES, 2004, p. 121, LADEIRA, 2007) e muitos são os trabalhos que dessa questão se ocupam em relação ao seu deslocamento (CATAFESTO DE SOUZA; MORINICO, 2009; GARLET; ASSIS 2009; PISSOLATO, 2007; LADEIRA, 2007) e também no que se refere àquilo que eles entendem/semantizam como um território que é seu (LITAIFF, 2001, 2009; CATAFESTO DE SOUZA; MORINICO, 2009; GARLET; ASSIS 2009).

Neste sentido, uma leitura atenta desses trabalhos nos coloca, inevitavelmente, diante do modo como, a partir de suas narrativas míticas e de sua cosmologia, seu discurso sobre si e sobre o outro ganham materialidade, tornando-se, dessa forma, um elemento tangível a partir do qual a realidade se faz ser. Realidade que se faz ser na promessa do devir, na palavra que institui o mundo, que torna o sonho compartilhado no crepitar do fogo matinal.

Questão essa ainda não resolvida e que se constitui no centro de sua problematização acerca do mundo. Que se faz presente nesse impulso mitificante que é comum na maioria das sociedades humanas, pois cada qual, a sua maneira, tem seu mito fundante, que se constitui numa máquina narrativa instituinte da realidade através da palavra enunciada que, no caso dos *Mbyá-Guarani*, se faz presente de forma destacada em toda sua explanação cosmológica como escrevem Borges (2004) e Ladeira (2007), e que se encontra materializada enquanto ato instituinte do ser (BAKTHIN, 2012) em sua tekologia.

Tekologia essa que se constitui num sistema de pensamento, num modo de pensar que foi desenvolvido pelos *Guarani*. O qual traz em si enquanto ato instituinte, uma teleologia que “[...] recobre um conjunto de questões essenciais para o ordenamento e justificação da existência da sociedade guarani e responde, igualmente, pela manutenção do seu modo de ser, ou teko, em língua guarani” (BORGES, 2004, p. 122).

Tekologia que tem como traço marcante a problemática da origem e que se encontra envolvida num clima de mistério e que, entre as brumas do *petyngué*, é revelada através da palavra enunciada por aqueles que detêm sua memória, os *karaí*. Busca que se encontra envolvida na sua eterna procura pela dimensão

espaço-temporal de origem e de chegada ao mesmo tempo. Algo não dito de forma direta no seguinte excerto da narrativa de Augustinho, que em si, a contém em potência,

[...] Como dizemos, é um local que primeiro era aldeia. Onde andaram nossos primeiros pais, é ali que temos que fazer encontros para falar sobre isso que vocês estão tentando encontrar porque noutra lugar não tem como a gente falar sobre isso (MORAES, 2010, p. 155).

Já a fala de Cirilo reforça a ideia de que as ruínas são para eles, a *Tava Miri*, ou seja, um lugar espiritual que nas suas narrativas míticas e na memória dos *karaí* tem assento e remete aos seus ancestrais missioneiros que “pululam” e dão “suporte” as suas referências míticas, cosmológicas e identitárias. Pois, como reforça Cirilo em sua fala,

Para nós, a Tava Miri era o lugar onde os deuses viviam e para os brancos era o lugar dos padres. Isso é que nós temos que colocar bem. Quando a gente for para o outro lado do rio [Argentina] o Lourenço vai falar a mesma coisa, que era lugar dos padres. Para nós, é o lugar dos *Nhanderu Miri*, os Mbyá que alcançaram a morada dos deuses. (MORAES, 2010, p. 158).

Contudo, cabe lembrar, como escreve Macedo (2011, p. 2), que,

Quando os Guarani foram gerados, passaram a compartilhar a terra como os animais, assim como um corpo perecível, mas a língua, o *nhe'e* ou *ayvu*, compartilharam com os imortais. Além de língua ou linguagem, *nhe'e* constitui o princípio agentivo que confere capacidades de expressão e compreensão, razão pela qual foi traduzida por Cadogan (1959) como “alma-palavra”. Todos os sujeitos que vivem no mundo têm sua linguagem, seu *nhe'e*, mas apenas nos *nhe'e* dos Guarani provêm das moradas celestes e imperecíveis de *Nhanderu* e *Nhandexy Kuery* (“Nosso Pai” e “Nossa Mãe” acrescido do coletivizador *kuery*), também chamados *Nhandeja* (“Nosso Dono”).

Algo que, em suas narrativas míticas, também encontra assento e lugar, incorporando os jesuítas que estavam nas missões como parte de sua ancestralidade, como aponta Litaiff (2009, p. 144),

Partindo da conhecida narrativa, o “Ciclo dos Irmãos”, os Guarani atuais denominam de *Kesuita* ou “*Nhanderu Mirim*” os antigos Jesuítas das missões, associados a *Kuaray-Ru-Ete*, o sol, irmão mais velho de *Jacy*, a lua. *Kuaray* dá a estes índios *Teko* (literalmente, “hábitos”), ou seja, os princípios da sua cultura. [...] [E, nesse sentido] Os Guarani, todavia, negam que os Jesuítas das Missões seriam padres católicos, segundo eles: “os jurua têm muito ciúmes dos índios, por isto dizem que o *Kesuita* era padre.

A gente sabe que eles são Nhanderu Mirim, são Guarani mesmo”. Para os Guarani o Kesuita é aquele personagem “fronteiriço”, entre o mítico e o histórico que conseguiu atingir a Terra sem Mal.

Nesse sentido, tem-se que o “*kesuita*” simboliza para os *Guarani* a síntese do antigo sistema guarani com a nova cultura cristã ocidental, como escreve Littaif (2009), algo que nos remete novamente às Ruínas de São Miguel como a morada dos deuses e dos ancestrais, de modo que a *Tava* é, por excelência, parte de sua ancestralidade e de seu território, na medida em que os jesuítas (*Nhanderu Mirim*) são tidos como seus irmãos mitológicos e, portanto, deve, dos brancos (*jurua*), ter sua morada retomada.

Por isso, como escreve Borges (2004, p. 122), entender essa busca tanto do lugar de origem quanto de chegada, ou mesmo o “[...] caminhar em direção a ela são dados importantes que nos subsidiam a compreender a dinâmica e o funcionamento da epistême guarani”.

Epistême aqui entendida como saber, pensar e conhecer, como quer Borges (2004). *Epistême* que é também a sabedoria (*arandu*) que os *karaí* trazem a eles; é memória de um tempo outro; é uma mito-práxis que se faz realidade. *Epistême* que, segundo Borges (2004, p. 122-123), implica, de nossa parte,

[...] em reconhecer que os *Guarani* têm algo a dizer acerca daquilo que os cerca, que trata-se de um saber que é tanto especulativo quanto empírico, abstrato e concreto, religioso e profano” que “envolve tanto a elaboração conceitual sobre a verdade última do que existe, quanto o desenvolvimento de técnicas e artefatos.

Disto decorre que é praticamente impossível – se não o é – compreender-se o processo de elaboração do saber guarani – que envolve o compartilhar dos sonhos ao redor do fogo, por exemplo – e as práticas a ele relacionadas – como o uso ritual do tabaco – sem nos ocuparmos e/ou nos remetermos, segundo Borges (2004), à constituição ontológica de sua sociedade, aos seus princípios lógicos e históricos, ao seu modo de produzir conhecimento, que se substancializa nas práticas cotidianas sobre as quais se apoiam a construção da identidade guarani e tem em sua origem mítica narrativa – em sua *tekologia* – sustentação. De modo que,

Em vista disso, a partir das informações de que dispomos sobre a formação histórico-ideológica dos guarani, destacamos que o grosso do investimento vivencial desse povo se concentra no porvir. Ou seja, eles se lançam em busca desta dobra temporal de um horizonte sempre distanciado, em que a

promessa, como prova do legado originário de Nhamandu, poderá, finalmente, realizar-se plenamente (BORGES, 2004, p. 123).

A verdade, assim, é produzida a partir dos mitos, das histórias que são contadas, que têm nos *karaí* o testemunho de sua ancestralidade, tendo consubstanciada a sua memória social, como quer Borges (2004). Deste modo, é a partir da palavra que se institui o mundo, da palavra que é instituinte daquilo que se é ou não é; a palavra é, portanto ato instituinte, conforme Bakhtin (2012), tanto daquilo que é ser guarani – através de sua tekologia – quanto daquilo que a eles foi deixado por seus ancestrais míticos (*Nhanderu e Nhandexy*) de modo que

Tudo, sobre a origem, está dito e confirmado, ou seja, a constituição e a verdade do ser, não são objeto de crítica e, por serem auto-validados, encontram-se, portanto, imunes a qualquer refutação. Esta particularidade permite-nos dizer que, no que se refere à origem, enquanto valor de verdade, o fundamento do saber guarani é axiomático. Em relação ao ponto de chegada, entretanto, tudo são incertezas, a despeito dos indicativos, assegurando que alguns antepassados tenham conseguido realizar a transposição entre o mundo da ilusão (a dimensão histórica) e o mundo da verdade (a dimensão cosmológica). É nesse terreno, em que as certezas do antes do tempo se conjugam com as incertezas do tempo histórico, que os Guarani constroem a sua relação com o mundo (BORGES, 2014, p. 123).

Deste modo, e na esteira de Bakhtin (2003), podemos dizer que ao mesmo tempo em que a palavra institui o mundo, ela também se constitui em um gênero de discurso que ora é tido como primário ora como secundário. Primário quando enunciado pelos velhos no entorno da fogueira, secundário quando recontado de forma “romanesca” fora de seu lócus ritual primordial, pois, de acordo com Bakhtin (2003, p. 159)

Importa, nesse ponto, levar em consideração a diferença essencial existente entre o gênero de discurso *primário* (simples) e o gênero de discurso *secundário* (complexo). Os gêneros secundários do discurso — o romance, o teatro, o discurso científico, o discurso ideológico, etc. - aparecem em circunstâncias de uma comunicação cultural, mais complexa e relativamente mais evoluída, principalmente escrita: artística, científica, sociopolítica. Durante o processo de sua formação, esses gêneros secundários absorvem e transmitem os gêneros primários (simples) de todas as espécies, que se constituíram em circunstâncias de uma comunicação verbal espontânea. Os gêneros primários, ao se tornarem componentes dos gêneros secundários, transformam-se dentro destes e adquirem uma característica particular: perdem sua relação imediata com a realidade existente e com a realidade dos enunciados alheios - por exemplo, inseridas no romance, a réplica do diálogo cotidiano ou a carta, conservando sua forma e seu significado cotidiano apenas no plano do conteúdo do romance, só se integram à realidade existente através do romance considerado como um todo, ou seja, do romance concebido como fenômeno da vida literário-artística e não da

vida cotidiana. O romance em seu todo é um enunciado, da mesma forma que a réplica do diálogo cotidiano ou a carta pessoal (são fenômenos da mesma natureza); o que diferencia o romance é ser um enunciado secundário (complexo).

Sob esta ótica, podemos dizer que o INRC Comunidade *Mbyá-Guarani* se constituiu em um gênero secundário do discurso produzido acerca dos *Mbyá-Guarani* e das Ruínas de São Miguel, na medida em que este obedece a certos contornos históricos, que são dados por aqueles que deles se ocupam, assumindo assim, diferentes perspectivas e visões de mundo dadas por aqueles que escrevem sobre eles e as ruínas.

Algo que se mostra bastante evidente tanto no modo como a noção de patrimônio é ressemantizada ao longo de quase um século de políticas públicas relacionadas a esta, quanto no modo como, gradualmente, em cerca de duas décadas, o próprio entendimento dessa categoria externa (do homem branco) foi sendo incorporada pelos *Mbyá-Guarani* e inter-relacionando-se com suas histórias, mitos e narrativas produzindo, como quer Geertz (2008), novas teias de significado que dotam de sentido e, também, produzem sentidos. Pois, como escreve Bakhtin (2003, p. 159) isso não é algo novo na medida em que,

A inter-relação entre os gêneros primários e secundários de um lado, o processo histórico de formação dos gêneros secundários do outro, eis o que esclarece a natureza do enunciado (e, acima de tudo, o difícil problema da correlação entre língua, ideologias e visões do mundo).

Visões de mundo que se fazem presentes nas políticas existentes acerca daquilo que, na atualidade, denominamos como patrimônio material e imaterial. Mas também no valor que a terra assume para os *Guarani* e junto com as Ruínas de São Miguel ganha tangibilidade. Dito isto, quando falamos dessa passagem do invisível para o visível não nos referimos, em essência, ao uso que tradicionalmente tem se dado a essa palavra, a qual traz em si certo ranço militante e contestatório ligado à historiografia oficial (CATAFESTO DE SOUZA; MORINICO, 2009) ou à economia (LITAIFF, 2009).

Assim sendo, quando falamos dessa passagem da invisibilidade à visibilidade das Ruínas de São Miguel e da palavra enquanto princípio fundante do ser na cosmologia *Mbyá-Guarani*, estamos nos referindo ao modo como emerge enquanto um enunciado válido (que tem no momento ritual sua acreditação), de modo que a

visibilidade se refere, em essência, as suas produções enunciativas e ao modo como – as Ruínas de São Miguel – vão, aos poucos, ao incorporar os “*kesuita*” como seus ancestrais míticos, ganhando concretude e existência como a morada dos deuses que deve, por pertencer a seus “pais”, ser reivindicadas e retomadas pelos *Mbyá-Guarani*.

6 O COGNATO PATRIMÔNIO E A PATRIMONIALIZAÇÃO DAS RUÍNAS DE SÃO MIGUEL

6.1. O COGNATO PATRIMÔNIO

Inicialmente, levando-se em conta a etimologia, patrimônio traduz a ideia de propriedade, herança paterna, como enfatiza Pereira (2009, p. 68), “[...] entendida no contexto social e histórico da antiguidade romana enquanto figura de ancestralidade” emergindo “[...] fortemente associado à ideia de herança/hereditariedade de sangue e enquanto vínculo de continuidade e pertencimento familiar”. No entanto, juridicamente, no direito civil moderno, patrimônio remete-se a bens materiais ou não, como assevera Abreu (2009, p. 35), patrimônio como “[...] direitos, ações, posse e tudo o mais que pertença a uma pessoa ou empresa e seja suscetível de apreciação econômica”, ou seja, como demonstra Pereira (2009, p. 68), “[...] o patrimônio é visto como uma massa de bens, direitos e obrigações” que possibilita uma valoração pecuniária que configura-se numa “universalidade jurídica”.

No entanto, o patrimônio tem sido adjetivado e requalificado ao longo de espaços e tempos sociais, como assegura Pereira (2009, p. 83),

[...] enquanto patrimônio artístico, histórico, cultural, tecnológico, arquitetônico, econômico, genético, industrial, ético, etnográfico, "de pedra e cal", turístico, ambiental, autóctone, simbólico, científico, natural, jurídico, imobiliário, religioso, biológico, material, imaterial, tangível, intangível, mundial, étnico, ecológico, Patrimônio Cultural da Humanidade, etc.

Nesse sentido, Gonçalves (2009, p. 27) enfatiza que “[...] a categoria ‘patrimônio’, tal como é usada na atualidade, nem sempre conheceu fronteiras tão bem delimitadas”. Sendo essas subdivisões justificadas “[...] pelas modernas categorias de pensamento: economia, cultura, natureza, etc.”. Sendo, portanto, “construções históricas”.

Assim, patrimônio, na modernidade, está intimamente ligado à disposição da preservação de bens materiais e imateriais que surge do social. Como assevera D’Alessio (2012, p. 79), na atualidade, “[...] uma forma de relação com o passado, um sentimento que revela o desejo de eternizar traços e marcas dos grupos humanos”. Algo que tem início no período da Revolução Francesa quando, como demonstra Abreu (2007, p. 267), notou-se que “[...] a população, tomada pelo

sentimento revolucionário, destruía os vestígios do Antigo Regime”, levando-se à necessidade de se conter o fanatismo decorrente do entusiasmo da revolução, momento em que os intelectuais começaram a tentar colocar em evidência as consequências da perda que se processava diante do vandalismo.

Tal movimento ajudou a despertar uma mobilização salvacionista de obras consideradas significativas para a nação, delineando-se, mesmo que de forma grotesca, uma primeira ideia de patrimônio que, mais tarde, desenvolveu-se no seio da modernidade ocidental, como demonstra Abreu (2009, p. 35),

O significado de patrimônio estendeu-se do privado, dos bens de uma pessoa ou de um grupo de pessoas - a nobreza - para o conjunto dos cidadãos. Desenvolve-se a concepção de bem comum e, ainda, de que alguns bens formam a riqueza material e moral do conjunto da nação. É no período pós-revolucionário que obras de arte, castelos, prédios e também paisagens vão constituir todo um arsenal de bens a serem preservados para um conjunto maior de pessoas. A emergência da noção de patrimônio, como bem coletivo associado ao sentimento nacional, dá-se inicialmente num viés histórico e a partir de um sentimento de perda. Era preciso salvar os vestígios do passado, ameaçados de destruição.

Então, é sob o reflexo deste contexto histórico e com o intuito da população se reconhecer neste novo Estado-Nação que o conceito de patrimônio estendeu-se, fomentando o patriotismo. Com essa ideia de preservar o passado, deu-se início à fundamentação do conceito ocidental de patrimônio, cujos objetivos consistiram, para Abreu (2007, p. 267) “[...] em inventariar, ou seja, em identificar, reconhecer e inscrever, no contexto da propriedade nacional, as obras consideradas imprescindíveis para a nação”. É, portanto, à luz desse entendimento acerca do que é patrimônio, que Fonseca (1997, p. 56) observa em Françoise Choay (1992),

O amor à arte e ao saber histórico não foram suficientes para implantar de forma sistemática e definitiva, a prática da preservação. Foi preciso que surgissem ameaças concretas de perda dos monumentos, já então valorizados como expressões históricas e artísticas – o vandalismo da Reforma e o da Revolução Francesa – e uma mística leiga vinculada a um interesse político definido – o culto à nação – para que a preservação dos monumentos se tornasse um tema de “interesse público”.

Isto foi ressaltado por Gonçalves (2009, p. 26), ao observar que a categoria patrimônio “[...] não é simplesmente uma invenção estritamente moderna”, mas está presente ainda em muitos relatos históricos que se ocupam do mundo clássico, na Idade Média. Desta feita, tem-se então que a modernidade ocidental não criou nada

de novo, apenas impõe novos contornos semânticos específicos ao cognato patrimônio que têm seu referente naquilo mesmo que “os modernos” consideram que ele o seja.

O processo de industrialização é outro fenômeno traumático decorrente da descontinuidade que modifica os modos de vida, os valores, as formas de trabalho, a paisagem e a temporalidade daqueles que se encontram sob seu jugo. Surge no seio deste duelo de forças, então, um sentimento de proteção da memória que, ameaçada pelo distanciamento do passado perdido, precisa ser resgatada. Neste sentido, como muito bem demarca Nora (1993), é na era industrial que se começa a enfatizar a importância da preservação dos lugares de memória.

Nesse sentido, o passado foi cultuado e materializado em patrimônio, ou seja, os antigos bens/objetos do antigo regime, em nome da preservação cultural, passam a ser considerados como bens de valor geral. Sendo a preservação uma noção estruturante da era burguesa, a qual transforma e ressignifica o antigo entendimento daquilo que era tido como patrimônio, propondo com isso um novo marco conceitual daquilo que, grosso modo, deveria ser entendido como patrimônio.

Tanto quanto a industrialização, as duas Guerras Mundiais ocorridas no século XX, também foram momentos devastadores, de modo que, em função disso, surge um novo impulso emocional no sentido da preservação. Momentos estes propícios para o surgimento de instituições que detinham sobre si a responsabilidade da guarda do passado em diversos países ocidentais, como demonstrado por D’Alessio (2012) e também por Pereira (2009). Destaca-se nesse processo um forte componente que se refere à construção de uma identidade que, a partir do binômio preservação/nação, legitima o passado dos Estados Nacionais com o intuito de legitimar seus projetos políticos.

Nessa perspectiva, foram criados lugares de memória para sociedades sem memória, como assinala Pierre Nora (1993), o que vem afirmar-se em Abreu (2007, p. 268) quando coloca que,

O Patrimônio Nacional é o lugar de memória por excelência, uma vez que não apenas é capaz de expressar e de sediar a Memória Nacional, mas, sobretudo, de objetificá-la, materializá-la em prédios, edifícios, monumentos que podem ser olhados, visitados, percorridos. O Patrimônio Nacional consegue a proeza de estancar um tempo veloz e de referenciar os indivíduos sobre as lembranças heróicas das nações modernas e sobre suas próprias lembranças. Um conjunto de narrativas irá sobrepor-se a todo este grande acervo do Patrimônio Nacional: narrativas nacionais, regionais,

locais, familiares.

Ressalte-se também que a Organização das Nações Unidas para a Educação, Ciência e Cultura (UNESCO) é criada após a Segunda Guerra Mundial e segue a mesma lógica, como escreve Pereira (2009, p. 92):

[...] no contexto jurídico-político internacional de término da segunda guerra mundial, se consubstanciou uma gama crescente de regulamentações legais e instruções normativas, com vistas à salvaguarda de bens culturais, as quais consolidaram a noção de patrimônio cultural como um conceito operatório no campo do patrimônio, assim como na própria esfera de direito público internacional. Esse movimento contribuiu, desta forma, para a implantação e o fortalecimento de práticas patrimoniais e políticas culturais de natureza conservacionista e preservacionista por parte dos Estados Nacionais modernos.

Na tônica do trauma do pós-guerra, segundo Abreu (2007, p. 272), os intelectuais se viram mediante a busca da paz entre os povos, e essa discussão foi realizada considerando-se sempre a diversidade e a valorização da diferença, contextualizada “[...] na luta contra o racismo, o etnocentrismo, o evolucionismo e a hierarquização dos povos numa história única e linear baseada em critérios de progresso e de civilização”.

Dito isto, é o momento de falarmos da questão do patrimônio no Brasil e modo como, ao longo dos anos, constituiu-se em uma política de Estado, incorporando e procurando dar conta da realidade nacional que se consubstanciava, fundamentalmente, no resgate da identidade e da presença de grupos minoritários até então negados pela historiografia.

6.2 UMA BREVE DIGRESSÃO DAS POLÍTICAS DO PATRIMÔNIO CULTURAL NO BRASIL

Antes mesmo de se concretizar uma política de patrimônio, como forma de identificação cultural para o Brasil, os intelectuais do século XIX, destacando-se entre eles: Gonçalves Dias, Silvio Romero, Joaquim Nabuco, José Bonifácio de Andrade e Silva, entre outros, como mostra Nascimento (2007, p. 240), tanto políticos como pensadores oitocentistas “[...] preocuparam-se em ‘inventar a nação’, buscando seus fatos ‘originais’, influenciando o pensamento político-social posterior”. Os intelectuais da época pensavam,

[...] o qual comungava a ideia de que os empecilhos centrais para o Brasil consolidar-se como país civilizado, no pós-independência, diziam respeito, principalmente, às questões referentes à unidade territorial e à identidade nacional, sendo necessária a criação da comunidade nacional, com um sentimento de pertença e afiliação a certo interesse coletivo, comum a todos. Para tanto, deveria ser criada uma nova “raça¹⁸”, com um repertório cultural comum, que constituísse a essência da nova identidade nacional, sendo que o mulato cumpriria esse papel, segundo José Bonifácio. (NASCIMENTO, 2007, p. 240-241).

Contudo, não havia uma política cultural no Brasil colonial, uma vez que esta foi uma época carregada pelo obscurantismo da monarquia portuguesa, que submetia a colônia a controles rigorosos, como bem registra Rubim (2007, p. 102), com a “[...] proibição da instalação de imprensas; censura a livros e jornais vindos de fora; interdição ao desenvolvimento da educação, em especial das universidades, etc.” e ainda, com a negação das culturas indígenas e africanas, tratando-os como seres inferiores, submetendo-os à escravidão.

Assim sendo, tem-se que, tanto nos últimos anos do Império quanto no momento da instalação do Regime Republicano, as discussões giravam em torno de “raça”. Sendo que será somente ao longo do século XX que a busca por uma identidade nacional passará a ser vista sob a ótica de cultura, o que, nas palavras de Gonçalves (1996, p. 41), representou uma busca da “brasilidade” de uma “essência”, “alma” ou simplesmente “identidade” da nação brasileira.

Algo que somente toma vulto nas primeiras décadas do século XX, como escreve Abreu (2007, p. 268), pois

Até então, nossas elites estavam muito mais preocupadas com a modernização das cidades do que com a recuperação de fragmentos do passado. Progresso e civilização foram as palavras de ordem que mobilizaram as forças produtivas e o imaginário monárquico e republicano até o início do século XX. A posição particular do Brasil enquanto país periférico sedento de figurar entre as grandes nações do Ocidente impedia a emergência de qualquer pensamento preservacionista ou restaurador de coisas do passado.

Será, então, com Getúlio Vargas e a República Nova que, dentro de um projeto modernizador da economia, como assevera Pommer (2009, p. 52), que se buscará “promover um sentimento unificador”. Um projeto que amalgamava os

¹⁸ Essa questão da identidade nacional brasileira impunha-se aos intelectuais brasileiros desde a independência política do país em relação a Portugal, na primeira metade do século XIX. Desde os últimos anos do império e desde a instauração do regime republicano, em 1889, as discussões sobre esse tema centraram-se na ideia de “raça” (GONÇALVES, 1996, p. 41 *apud* SKIDMORE 1974; SCHWARTZ 1993).

muitos Brasis e suas especificidades regionais a fim de se produzir um conjunto de elementos que garantissem uma homogeneidade de pertencimento, que “pudesse embasar uma identidade brasileira”. Assim, é na década de 30 do Século XX, com o Estado Novo de Getúlio Vargas, que os intelectuais modernistas comprometidos com os valores da cultura, com uma ética do saber, conciliaram sua posição com a dos políticos, algo inédito até então.

Isto porque o projeto agroexportador não mais respondia à ordem cultural implantada desde o período imperial, o que, fortalecia as forças políticas e econômicas das elites com vistas à projeção de um “futuro” brasileiro. Desta feita, tem-se que o Brasil assistiu nas primeiras décadas do século XX, a uma intensificação das ações protecionistas, como demonstra D’Alessio (2012, p. 86) quando aponta que essas ações se colocaram num quadro mais geral de um projeto nacional na medida em que, através delas:

Ideias e práticas vindas de diferentes esferas do social convergiam, respondendo ao momento histórico vivido pelo mundo ocidental – ou capitalista, se quisermos –, o Brasil incluso. O projeto industrializante do governo Vargas levou à transformação do Estado, que, altamente centralizado e intervencionista, teve como uma de suas preocupações fundamentais a criação de um novo brasileiro, um brasileiro cidadão, patriota, mas também *trabalhador*. Novamente aqui, vemos a vinculação entre indústria e nação.

Parece contraditório esta ideia de criar um “novo brasileiro” ligado à modernidade, à industrialização que, ao mesmo tempo em que destruía as cidades e derrubava sua história para dar espaço a fábricas e a gigantescos conjuntos habitacionais, procurava no passado a memória e a identidade deste. De modo que até 1934, momento em que foi criado o Museu Histórico Nacional, o que norteou as ações do Estado, segundo Gonçalves (1996, p. 32), foi um entendimento de patrimônio que estava permeado por uma ideia de desaparecimento ou destruição (relacionada intrinsecamente ao próprio processo de industrialização e ao crescimento das cidades que se vivia no país) que colocava em voga a ideia de que a história estava a “apagar-se”, a “sumir-se do mapa”.

Isto posto, tem-se que foi somente com Mário de Andrade, o mentor intelectual do anteprojeto do Serviço de Proteção Histórico e Artístico Nacional (SPHAN)¹⁹, e com o golpe do Estado Novo e a dissolução do Congresso Nacional,

¹⁹ Atualmente chamado de Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), de modo

foi promulgado o Decreto Lei 25, de 30 de novembro de 1937, assinado pelo presidente Getúlio Vargas, criou oficialmente o SPHAN.

Desta feita, tem-se que o Decreto-lei nº 25 cumpre, neste momento histórico, o papel de dar suporte jurídico à questão do patrimônio no Brasil, criando uma instituição que legitimava a proteção dos bens culturais, salvaguardando oficialmente o patrimônio nacional, aliado ao recrutamento dos intelectuais para atuar neste processo²⁰.

Assim, a proposta de um serviço estatal que preservasse o patrimônio nacional e atendesse aos anseios de Mário de Andrade era inovadora e ampla, uma vez que estabelecia uma intervenção em diferentes áreas da cultura, que extrapolavam as belas artes, representação das elites, sem desconsiderá-las; no entanto, abrangia as culturas populares, atingindo tanto o patrimônio material tangível, como o patrimônio imaterial intangível das diferentes classes sociais.

Contudo, tem-se que a política cultural adotada por Rodrigo Melo Franco (1937-1967) fez a opção pela preservação do patrimônio alcunhado de “pedra e cal”, de cultura branca, de estética barroca e teor monumental, tais como templos da igreja católica, fortes, palácios do período colonial, etc.. Neste sentido, tem-se que o interesse do governo de Getúlio Vargas pelo SPHAN, segundo Fonseca (1997, p. 137)

[...] consistia no reforço ao processo de cooptação das elites, em dois sentidos: de um lado, abria-se um espaço no governo que possibilitava a intelectuais acesso a funções remuneradas e ao abrigo de imposições ideológicas; de outro, a consagração de bens de arte erudita como patrimônio nacional contrabalançava a imagem de um governo que recorria a conteúdos culturais para a persuasão ideológica. Além disso, a criação de um serviço como o SPHAN, instituição pioneira na América Latina e que, rapidamente, alcançou grande prestígio no exterior, inseria o Brasil no conjunto das nações civilizadas. [...]. A seus olhos, um serviço como o SPHAN, se não era propriamente útil a seus objetivos imediatos, ideologicamente contribuía para ratificar uma imagem de coesão social em torno de um projeto nacional.

Disto depreende-se que enquanto os intelectuais tinham uma visão de longo

que, no decorrer do texto, serão utilizadas as duas formas referidas na documentação, buscando, com isso, preservar a fidedignidade das fontes utilizadas.

²⁰ Sendo os modernistas colaboradores: Mário de Andrade, Carlos Drummond de Andrade, Manuel Bandeira, Lúcio Costa, Rodrigo Melo Franco de Andrade, Gustavo Capanema, Gilberto Freire, Vinícius de Moraes, Sérgio Buarque de Holanda, Carlos Leão, Luís Jardim, Celso Cunha, e outros que fizeram parte da equipe de pesquisadores, historiadores, juristas, arquitetos, engenheiros, conservadores, restauradores, mestres-de-obras que tiveram a incumbência de selecionar os bens móveis e imóveis e faziam a defesa do patrimônio cultural do país.

prazo e seus objetivos eram antes culturais que políticos, na defesa de valores universais, da arte, da cultura e de nacionalismo, o Estado atrelava a essa ideia a uma questão de “ordem” imposta pelo Estado Novo que consistia em se “[...] criarem instituições culturais sólidas, que implantassem padrões cultos de conhecimento, superando a tradição diletante do intelectual brasileiro”, que permitissem a ele [o Estado] construir uma identidade nacional coerente com seu projeto de nação, conforme Fonseca (1997, p. 137).

A ação legal que define a um determinado bem cultural ser apropriado ao patrimônio histórico e artístico nacional é o chamado tombamento. E o capítulo II do Decreto nº. 25 estabelece a maneira de tomar, inscrevendo o bem cultural em um dos quatro Livros do Tombo²¹. Referindo-se ao processo de tombamento, Fonseca (1995, p. 115) coloca que esse surgia “[...] assim, como uma fórmula realista de compromisso entre o direito individual à propriedade e a defesa do interesse público relativamente à preservação de valores culturais”. Em outras palavras, tem-se que o tombamento pautava-se, nesse período, nos interesses do Estado e da sociedade, os quais buscavam transformar os bens culturais através de sua preservação e restauração em patrimônios culturais.

Para tanto, criam-se leis e recrutam-se intelectuais que determinam o conjunto de bens referendados como símbolos da nação que deveriam ser preservados e protegidos para as gerações futuras. Estes intelectuais, dentro do que propunha tal projeto de construção de uma identidade nacional auto-referendada, deveriam ser das mais distintas áreas, envolvendo profissionais ligados às Artes, História, Arquitetura, Arqueologia, Etnologia e Antropologia, os quais deveriam, segundo Fonseca (1997, p. 12): “[...] construir uma representação da nação” que levasse em consideração a “pluralidade cultural brasileira”, proporcionando “um sentimento comum de pertencimento” e “reforço da identidade nacional”; primar para que os bens fossem selecionados em consenso, não de modo arbitrário, o que deveria resultar de uma seleção pautada em determinados valores e significados que acatassem a diversidade existente.

No entanto, importa lembrar que, na primeira gestão do SPHAN, os tombamentos da fase “heroica” refletiam os percalços e desafios enfrentados no período, onde predominava um corpo técnico formado por arquitetos que pautou

²¹ Classificados em: Livro do Tombo Arqueológico, Etnográfico e Paisagístico; Livro do Tombo Histórico; Livro do Tombo das Belas Artes; Livro do Tombo das Artes Aplicadas.

uma leitura da história a partir da arquitetura do país. Já no intervalo democrático de 1945 a 1964, ainda na Gestão de Rodrigo Melo Franco no IPHAN, aconteceram algumas ações pontuais ligadas à questão do patrimônio no Brasil, entre elas merece destaque, segundo Rubim (2007): a instalação do Ministério da Educação e Cultura em 1953; a expansão das universidades públicas nacionais; a Campanha de Defesa do Folclore; e a criação do Instituto Superior de Estudos Brasileiros, órgão vinculado ao MEC.

Já no período da Ditadura Militar (final de 1968 - 1974), o Brasil foi governado, como explicita Rubim (2007, p. 106), “[...] pela violência, prisões, tortura, assassinatos e censura sistemática, bloqueando toda a dinâmica cultural anterior”, de modo que se transformou numa época de um vácuo cultural, onde a ênfase residia na “[...] imposição crescente de uma cultura midiática controlada e reprodutora da ideologia oficial, mas tecnicamente sofisticada, em especial em seu olhar televisivo”.

A partir de 1974 até 1985, final do regime militar, com a “distensão lenta e gradual” (General Geisel) e pela “abertura” (General Figueiredo), percebe-se a diminuição da violência, de modo que, como demonstra Rubim (2007), inúmeras iniciativas na área política e cultural tiveram espaço, destacando-se: o primeiro Plano Nacional de Cultura, em 1975; a criação da Fundação Nacional das Artes, em 1975; a criação do Centro Nacional de Referência Cultural, em 1975; a criação do Conselho Nacional de Cinema e da Radiobrás, ambos em 1976; e, também, a criação da Fundação Pró-Memória, em 1979.

Desta feita, é somente depois que se inicia a década de 1970 que, com a crise da ditadura militar, um grupo de intelectuais liderados por Aloisio Magalhães e outros vinculados a atividades “modernas”, e ligados às áreas do design, da informática e da indústria, assumem um discurso que trazia uma concepção diferente de patrimônio cultural. Uma concepção que deixava de lado o discurso vigente que, levado até então pelos intelectuais modernistas, atribuía ao processo seletivo dos bens apenas às produções de elites, privilegiando os monumentos identificados da cultura luso-brasileira, correspondente à cultura dominante.

Esses intelectuais, utilizando de uma nova estratégia de discurso da identidade nacional, tomam como referencial as narrativas históricas e antropológicas sobre o Brasil os quais viam, como demonstra Fonseca (1997, p. 14),

[...] na área da cultura 'marginal' [e] no conjunto das políticas estatais, um espaço possível de resistência ao regime autoritário. Seu objetivo último era justamente o de ampliar o alcance da política federal de patrimônio, no sentido de democratizá-la e colocá-la a serviço da construção da cidadania.

Ou seja, sua atenção com o saber popular, o artesanato e as tecnologias tradicionais, como evidencia Rubim (2007), retomando ao pensamento inicial de Mário de Andrade.

Este referencial histórico e antropológico se dá mediante o novo quadro apresentado no país, segundo a análise de Fonseca (1997), decorrente de grandes mudanças no modelo de desenvolvimento brasileiro, nas décadas de 1950/60, época da industrialização, da urbanização, da interiorização, estimuladas pela construção de Brasília, gerando consequências na preservação do modelo de desenvolvimento, uma vez que a ideologia deste novo grupo se opõe à continuidade e tradição, repercutindo nos níveis simbólico, econômico e social, devido ao processo de migração para as capitais e a valorização do solo urbano, interferindo no processo de preservação do patrimônio edificado, bem como no paisagístico.

Surge assim uma discussão para modernizar os bens tombados, atualizar a composição do patrimônio, modificando o caráter elitista na seleção e no trato dos bens culturais, que excluía as manifestações culturais populares. Nesse sentido, substitui-se o "patrimônio histórico e artístico" pela noção de "bens culturais", e ao tratar-se da "cultura brasileira" passou-se a privilegiar mais o presente do que o passado, tendo em vista o contexto da vida cotidiana da população. E, ainda, entre outras mudanças, como lembra Fonseca (2000, p. 83): "[...] foi introduzida no vocabulário das políticas culturais, a noção de 'referência cultural' e foram levantadas questões que até então não preocupavam aqueles que formulavam e implementavam as políticas de patrimônio".

É com esta visão de diversidade e o constante processo de formação cultural do povo brasileiro que Gonçalves (1996, p. 56) esclarece,

Diferentes formas de "cultura popular" são valorizadas e opostas à assim chamada alta cultura: arte e arquitetura popular; diferentes tipos de artesanato; religiões populares, culturas étnicas; esportes; festas populares; etc. Esses bens culturais são valorizados não por uma suposta exemplaridade, mas como parte da vida cotidiana e como formas de expressão de diferentes segmentos da sociedade brasileira. As diferentes formas de cultura popular são vistas como a fonte mesma de uma "autêntica identidade nacional".

Desse modo, temos que, Aloísio não compartilha da visão de Rodrigo, como nos mostra Gonçalves (1996, p. 102-103), “[...] para quem a principal causa do desaparecimento e da destruição do ‘patrimônio cultural’ consiste na ‘indiferença’ da população”, mas antes essa suposta “indiferença”, nada mais é “[...] que efeito de políticas culturais que ignoram a complexidade e a diversidade da sociedade e da cultura brasileira”.

E ainda, na narrativa de Rodrigo, o instrumento central de apropriação da cultura nacional é o tombamento, que funciona bem com objetos como monumentos e obras de arte. Ao que Aluísio questiona, segundo Gonçalves (1996), o tipo de procedimento que deveria ser feito, quando o bem cultural fosse classificado como uma atividade cultural, tais como: práticas artesanais, rituais, celebrações religiosas, festas populares, etc..

O que se evidencia no país, em meados dos anos 1970, no momento do processo de abertura democrática, após o regime político militar, é um discurso democrático da diversidade cultural que traz consigo uma representação pluralista de nação que é incorporado à Constituição Federal de 1988 e que, conforme o IPHAN (2000, p. 12), “[...] incorpora a visão antropológica (e muito mais democrática) da cultura e das noções de bem cultural, dinâmica cultural e de referência cultural”.

Tem-se ainda que várias iniciativas realizadas na década de 1980 contribuíram para o processo de sensibilização do Congresso Nacional, como mostra Castro; Fonseca (2008, p. 15): “[...] a proteção do Estado em relação ao patrimônio não-consagrado, vinculado à cultura popular e aos cultos afro-brasileiros.” Em 1985, o tombamento da Serra da Barriga, em Alagoas, onde os quilombos de Zumbi se localizaram; e, em 1986, o tombamento do Terreiro da Casa Branca, na Bahia, um dos mais antigos centros de candomblé baiano. Decorre disto, como coloca o referido autor, que essas ações, “[...] ainda em caráter experimental e não-sistemático, sedimentam no país a noção mais ampla de patrimônio cultural.”

É, portanto, somente na década de 1980 que a noção de patrimônio é ampliada por uma aproximação desta com as Ciências Sociais, momento em que essa noção passa a incorporar o conceito de cultura que se baseia, segundo Freire (2005, p. 13), “[...] na ideia de que manifestações coletivas – como as festas populares –, saberes e modos de expressão diferenciados, específicos de determinados grupos sociais, podem ser vistos como referências culturais”.

Com o fim da ditadura militar, alguns intelectuais e setores artísticos,

reivindicam ao novo governo democrático o reconhecimento da cultura e é, então, criado o Ministério da Cultura, sendo essa implantação do ministério realizada, como mostra Rubin (2007; p.107), no “[...] longo período de transição e construção da democracia (1985-1993), que compreende os governos José Sarney (1985-1989), Collor de Melo (1990-1992) e Itamar Franco (1992-1994)”, período este, onde “as ambiguidades serão todas”, visto que neste período de nove anos passaram dez ministros²².

De 1995 a 2002, no governo Fernando Henrique Cardoso, o mercado é concebido como o centro, substituindo o Estado em praticamente todas as áreas, inclusive na Cultura, havendo um estímulo à utilização das leis fiscais. Para exemplificar, Rubin (2007, p. 109) aponta “[...] a publicação mais famosa do Ministério naqueles longos oito anos será uma brochura intitulada *Cultura é um bom negócio* (Ministério da Cultura, 1995)”.

Desse modo, como mostra Rubin (2007, p. 110), tem-se que “[...] com exceção de algumas políticas setoriais, como a de bibliotecas e patrimônio (Projeto Monumenta) e a legislação acerca do patrimônio imaterial” este governo pouco [ou quase nada] colaborou para consolidação institucional deste Ministério.

Já o governo de Luiz Inácio Lula da Silva (2002-2010) priorizou dois temas, como aponta Rubim (2008, p. 194), na medida em que, em primeiro lugar, “[...] enfatizou continuamente o papel ativo do estado na formulação e implementação de políticas de cultura”; e a luta contra o autoritarismo e o elitismo, com a ampliação de cultura numa perspectiva “antropológica” de modo que esse deixa de se limitar à cultura culta (das elites) e abre “[...] suas fronteiras para outras modalidades de culturas: populares; afro-brasileiras; indígenas; de gênero; de orientação sexual; das periferias; da mídia audiovisual; das redes informáticas, etc.”.

No final do governo de Luiz Inácio Lula da Silva foi instituído também, através da Lei 12.343, de 2 de dezembro de 2010, o Plano Nacional de Cultura (PNC), que criou o Sistema Nacional de Informações e Indicadores Culturais (SNIIC), que passa a prever metas para a área da cultura a serem atingidas até 2020, voltadas para a proteção e promoção da diversidade cultural brasileira, que vêm sendo implementado no atual governo de Dilma Rousseff (2011-2014).

Neste sentido, merece destaque apontar os objetivos do PNC, os quais

²² Criado em 1985; desmantelado por Collor e transformado em Secretaria em 1990; e novamente recriado em 1993 por Itamar Franco.

visam, sobretudo,

[...] o fortalecimento institucional e definição de políticas públicas que assegurem o direito constitucional à cultura; a proteção e promoção do patrimônio e da diversidade étnica, artística e cultural; a ampliação do acesso à produção e fruição da cultura em todo o território; a inserção da cultura em modelos sustentáveis de desenvolvimento socioeconômico e o estabelecimento de um sistema público e participativo de gestão, acompanhamento e avaliação das políticas culturais (MINC, 2014, p. 1).

Destaca-se o excerto do discurso de posse de Gilberto Gil ao assumir o Ministério da Cultura por acreditar nesta prática: “[...] formular políticas públicas para a cultura é, também, produzir cultura” (GIL, 2003, p. 11).

6.3 A PATRIMONIALIZAÇÃO DAS RUÍNAS MISSIONEIRAS

No final do século XIX, vários foram os viajantes-pesquisadores que estiveram na região das missões para avaliar as oportunidades de desenvolvimento. As crônicas, registros de viagens, relatórios técnicos iam se contrapondo à historiografia oficial que, conforme Espírito Santo (1999), eram muitos os historiadores que defendiam erroneamente ser aquela região do noroeste do estado do Rio Grande do Sul, uma “terra de ninguém”, o que acreditamos fazer parte das ideias fundamentais de Pollak (1989), ao colocar a memória a partir das relações de poder, ou seja, considerar a história a partir do ponto de vista dominante, isto é, negando e mesmo excluindo a existência das minorias.

Contudo, apesar de trabalharem independentes, tanto Argentina como Brasil passam a pensar a região praticamente no mesmo período, com o fortalecimento de seu patrimônio cultural – as ruínas jesuítico-guaranis, com o intuito de, através de ação preservacionista, criar as políticas de identidade e pertencimento nacional. Como demonstra Williams (2012, p. 281), “[...] um *patrimônio cultural* delimita territórios nacionais no espaço e no tempo. Materializa memórias nacionais, canoniza tradições culturais e celebra heróis pátrios”. E ainda, através de “[...] ‘bens’ patrimoniais – tangíveis e intangíveis – desempenham um papel essencial nos processos culturais e políticos associados à construção do Estado”.

Assim, os bens patrimoniais justificam a criação, no Brasil, em 1937, do Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Sphan), que designa as Ruínas de São Miguel das Missões, como patrimônio histórico e artístico nacional em 1938,

e a *Comisión Nacional de Museos, Monumentos, y Lugares Históricos* (CNMMLH) da Argentina, fundada em 1938, conferindo designação similar às ruínas em San Ignacio Miní e Santa Maria La Mayor, dois anos depois, e, segundo Williams (2012, p. 287), “[...] a lógica das fronteiras nacionais ficou evidente nos formatos assumidos pela conservação das missões no Brasil e na Argentina”, e ainda, “[...] as Missões, que haviam se tornado monumentos, possibilitaram aos nacionalistas de todas as correntes ideológicas a habilidade de reivindicar as Missões como âncoras e limites do passado nacional”.

Após a restauração das ruínas nos dois países, San Ignacio e São Miguel, o movimento de visitantes foi baixo nas primeiras décadas, só modificando-se a partir dos anos de 1970/80, com a crise econômica deste período, momento em que se passou a pensar em alternativas de superação, criando-se um movimento de reconhecimento do passado reelaborado a partir dos interesses do presente.

Assim, usando as palavras de Williams (2012), foi desenvolvida uma cruzada regional do patrimônio com implicações econômicas, utilizando-se do turismo patrimonial como uma forma de promover o fluxo de pessoas para a região das Missões²³. Outras ações complementavam as intenções como aponta Williams (2012, p. 290),

Finalmente, as implicações culturais de um patrimônio regional eram consideráveis: uma distinta identidade *missioneira* tomou forma mais definida em toda a região, onde a política partidária regional, os livros escolares e os rituais locais passaram a exaltar uma mitologia das missões que tornou as ruínas um sinônimo do distrito das missões, um lugar especial e, ao mesmo tempo, elevou o irmão jesuíta Montoya, o guerreiro guarani Sepé Tiaraju e o caudilho uruguaio Andresito Guacurarí a heróis regionais.

No contexto da crise da década de 1970, as lideranças intelectuais e empresariais da região das Missões, descontentes com os rumos econômicos e culturais da região, negociam um arranjo identitário especial, levando em conta a história do passado jesuítico-guarani para embasar uma nova representação como forma de enfrentar as adversidades decorrentes da situação criada pela crise. Como assevera Pommer (2008, s.p.), cria-se uma identidade missioneira, no noroeste do

²³ Nesse sentido, em 1975, aponta Williams (2012, p. 289-290), “[...] as Secretarias de Turismo e Educação do estado do Rio Grande do Sul criaram uma comissão que objetivava transformar São Miguel em uma grande atração turística, apresentando um espetáculo de luz e som, dentre outras atrações”. Na mesma ocasião, “[...] o Banco Interamericano de Desenvolvimento ofereceu ajuda aos governos argentino, brasileiro e paraguaio para que desenvolvessem turismo na região das missões e de Iguazú”.

Rio Grande do Sul, de

[...] um tempo vivido por povos guaranis, cujas referências acabaram sendo apropriadas por descendentes de outros grupos étnicos que chegaram no final do século XIX bem como no século XX e cuja relação com os primeiros está apenas no lugar ocupado e na presentificação do passado.

Ainda complementa Pommer (2009, p. 64),

[...] dados os movimentos de restauração de monumentos e da elaboração de projetos visando o desenvolvimento econômico, os referenciais históricos da região têm sido repensados e retomados para a projeção e viabilização turística de toda a área.

Nesse sentido, surgem os Projetos Caminhos das Missões, “[...] um roteiro místico cultural-histórico de caminhadas através dos 7 Povos das Missões”; e Rota Missões, que objetivam “[...] trazer novas oportunidades para a região interligando os setores de turismo, agronegócio e artesanato, numa proposta única de desenvolvimento” (POMMER, 2008, p. 59).

No entanto, ao mesmo tempo em que há um embaralhamento das fronteiras provocado pela unificação dos mercados, pela ideia de “aldeia global”, das relações mundiais intensificadas, contraditoriamente os espaços sociais a partir da própria territorialidade cobram a sua relevância e fazem crescer os sentimentos de nacionalidade e de regionalidade, na medida em que para que possamos nos situar no mundo, precisamos partir de nosso espaço, de nosso próprio território. Isso ocorre, conforme Pommer (2008, p. 79), com

[...] a intensificação dos movimentos regionais, nas últimas décadas, se deve ao fato de que o processo de mundialização cultural, ao mesmo tempo em que buscou promover a desterritorialização cultural, também trouxe à tona questões relativas às tradições, às identidades e às necessidades de classificações regionais a partir da afirmação das diferenças entre os grupos sociais.

É com esta perspectiva de atrair investimentos e estimular o crescimento econômico que alguns municípios, e mesmo regiões, buscam elementos locais para a afirmação de sua identidade. Desta feita, na contracorrente do processo de massificação cultural imposta pela globalização dos mercados, o Brasil, a partir de diferentes identidades regionais, começa a produzir uma tradição identitária

inventada²⁴, que se firma no âmbito de diferentes culturas e tradições locais que, no caso da região das Missões no Rio Grande do Sul, culminam na criação daquilo que comumente denominamos na literatura especializada de “missioneirismo”.

Com este objetivo, foi produzido um tipo de missioneiro caracterizado com a identidade regional, o que Pommer (2009) diz ser perceptível em dois níveis de produção simbólica: os monumentos representativos do passado histórico reducional que compõem a paisagem missioneira original; e outros monumentos e elementos agregados intencionalmente, sobrepostos aos originais que articulam a memória local. Nesse sentido,

Os monumentos originais são as ruínas remanescentes da época reducional, a estatuária, eventuais instrumentos musicais, os documentos históricos preservados, que vão desde relatos administrativos até os doutrinários. Os novos monumentos aqui referidos são as placas de identificação localizadas nas estradas de acesso aos municípios da região, os seus pórticos de entrada, a arquitetura urbana, os museus, as casas de cultura, os brasões, os hinos e as bandeiras municipais; assim como as cruzes missioneiras encontradas nos trevos de acesso às sedes municipais. Também as identificações de casas de comércio e de prestação de serviços em geral; ações e produções de lideranças políticas e intelectuais da região, como feiras, seminários, simpósios, livros históricos, poesias, músicas, artesanato e projetos de desenvolvimento turístico, além dos próprios históricos de fundação e/ou criação de cada município, ou seja, todo e qualquer elemento que permita estabelecer a articulação do passado com o vivido do grupo (POMMER, 2009, p. 65).

Assim, a memória é considerada a partir de uma dimensão cultural e imaginária da sociedade, uma vez que as representações do passado são criadas e/ou recriadas e projetadas nesses espaços.

Por outro lado, vale lembrar que desde que Aloízio Magalhães esteve à frente das políticas culturais e que se engajou na indicação das Missões brasileiras a Patrimônio da Humanidade, uma vez que, como Williams esclarece (2012, p. 294), “[...] reconhecia que o ‘estado’ jesuíta transcendia as fronteiras políticas modernas. Ela situava o sistema das missões no contexto do fenômeno global do colonialismo”, e ainda, esse reconhecimento era plenamente justificado, uma vez que o Comitê do Patrimônio Mundial, por meio do Fundo do Patrimônio Mundial, como afirma Williams

²⁴ Nesse sentido, Hobsbawm; Ranger (1984, p. 9) explica “tradição inventada”, como “[...] um conjunto de práticas, normalmente reguladas por regras tácita ou abertamente aceitas; tais práticas, de natureza ritual ou simbólica, visam inculcar certos valores e normas de comportamento através da repetição, o que implica, automaticamente; uma continuidade em relação ao passado. Aliás, sempre que possível, tenta-se estabelecer continuidade com um passado histórico apropriado”.

(2012, p. 291), oferecia

[...] suporte financeiro emergencial para a estabilização e restauração de sítios em perigo. Sítios de patrimônios mundiais bem-cuidados eram habilitados a receber ajuda financeira maior, por meio de programas de desenvolvimento internacionais, de filantropia corporativa e da crescente indústria do turismo cultural.

Embora, Aluizio Magalhães tenha falecido repentinamente em meio a esse processo, o seu sucessor, junto com o governo do Rio Grande do Sul, e apoio total da UNESCO, levou adiante a sua intenção de alcançar o status de Patrimônio da Humanidade para as Missões. Enquanto a candidatura a patrimônio mundial ganhava força no Rio Grande do Sul, e o processo tramitava na Unesco, os ministros da Cultura da Argentina, Brasil e Paraguai se encontraram para discutir, conforme Williams (2012, p. 292), “[...] a possível coordenação de estratégias preservacionistas em toda a região das missões, incluindo a candidatura a patrimônio mundial abrangendo os sítios localizados nas nações constituintes”.

Assim, de acordo com Williams (2012, p. 294), “[...] a solicitação brasileira por São Miguel foi a primeira a ser aprovada no final de 1983”, e no ano seguinte, “[...] a solicitação Argentina para incluir San Ignacio Miní, Santa Ana, Loreto e Santa Maria La Mayor na Lista do Patrimônio da Humanidade que foi aprovada”. Devemos lembrar que, para solucionar problemas estruturalmente comuns da América Latina e seus diferenciados desdobramentos, criou-se através do Tratado de Assunção de 1991 o Mercado Comum do Sul (MERCOSUL) que inicialmente, segundo Pippi (2005, p. 7) visava a coordenar

[...] ações conjuntas na área econômica, sua plena viabilização pressupõe o desafio da integração cultural, o que, por sua vez, tem gerado uma série de considerações em torno de temas históricos, identitários, patrimoniais e preservacionistas, comuns a formação nas nações componentes,

Nesse sentido, essa aliança comercial estabelecida entre Argentina, Brasil, Paraguai, e posteriormente o Uruguai, objetivava dinamizar a economia regional, movimentando entre si mercadorias, pessoas, força de trabalho e capitais, o que culminou a partir de 1996 na criação do Projeto Misiones Mercosul Cultural, incluindo o Circuito Turístico Internacional das Missões Jesuítico-Guaranis, que Williams (2012, p. 298) justifica como,

Falando diretamente às aspirações de um bloco cultural integrado, a região das missões tinha uma história compartilhada, principalmente, durante as épocas jesuíticas e de independência; a região era o lar de um grupo étnico – os falantes de guarani – que transcendia fronteiras nacionais; e, finalmente, a região gozava da honra singular de abrigar o primeiro patrimônio da humanidade transnacional. As Missões ofereciam um modelo já pronto de integração cultural que transcendia as fronteiras dos Estados-nação.

Por sua vez, a UNESCO foi solidária aos aspectos multilaterais do Mercosul Cultural, bem como os ministros da Cultura dos respectivos países, como os recursos econômicos e humanos foram favoráveis à preservação desse valioso legado, permitindo ações políticas que fortaleciam a integração sub-regional no que diz respeito à dimensão cultural. Algo que vem a evidenciar os múltiplos “lugares de memória”, decorrentes do período de cerca de 150 anos – dos séculos XVII e XVIII – que resultou na implantação, desenvolvimento e decadência das Missões realizadas pela Companhia de Jesus com o povo Guarani.

É o momento então, de nos ocuparmos da noção de patrimônio em si, do Inventário Nacional de Referências Culturais e do modo como à luz da relação que se estabelece entre os primeiros são percebidas, e como se deu o processo de registro das Ruínas de São Miguel no final do ano de 2014.

7 A NOÇÃO DE PATRIMÔNIO EM SI, O INRC E AS RUÍNAS DE SÃO MIGUEL

7.1 A NOÇÃO DE PATRIMÔNIO EM SI

Pensar e discutir o significado daquilo que hoje a ciência moderna, em específico, e os meios acadêmicos em geral compreendem como patrimônio não é uma tarefa fácil, e envolve uma gama de sentidos e interpretações acerca de seu uso. Como mostram Gondim; Meirelles (2014, p. 316), “[...] enquanto categoria substantiva, patrimônio se refere a algo que pertence a alguém, que envolve propriedade ou mesmo um espólio”. Assim, “[...] não nos interessa aqui o sentido *strictu* deste, mas o modo como este cognato assume diversos matizes e sentidos a partir de como é adjetivado”.

Quando adjetivamos algo, denotamos ao substantivo certa qualidade ou característica que o torna incomum e, na maioria das vezes, fazemos esse uso para denotar uma natureza ou sentido outro que traz consigo certa análise valorativa ligada a uma interpretação subjetiva que reconstrói o próprio sentido e significado daquele que foi substantivado. É o caso, por exemplo, de quando nos referimos aos bens de natureza imaterial na medida em que a adjetivação do termo retira dele a sua propriedade econômica em si e lhe impinge um valor que escapa ao regramento do mercado e lhe coloca em outro circuito de circulação (ZELIZER, 1985, 1992, 2005) no qual, esse bem pode, ou não, assumir valor maior, em função de sua tangibilidade (MEIRELLES; PEDDE, 2014). Sendo assim, parte-se do pressuposto de que o conceito de patrimônio é, em si, um conceito polissêmico.

Contudo, para se pensar o modo como esses sentidos e adjetivações são e/ou foram construídos ao longo dos anos é preciso levar em consideração os contextos históricos de como o “patrimônio cultural brasileiro” ligados à preservação e registro de bens de natureza material e imaterial foi conduzido pelas políticas públicas e, ainda, a maneira como o conceito – patrimônio – foi sendo construído no interior de diversas políticas, assumindo interpretações e sentidos diversos, algo que se faz presente em grande parte dos documentos e materiais disponibilizados pelo IPHAN na atualidade (GONDIM; MEIRELLES, 2014).

Sentidos e significados que, como afirmam Gondim; Meirelles (2014, p. 317), “[...] se fazem presentes também nos processos de inventário e registro de referências culturais feitos pelo IPHAN e/ou por agentes e/ou órgãos a ele ligados”,

como é o caso, “do Inventário Nacional de Referências Culturais (INRC) *Comunidade Mbyá Guarani*”.

As primeiras políticas públicas de patrimônio no Brasil visavam descrever a formação da nação e de uma identidade cultural brasileira, que ficaram restritas às expressões de apenas algumas referências culturais de origem europeia, predominantemente a portuguesa. E ainda que a função do patrimônio estava restrita à proteção física do bem. Ora, neste caso, perdia-se de vista o significado simbólico do patrimônio, como Fonseca (2009, p. 59) justifica,

Para que essa função se cumpra, é necessário que a ação de “proteger” seja precedida pelas ações de “identificar” e “documentar” – bases para a seleção do que deve ser protegido -, seguida pelas ações de “promover” e “difundir”, que viabilizam a reapropriação simbólica e, em alguns casos, econômica e funcional dos bens preservados.

Contudo, para que diferentes grupos sociais tenham representatividade e possam se reconhecer nele, ou seja, em determinado bem de natureza material ou imaterial, faz-se necessário que a noção de patrimônio em si leve em conta a diversidade social e cultural do país, o que já havia sido previsto por Mário de Andrade na década de 1930 e por Aloísio Magalhães nas décadas de 1970/80 que, posteriormente, influenciaram a Constituição de 1988 com uma nova abordagem para o patrimônio nacional, que incluía os bens de natureza material e imaterial, que segundo Sant’Anna (2009, p. 59), nos remete a bens “[...] portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira”. Algo que, após 12 anos da promulgação da Constituição, foi operacionalizado com a promulgação do Decreto 3.551/2000.

Neste Decreto cria-se o registro, análogo ao tombamento, porém como esclarece Sant’Anna (2009, p. 55) “[...] não é um instrumento de tutela e acautelamento”, mas acima de tudo, “[...] um recurso de reconhecimento e valorização do patrimônio imaterial”, ou seja,

O registro corresponde à identificação e à produção de conhecimento sobre o bem cultural de natureza imaterial e equivale a documentar, pelos meios técnicos mais adequados, o passado e o presente dessas manifestações, em suas diferentes versões, tornando tais informações amplamente acessíveis ao público. O objetivo é manter o registro da memória desses bens culturais e de sua trajetória no tempo, porque só assim se pode “preservá-los” (SANT’ANNA, 2009, p. 55).

Como se percebe aqui, o procedimento adotado para o Registro de um bem imaterial difere daquele observado para outro bem de natureza material, por ser fundamentado em conceitos de permanência e autenticidade, tendo como instrumentos a intervenção, restauração e conservação enquanto que, no que se refere aos bens culturais de natureza imaterial, a sua manutenção se dá pela constante atualização.

Isto porque os bens de natureza imaterial são bens processuais que envolvem determinados saberes, celebrações, formas de expressão e lugares, que um grupo atribui um sentido especial e a este dá tangibilidade (MEIRELLES; PEDDE, 2014). E, desta forma, são agregadas ao patrimônio, as referências culturais e as manifestações sociais.

Já o Registro, como esclarece Castro; Fonseca (2008), nada mais é do que o seu reconhecimento efetivo por parte do Estado e de seus representantes legais, no caso o IPHAN, de que um determinado bem ou prática cultural representa um dado grupo, um dado modo de vida, um determinado modo de saber fazer, etc., sendo também a expressão de sua diversidade, reconhecida e inventariada. Neste sentido, tem-se que a ideia de patrimônio cultural imaterial relaciona-se, especificamente, a saberes, ofícios, festas, rituais, expressões artísticas e lúdicas que se integram à vida de diferentes grupos sociais e são uma referência que constitui sua própria identidade *per si*, para si e para os outros.

Assim, a legitimidade de um bem patrimonial imaterial é auferida pelo IPHAN com o seu Registro que é conferido por meio do Inventário Nacional de Referências Culturais (INRC), que é a metodologia utilizada, foi criada pelo IPHAN na busca de colocar em destaque, segundo Castro (2008, p. 19), “[...] a sua relevância para a memória, a identidade e a formação da sociedade brasileira”. Ressalte-se que o Registro constitui-se em algo que, num dado tempo, atribui valor e tangibilidade a determinada referência que faz parte de determinada prática cultural que, no momento de sua realização, é tida como representativa de um dado momento histórico e/ou de uma época. Assim sendo, é natural que o IPHAN a cada 10 (dez) anos faça uma reavaliação, na medida em que essas diferentes culturas não se encontram isoladas no tempo e no espaço, mas permanentemente em contato e em processo de fricção interétnica, como apontou Farias (2006).

Desta feita, tem-se então que o INRC foi desenvolvido para identificar e levantar a diversidade cultural brasileira de natureza imaterial e consiste num

procedimento de investigação e documentação do bem imaterial que objetiva a salvaguarda dos elementos culturais do povo brasileiro, sendo sua realização e acompanhamento uma responsabilidade do Governo Federal, que permite, segundo o IPHAN (2010, p. 20), “[...] uma adequada compreensão dos processos de formação histórica, produção, reprodução e transmissão que caracterizam esse bem, assim como das condições, dos problemas e dos desafios para sua continuidade”.

7.2 O INRC: O QUE É, PARA QUE SERVE E SOBRE SEU CONTEÚDO

Por mais de sessenta anos, o IPHAN na condução da História do Patrimônio Cultural no Brasil tombou monumentos de “pedra e cal”, bem como, durante todo esse tempo, fortaleceu uma ideia conservadora e elitista acerca dos critérios adotados para o tombamento, os quais terminaram por privilegiar bens que se referem aos grupos sociais de tradição europeia.

No entanto, com o Inventário Nacional de Referências Culturais (INRC), a partir de 2000, esse quadro começa a mudar. E não mais somente aqueles bens identificados com as classes dominantes são inventariados, registrados e tombados, de modo que começa a modificar a ideia do patrimônio cultural de uma sociedade como aquele que está ligado exclusivamente a grupos majoritários, e se passa a privilegiar também aqueles relacionados à história e à memória de grupos étnicos, políticos e religiosos minoritários e não hegemônicos como, por exemplo, aqueles relacionados às artes de fazer e ao saber-fazer de populações ribeirinhas, dos negros, dos índios, etc.; os quais passam a ser tidos e avaliados a partir da ótica da diversidade, com vistas a se incorporar aquilo que é, também, a expressão última dessa diversidade, e que se faz presente em diferentes matrizes culturais não hegemônicas que “fazem do Brasil, Brasil” como quer DaMatta (1986).

Ressalte-se que essa conduta certamente contribuiu para a preservação de edificações e obras de arte monumentais, pois relacionava a noção de conservação à ideia de imutabilidade e centrava seu olhar muito mais no objeto e quase nada nos sentidos que lhes eram atribuídos ao longo do tempo, como demonstram Meirelles e Pedde (2014), ou seja, do modo como esses lugares e espaços de memória, como quer Nora (1993), são semantizados e ressemantizados ao longo do tempo.

Por outro lado, alguns autores entendem que o bem material ou tangível

carrega em si sua imaterialidade ou intangibilidade, em outras palavras, o seu significado simbólico, como ressalta Chagas (2009, p. 98-99) “[...] que na preservação dos denominados ‘bens culturais tangíveis’ busca e assenta sua justificativa não na materialidade dos objetos, e sim nos saberes, nas técnicas, nos valores, nas funções e nos significados que representam e ocupam na vida social”, ou seja, “[...] é possível sustentar que aquilo que se quer preservar como patrimônio cultural não são os objetos, mas seus sentidos e significados”, isto é, “[...] aquilo que confere sentido ao bem tangível é intangível”.

Com a adoção da prática do Inventário e Registro, a concepção antropológica de cultura passou a dar voz e existência a determinadas práticas culturais minoritárias, como registram Gonçalves (2009), Sant’Anna (2009), Fonseca (2000), Abreu (2009) e Chagas (2009). Práticas essas que possuem assento em diferentes lugares e se mostram expressas em muitas festas e espetáculos, informando, inclusive, como, quando, e em que momento determinados alimentos podem e devem ser consumidos. Onde a ênfase está muito mais nas relações sociais, ou mesmo nas relações simbólicas que ali são tecidas, reiteradas, reificadas e/ou construídas, do que nos objetos e nas técnicas a estas correlatas.

O Inventário Nacional de Referências Culturais (INRC) é a metodologia que permite ao IPHAN avaliar a real importância de um determinado bem e/ou referência cultural para que, posteriormente, possa ser feito, ou não o seu Registro, e, daí para diante, incluí-lo no Plano Nacional de Patrimônio Imaterial (PNPI) onde, efetivamente, serão pensadas e implementadas as políticas de preservação e salvaguarda devidas.

O INRC vai, assim, além da dicotomia entre patrimônio material e imaterial Chagas (2009) e, como aponta e Sant’Anna (2009, p. 56), toma-os “[...] como faces de uma mesma moeda: a do patrimônio cultural”. Nesse sentido, o Inventário segue o estabelecido no Decreto 3.551/2000, assim como o Registro do patrimônio imaterial, que serão inscritos conforme explicitado no documento (IPHAN, 2012), em livros denominados, respectivamente, *Livro de registro dos saberes* (para registro do conhecimento e modos de fazer enraizados no cotidiano das comunidades); *Livro das celebrações* (para as festas, os rituais e os folguedos, que marcam a vivência coletiva do trabalho, da religiosidade, do entretenimento e de outras práticas da vida social); *Livro das formas de expressão* (para a inscrição de manifestações literárias, musicais, plásticas, cênicas e lúdicas); e *Livro dos lugares* (destinado à inscrição de

espaços como mercados, feiras, praças e santuários, onde se concentram e reproduzem práticas culturais coletivas), no caso do referido estudo, a *Tava* teve seu Registro no dia 4 de dezembro de 2014, portanto, inscrito no *Livro dos lugares*.

Sendo assim, enquanto método, o INRC prevê três níveis sucessivos de abordagem, detalhados por Sant'Anna (2009, p.57), quais sejam:

No levantamento preliminar, são realizadas pesquisas em fontes secundárias e em documentação oficiais, entrevistas com a população e contatos com instituições, propiciando um mapeamento geral dos bens existentes num determinado sítio e a seleção dos que serão identificados. Na fase de identificação e documentação, são aplicados os formulários do inventário que descrevem e tipificam os bens selecionados; mapeiam as relações entre os itens identificados e outros bens e práticas relevantes; identificam-se portanto, os aspectos básicos dos processos de configuração da manifestação, seus executantes, seus mestres, seus aprendizes e seu público, assim como suas condições materiais de produção (matérias-primas, acesso a estas, recursos financeiros envolvidos, comercialização, distribuição etc.). A etapa inclui ainda uma documentação, por meio de registro audiovisual mínimo, ficando seu detalhamento e sua complementação como atividade especializada a ser realizada na fase final de registro. O estágio seguinte, o registro propriamente dito, corresponde a um trabalho técnico, mais aprofundado, de natureza eminentemente etnográfica, que poderá ou não ser empreendido com vistas à inscrição do bem num dos Livros criados pelo Decreto 3.551/2000. Tais registros também devem ser periodicamente atualizados, para o acompanhamento da evolução e das transformações sofridas pelo bem.

Após este detalhamento, fica evidente quais são os principais problemas que colocam em risco a continuidade da existência desses bens, como também a sua forma de produção, circulação e valorização, para que possam contribuir na melhoria de vida das pessoas que com eles se identificam. Ao que Santos (2013, p. 2) assevera ser essas “[...] três etapas de trabalho que fazem parte de um mesmo processo de produção de conhecimento”, sendo considerado completo o Inventário “[...] quando o processo de elaboração de coletas de dados, articulação da base social e produção de conhecimento contemplam as fases supracitadas. Isso vale para todos os inventários, quer sejam de enfoques temáticos ou territoriais”.

Arelado ao Registro do bem como Patrimônio Cultural do Brasil, faz-se necessário um conjunto de recomendações e ações para a salvaguarda deste patrimônio, ou seja, quais as condutas a serem feitas para que o bem cultural seja preservado, isto é, um planejamento estratégico com ações de curto, médio e longo prazo a serem executadas de modo compartilhado, com o Estado, a sociedade e os produtores destas manifestações.

Dessa forma, como afirma o IPHAN (2012, p. 29), “[...] o plano de salvaguarda

indica de que forma o Estado e a sociedade agirão, a partir daquele momento, para preservar as condições que permitem a continuidade da manifestação cultural registrada”, e ainda, a importância do comprometimento conjunto das instituições envolvidas com a execução das ações acordadas, bem como “[...] a participação dos grupos e segmentos produtores do bem cultural em todas as etapas de formulação do plano e de realização das ações previstas”. Sendo a política de salvaguarda, portanto, um importante pilar da política do patrimônio imaterial, como afirma Santos (2013, p. 2), estando ela, portanto, “[...] focada na criação de sustentabilidade, produção, reprodução e transmissão dos bens culturais imateriais registrados”.

7.3 AS RUÍNAS DE SÃO MIGUEL E A SUA TANGIBILIDADE

7.3.1. Sua assunção e tangibilidade antes do INRC

Para um melhor entendimento do papel dos *Mbyá-Guarani* no processo de patrimonialização da *Tava Miri*²⁵ (as ruínas remanescentes de São Miguel das Missões), através da inscrição no Livro de Registro de Lugares, como lugar de referência do povo *Guarani*, que se localiza no Sítio de São Miguel das Missões (RS), e da solicitação feita por eles ao Ministério da Cultura/IPHAN, em setembro de 2007, para o reconhecimento por meio do Registro de Bens de Natureza Imaterial da *Tava Miri*, como uma referência cultural de seu povo, portanto, faz-se necessário uma pequena digressão do processo histórico dos *Guarani*.

Como afirma Santos (1991), os *guarani-missioneiros* tiveram um papel importante, que vai além da defesa das fronteiras na medida em que auxiliaram na construção e manutenção de obras públicas, tais como fortificações, castelos, pontes, igrejas, assim como, também, colaboraram com a formação e construção dos aldeamentos das reduções. No caso de São Miguel Arcanjo, Leal (1984) descreve que o padre arquiteto Gian Battista Primoli, após um período de convivência com os nativos, ensinou-os a confiar no potencial de suas habilidades manuais. Ao que Baptista (2011, p. 3) complementa, “[...] elas foram erguidas a partir de esforços coletivos oriundos da organização de trabalho dos povos indígenas”. Sendo que, “[...] a igreja de São Miguel não foi construída por Primoli, o

²⁵ Questão essa que retomaremos mais adiante, no item 7.3.3.2, quando ocorre a aprovação do Registro da *Tava* pelo Ministério da Cultura.

arquiteto, mas por mais de dez mil indígenas ao longo de dez anos”.

Depois do período jesuítico (1626-1768), vários foram os viajantes que deixaram registros iconográficos, relatórios, depoimentos sobre a situação das Missões Jesuítico-Guarani do Rio Grande do Sul, entre eles: Auguste de Saint Hilaire – 1820/21, Aimé Bonpland – 1831, Arsène Isabelle – 1833/34, Alfred Demersay – 1846, Martin de Moussy – 1856, Robert Ave-Lallemant – 1858 e Hemetério José Velloso da Silveira no final do mesmo século.

Nesse sentido, consta no relatório de viagem do botânico francês Auguste Saint-Hilaire, por ocasião de sua vinda ao Rio Grande do Sul (1820/21), que o governador João de Deus tencionou fazer reparos nas edificações, tendo para isso reunido material e recursos financeiros, porém o seu sucessor não levou adiante o projeto, tornando inútil todo o seu esforço, ao que Saint-Hilaire (2002, p. 373-374) fez a seguinte observação:

[...] São Miguel, a mais bem administrada de todas as aldeias que visitei até agora. [...] S. Miguel é a primeira aldeia onde vejo realizar algumas reparações. Se desde o início tivessem cuidado disso, sempre que fosse necessário, em todas elas, as aldeias não estariam em quase total destruição, mas numa região onde não são reparados os próprios edifícios públicos não se pode esperar que os administradores, cujo principal interesse é o lucro, se dessem ao trabalho de mandar fazer reparos nas edificações que não lhes pertencem, e de que se importam bem pouco. Nas aldeias percorridas até agora, as ripas foram substituídas por bambus, unidos uns aos outros, e atados com cipós. Nenhuma falha se observa nos madeiramentos.

A primeira providência oficial com relação aos sítios históricos missioneiros ocorreu através do Regulamento de Terras do Governo do Estado do Rio Grande do Sul, em 1922, através do Decreto nº. 3004, de 19 de agosto de 1922, institucionalizando a categoria dos *lugares históricos*. E, ainda, se pensarmos *patrimônio* como uma nomenclatura oficial que diz respeito à atribuição de valor a um bem pela sociedade, tem-se então as Ruínas de São Miguel como o primeiro *patrimônio histórico* oficial reconhecido no Estado do Rio Grande do Sul e, a partir de 1922, teve autorização do seu presidente, Antônio Augusto Borges de Medeiros, através da Diretoria de Terras da Secretaria do Estado e Obras Públicas, para a execução de obras de estabilização que assegurassem a sua integridade. Essa ação se justificava pela ameaça da completa destruição dos remanescentes de São Miguel Arcanjo, pela ação do tempo, da natureza e dos homens que, via de regra, retiravam pedras das paredes danificadas.

Segundo Meira (2007), com o Regulamento de Terras do Rio Grande do Sul de 1922, as ruínas de São Miguel Arcanjo ficaram definidas como sendo de domínio público e, portanto, sua conservação ficou reservada ao Estado, uma vez que se caracterizava por ser um lugar notabilizado por fatos relevantes da evolução histórica do Estado Rio Grande do Sul. O curioso do Regulamento é que não fala em *monumento* e sim em *lugar*, expressão que no final do século XX adquire novo significado, especialmente no que diz respeito à identidade e pertencimento²⁶. Sendo assim, este decreto aponta o sítio arqueológico de São Miguel das Missões, que, na ocasião, encontrava-se em situação de abandono e decadência como confirma Pommer (2009), sendo a primeira preocupação do poder público estadual indicando os “Lugares Históricos”.

Após a criação do SPHAN e da visita do arquiteto Lúcio Costa a várias localidades da região missioneira, tendo este percorrido os “povos” de São Miguel, Santo Ângelo, São João Batista, São Lourenço, São Luís e São Nicolau, no qual resultou um relatório em que apontava a concentração de todo o legado missioneiro para São Miguel Arcanjo, pelo melhor estado de seus remanescentes e, ainda, por ser este o único que apresentava interesse arquitetônico. Neste relatório, ainda foi sugerido o tombamento das Ruínas de São Miguel Arcanjo como Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, o que foi efetivado em 1938. Foi também sugestão de Lúcio Costa a criação de um museu para guardar e expor as imagens e peças esculpidas produzidas no período das reduções pelos padres e índios, que se encontravam espalhadas por diversos locais da região. E, principalmente, deixar este acervo no estado do Rio Grande do Sul, ao invés de transportar para outro museu nacional, uma vez que as peças tinham grande significado histórico e permitiriam ao visitante fazer a reconstrução do imaginário da vida daqueles povos nas reduções, ou seja, um referencial importante para a articulação da memória coletiva (CARRILHO, 2007).

Golin enfatiza (2014, p. 26) os motivos da patrimonialização dos remanescentes de São Miguel, pela importância histórica que teve para a formação das fronteiras no período colonial, como se segue,

O tombamento do povo de São Miguel não foi por acaso. Em sua área urbana viviam 1.368 famílias, o que equivalia a 6.888 pessoas, conforme

²⁶ Conceitos que não nos ocuparemos aqui, mas em estudos posteriores a essa dissertação.

censo da época. Em seu extremo fronteiroço encontrava-se a estância de Santa Tecla, centro de criação de enormes rebanhos e guarnição militar da fronteira sul das Missões.

Apesar das Ruínas de São Miguel ter um importante valor histórico, o fato de ter sido levado em consideração apenas o valor artístico, se deve a alguns fatores apontados por Fonseca (1997, p. 127), em primeiro lugar, “[...] a constituição do patrimônio no Brasil foi realizada a partir de uma perspectiva predominantemente estética. [...] Não havia então, por parte do SPHAN, uma preocupação em incorporar os avanços da historiografia nacional e internacional”. Em segundo lugar, “[...] que o rigor nas inscrições não era uma preocupação importante nas primeiras décadas [...] O principal objetivo era o de assegurar a proteção dos bens pelo ato jurídico do tombamento”. Em terceiro lugar, “[...] alguns dados levam a supor que a decisão sobre as inscrições muitas vezes era tomada por quem propunha os tombamentos, ou pelos autores dos inventários, obedecendo a seus critérios pessoais”. Por fim, Fonseca (1997, p. 233) afirma que, “[...] o valor histórico era, naquele período, claramente considerado como um valor ‘de segunda classe’” e por esta razão, por muitos anos, “[...] não houve no SPHAN preocupação em recrutar historiadores nem em desenvolver critérios próprios e mais elaborados de avaliação do valor histórico dos bens que se propunham para tombamento”.

Ainda sobre o valor artístico observado nas primeiras décadas pelo SPHAN, a noção de excepcionalidade leva em consideração seus aspectos formais, quais sejam, no uso dos materiais, do apuro da execução e no seu estado de conservação, como as Ruínas de São Miguel Arcanjo.

Ao que complementa Pereira (2013, p. 49),

[...] prevaleceu no período inicial de proteção patrimonial a imagem do Brasil como um Estado Nação moderno vinculado ao passado colonial, o que conferia centralidade aos bens móveis e imóveis, aos monumentos históricos e às manifestações arquiteturais remanescentes que advinham do período embrionário da colonização ibérica no país. No caso pioneiro de tombamento no Livro de Belas Artes, em 1938, das Missões Jesuíticas Guarani, reconhecia-se, assim, a acuidade da experiência artístico cultural, egressa da relação instituída entre a ordem religiosa ocidental e os Guarani originários por um século e meio, e que produziu como um de seus efeitos marcantes uma significativa arquitetura de cunho religioso na América do Sul, em particular na região Platina.

O que vem fundamentar o pensamento de Nora (1993, p. 12-13) ao ressaltar que os lugares de memória são, antes de tudo, restos.

Museus, arquivos, cemitérios, [...] tratados, monumentos, são os marcos testemunhais de uma outra era, das ilusões de eternidade. Daí o aspecto nostálgico destes empreendimentos. [...] São os rituais de uma sociedade sem ritual; sacralizações passageiras numa sociedade que dessacraliza; fidelidades particulares de uma sociedade que aplaina os particularismos; diferenciações efetivas numa sociedade que nivela por princípio; sinais de reconhecimento e pertencimento de grupo numa sociedade que só tende a reconhecer indivíduos iguais e idênticos.

Foi só na década de 1960, de acordo com Fonseca (1997), que a prioridade das inscrições para o SPHAN transferiu-se para o Livro Histórico. Assim, além da conservação das Ruínas de São Miguel Arcanjo, passaram a abranger os cuidados com a preservação os demais remanescentes, São João Batista, São Nicolau e São Lourenço, sendo estes últimos tombados somente no Livro Histórico. Isto porque a equipe de responsáveis pelos estudos missioneiros foi ampliada por historiadores, arqueólogos, e outros, tendo, a partir dos anos de 1970, outro referencial para a pesquisa das antigas reduções, pois no período da “pedra e cal” a maioria dos técnicos responsáveis pelo inventário e tombamento era formada por engenheiros e arquitetos, tendo como foco principalmente as edificações e a parte artística, o que levou os remanescentes de São Miguel ao tombo apenas no Livro de Belas Artes.

Tem-se que, até o momento em que foi pleiteado o reconhecimento das Ruínas de São Miguel como patrimônio mundial em 1983 pela UNESCO, vários beneficiamentos foram feitos. E, em consequência disso, os remanescentes de São Miguel foram elevados a Patrimônio Cultural da Humanidade, por ser o mais completo entre as trinta reduções das missões jesuíticas na América e, ainda, tidas como o testemunho de uma experiência social, política e econômica de um período da História.

Cabe lembrar aqui que a UNESCO participa apoiando com ações de proteção, pesquisa e divulgação, no aporte de recursos técnicos e financeiros do Fundo do Patrimônio Mundial passando-se, então, a ter uma abordagem científica no que diz respeito às obras de intervenção naquilo que é tido/reconhecido como patrimônio missioneiro.

Contudo, quando falamos em patrimônio, tal noção não se reduz simplesmente a sua dimensão material ou filosófica. Mas que, também, essa se assenta em certo conjunto de representações simbólicas que fazem parte daqueles que o reconhecem como tal, seja como forma de reconhecimento de si próprios, de sua cultura, tradição e ancestralidade, como no caso dos *Mbyá-Guarani*, seja pela

negação deste e pela constituição de certos elementos diacríticos em relação a ele.

Nesse sentido, seja por positivação ou negação, como bem querem Meirelles; Pedde (2014), a noção de patrimônio serve de assento para a produção de certas identidades e modos de estar no mundo, na medida em que é por sua visibilidade e/ou o modo como este é colocado em evidência, que diferentes lugares, memórias e tradições ganham tangibilidade, como asseveram os antropólogos,

[...] o mundo é aquilo que valoramos e desvaloramos em termos do que comumente denominamos de patrimônio cultural e/ou bens culturais é o resultado dessas conexões, dessas vivências e experiências individuais e que, num determinado tempo e espaço são dotados de sentido. E, é no sentido de pensar essas duas noções – a de patrimônio e bem cultural – em termos de sua tangibilidade que desenvolvemos nosso argumento. Nossa tese reside, sobretudo, no fato de que quanto maior a tangibilidade concreta que determinado “bem” assume, maior a sua valoração e reconhecimento no interior de diferentes mercados e circuitos (MEIRELLES; PEDDE, 2014, p. 3).

Essa ampliação da dinâmica de preservação do patrimônio de bens de natureza processual contribuiu para o reconhecimento e valorização dos conhecimentos, formas de expressão dos universos culturais das sociedades indígenas, ao que Levinho (2009, p. 17) acrescenta,

[...] significou também um avanço ao mudar o eixo dessas relações, resgatando do passado as culturas indígenas existentes no Brasil e inscrevendo-as no presente, em sua diversidade e especificidade, como partícipes iguais do patrimônio cultural nacional.

No caso dos *Mbyá-Guarani* que habitam a região de São Miguel, quando retomam histórias e lugares do passado como, por exemplo, as Ruínas, e as transformam em um lugar sagrado que em sua cosmogonia assume existência, como escreve Moraes (2010), mais do que o aspecto material das Ruínas, estamos falando de algo que não possui representação material e se constitui para esse grupo como um bem de natureza imaterial.

Neste sentido, como apontam Catafesto de Souza; Morinico (2009, p.308) a questão indígena reaparece das cinzas a partir de 1970, “[...] quando famílias mbyá-guaranis passaram a frequentar esse lugar de maneira mais visível, tornando sua existência cada vez mais evidente aos olhos dos não-indígenas”, tanto para os que moram na cidade, como aos técnicos ligados ao IPHAN que administram o sítio arqueológico, como aos visitantes do Museu das Missões na cidade de São Miguel.

Contudo, isso não foi algo tão tranquilo assim e envolveu, muitas vezes, manifestações contrárias à presença *Mbyá* na cidade de São Miguel entre os períodos de 1970 e 1990, como relatados por Catafesto de Souza; Morinico (2009, p. 309) quando estes colocam que “[...] na época em que vigorava a intervenção tutelar feita pelo indigenismo federal, diversas famílias mbyá da região foram arbitrariamente removidas para o interior de terras indígenas. [...] localizadas mais ao norte”. Assim, em várias ocasiões, os *Mbyá* necessitaram abandonar o lugar para escapar de ameaças físicas e/ou por intimidação, ou ainda, eram impedidos de permanecer no local.

7.3.2 Sua assunção e tangibilidade depois do INRC

Considerando que, como demonstram Catafesto de Souza; Morinico (2009, p. 310-311),

Desde a década de 1990, a UNESCO busca responder à demanda de certos países que reivindicam a integração de diretrizes voltadas ao reconhecimento e valorização dos seus bens culturais compreendidos enquanto parte do Patrimônio Imaterial da Humanidade. No Brasil, essa preocupação está presente no projeto de Mário de Andrade que resultou na criação do IPHAN, em 1937.

E que a hostilidade à presença dos *Mbyá-Guarani* na cidade de São Miguel Arcanjo baseava-se na acusação de que eles eram impostores, uma vez que eram considerados como “índios paraguaios”, tem-se que o INRC Comunidade *Mbyá-Guarani* serve justamente como uma forma de resolver essa celeuma no sentido de conferir o reconhecimento ou não das Ruínas como um lugar de memória da cultura *Guarani*.

Nesse sentido, o INRC Comunidade *Mbyá-Guarani* em São Miguel Arcanjo marcou um longo período de interação entre os *Mbyá* e o Estado brasileiro em suas ações relativas a estes povos indígenas e que os mesmos, conforme o IPHAN (2006, p. 8), “[...] vislumbraram repercussão internacional dos resultados possíveis trazidos pela discussão estimulada durante a aplicação do INRC”.

Apesar de se mostrarem contrariados em se sentirem objeto de pesquisa, como tantos outros projetos já propostos e, por isso, relutantes em aceitar a participação no INRC, os *Mbyá-Guarani* ao vislumbrarem ganhos étnicos como nos

afirma o IPHAN (2006), Moraes (2010, p. 34), “[...] como foi o caso da casa de passagem e da continuidade com a comercialização do artesanato no interior do sítio, que esteve ameaçada em algumas oportunidades”. Outro ponto também de resistência apontado no relatório do INRC *Comunidade Mbyá-Guarani*, IPHAN (2006, p. 3), “[...] apenas depois que abandonamos o vício da entrevista formal, foi que os informantes *Mbyá* ficaram tranquilos para falarem mais aberta e espontaneamente de suas referências culturais”, ou seja, eles não se adaptaram a entrevistas formais em questionários “[...] durante horas a fio, ficando sentados e com seus corpos inertes”.

Outro ponto relevante do inventário é no tocante a percepção dos *Mbyá* com relação aos habitantes da cidade e com os turistas, que passaram a olhá-los e tratá-los de forma diferente, após dar início ao Inventário em que todos os viam com a equipe inventariante. Como afirma o IPHAN (2006, p. 3), daí por diante, “[...] gerou uma maior visibilidade e respeito deles junto ao não-indígenas da região e reforçou sua ligação com o Patrimônio Histórico e Artístico das Missões Jesuítico-Guarani”.

Desta feita, ao limitar o espaço geográfico de abrangência do sítio do Inventário *Mbyá-Guarani* de São Miguel, logo na fase do Levantamento Preliminar, foi verificado ser impossível, ficar restrito apenas aos *Mbyá* do município de São Miguel, uma vez que a mobilidade é característica fundante deste grupo indígena. Assim, a solução encontrada foi o uso do termo “comunidade” em São Miguel para lidar com os limites geográficos, ficando respaldado, neste caso, destaque no social e nas relações humanas sobre o território, desligando a pertença dos *Mbyá* como exclusiva de São Miguel, reconhecendo assim a sua intinerância constante, embora seja a cidade de São Miguel, um importante lugar no trânsito entre Argentina, Paraguai e o Brasil, sendo então definido como o centro do Inventário.

Nesse sentido, na Ficha de Identificação: Sítio Comunidade *Mbyá-Guarani* em São Miguel Arcanjo, (IPHAN, 2006, p. 2) a justificativa para “[...] o conceito ‘Comunidade *Mbyá*’ desfaz a rigidez dos critérios burocráticos que impõem a colocação de cercas físicas para demarcar a amplitude de cada sítio protegido”, ou seja, “[...] o conceito ‘Comunidade *Mbyá*’ produz um deslocamento em direção ao exterior do Parque Arqueológico de São Miguel Arcanjo”. Na análise de Santos (2013, p. 6), “[...] a relação cultura, território e espaço geográfico (solo) é crucial para a compreensão do recorte territorial, enquanto espaço de significado e a abrangência do bem cultural”, ou seja, “[...] a pesquisa levará em consideração as

localidades, cujas práticas culturais remetam à construção das identidades”, que neste caso em estudo, são as práticas culturais da comunidade do Povo *Mbyá-Guarani*.

Assim, com o intuito de preservar a integridade do modo de vida *Mbyá* e a forma diferenciada de ocupação do território, pela constante intinerância de famílias e pessoas, foi que o IPHAN optou por identificar a comunidade *Mbyá-Guarani*, como o Sítio do Inventário onde as práticas culturais acontecem nas diversas localidades. Em outras palavras, como afirma o IPHAN (2006, p. 14), “[...] os territórios *Mbyá* são entendidos enquanto ‘províncias’ (guará), compostas por uma ou mais aldeias (*tekoá*) e diversos acampamentos, todos ligados direta ou indiretamente entre si por laços de parentesco e alianças”. Nesse sentido, “[...] os referidos *Guará* não são unidades políticas autônomas nem permanentes e seus territórios possuem fronteiras cambiantes”, ou seja, “[...] cada um deles mantendo conexões com os demais através da estratégia contínua da circulação, da intinerância e de visitas mútuas”.

Situação prevista e defendida por Cataia (2011, p. 122) ao afirmar que o território possui “[...] uma plasticidade que permite novas modelações”, ao que afirma Santos (2013, p. 5) quando um determinado território tem a capacidade de tornar-se “plástico” em conjunto “[...] com seus atores e práticas culturais permite que suas fronteiras/limites se alarguem ou se contraiam em função do alcance e dos intercâmbios estabelecidos entre os bens culturais”.

Como consequência da intinerância continental da “comunidade” *Mbyá* em São Miguel, o IPHAN (2006, p. 18) entende ser diferente da “[...] nossa topografia geométrica e nossa geografia euclidiana de espaços contínuos e lineares”, bem como “[...] algo completamente diferente dos nossos zoneamentos políticos administrativos”. Nesse sentido, essa rede étnica dos *Mbyá* tem São Miguel como ponto estratégico do ir e vir, do interior do Continente para o litoral ou vice-versa, sendo, portanto posição estratégica “[...] do *Tape* (caminho) que interliga a *Yvy Mbyté* (Centro do Mundo, leste e sul do Paraguai) e a *Para Miri* (norte da Argentina) com a *Para Guaçu* (litoral atlântico), conforme IPHAN (2006, p. 2, da Ficha do Sítio São Miguel). Assim, vale lembrar que esta rota em que os *Mbyá* estão em constante trânsito faz parte do espaço geográfico compreendido pelo MERCOSUL.

Outro ponto considerado pelos *Mbyá*, para a preservação da centralidade da comunidade em São Miguel, além da visibilidade internacional que tem o Sítio, é

também pela importância que tem a *Tava* enquanto símbolo material e espiritual construído pelos antepassados *Guarani*.

Importante ressaltar, ainda, que a mais populosa comunidade *Mbyá* do Rio Grande do Sul é a de São Miguel, como registrado no Relatório do INRC *Comunidade Mbyá-Guarani* (2006, p. 14) sendo esta o principal ponto de referência étnica para toda a região noroeste do Estado conhecido como “Missões”.

Nesse sentido, após a fase do Levantamento Preliminar, onde a equipe inventariante esclareceu os objetivos do trabalho e houve um consenso no entendimento da itinerância e os desdobramentos para a execução das próximas etapas; na fase da Identificação, o Inventário foi ampliado para outras comunidades *Mbyá*, de tal forma que a rede étnica fosse contemplada nas diversas aldeias. Assim, os *Mbyá* definiram quais as referências culturais mais significativas e o sítio foi dividido em seis localidades, das quais foram detalhados lugares e os bens culturais inventariados em cada um destes. Nesse sentido, não foram esgotados todos os Livros de Registro em cada uma das localidades, mas aprofundada a identificação de cada um (ou mais) destes Livros, como destacados no IPHAN/Relatório INRC, Ficha Sítio São Miguel (2006, p. 5).

Vale ressaltar que um mesmo bem imaterial poderia estar identificado em mais de uma categoria, por exemplo, a (*Opy*) casa de reza pode ser identificada tanto como uma “edificação”, quanto um “lugar” onde são realizadas orações e danças. E, ainda, essas práticas podem ser avaliadas como “formas de expressão”, e seu aspecto performático como celebração, isto porque podem estar atreladas a ritos especiais, como é o caso do *Nhemongaraí*, o ritual de nomeação que é realizado na *Opy*.

Alguns conceitos foram observados pelos *Mbyá* na execução da etapa de Identificação do INRC (MORAES, 2010), os quais são referendados no próprio Dossiê do IPHAN (2014) quando este coloca que nos dois Encontros sobre o Patrimônio Cultural e Povos Indígenas, realizados em dezembro de 2006 e dezembro de 2007, na cidade de São Miguel das Missões (RS) participaram, aproximadamente, 300 *Guarani* de comunidades localizadas no RS, SC, PR, SP, RJ, ES, além de representantes de comunidades situadas na Argentina e no Paraguai, onde discutiram e definiram a direção da salvaguarda de seu *Mbyá reko*, seu modo de vida, como parte do processo de “patrimonialização”, e de suas condicionantes naturais, sociais e cosmológicas. São esses os princípios: ‘cosmo-

ecologia', 'dimensão do mistério', 'natureza e territorialidade livres'.

No tocante ao conceito “cosmo-ecologia”, é importante o uso da linguagem sagrada feita pelos mais velhos (*karaí*) com os deuses, ou seja, a figura dos mais velhos como o principal articulador deste diálogo com os deuses. Assim, as dúvidas de conduta, sejam de ordem social, econômica e/ou políticas, serão respondidas pelos deuses através dos *karaí*. Eles indicarão aos *Mbyá* os caminhos a serem trilhados nesta Terra. E, ainda, o uso ritual do cachimbo, da erva-mate, as conversas ao redor do fogo e no interior da casa de rezas (*Opy*) são formas de encontrar a inspiração às mensagens dos deuses de modo que, para os *Guarani*,

A veracidade das palavras ele associa ao fato de serem proferidas no fórum adequado, sentados em volta do fogo. O ato de falar sobre determinado tema em volta do fogo, em meio à fumaça do *petyngua*, o recobre de aura celeste, é, portanto, um momento sagrado para os *Mbyá*, e as palavras proferidas naquele espaço-tempo são vivas e têm agência sobre o mundo. Ele prossegue ressaltando a importância do fogo no contexto do *teko miri* (o verdadeiro modo de estar no mundo) (MORAES, 2010, p. 122).

Outro conceito peculiar é a “dimensão do mistério” em torno de sua casa de reza, que é negada a entrada para o não-índio neste templo sagrado. É o local por excelência da atividade xamânica em suas diferentes facetas: religiosa, terapêutica, conselheira e de troca de saberes. Ela congrega todos os elementos dos *Mbyá-Guarani*: o *karaí* e sua tribo, o fogo, a fumaça, o cachimbo, o canto, a dança, o chimarrão, pois,

Os *Mbyá* no Rio Grande do Sul são conhecidos entre os membros da etnia por ser fechados e, diferentemente de outros *Guarani* na Argentina ou no Sudoeste do Brasil, não permitem sob hipótese alguma a entrada de *Juruá* em suas *opy* (casas de reza). A *opy* [...] é o local por excelência das belas palavras, mesmo que a inspiração para a fala possa ocorrer em outros espaços, como à beira do fogo, não acontecendo exclusivamente na casa de reza (MORAES, 2010, p. 97).

[...] Chamou a minha atenção o fato de se negarem a traduzir sempre em que era enunciado o termo “*opy*”, demarcando a dimensão do mistério que envolve esse símbolo de sua religiosidade (MORAES, 2010, p. 151).

Em outras palavras, há aspectos da cultura dos *Mbyá-Guarani* que só a eles pertencem e que não devem ser tornados públicos, portanto, cabe a eles definirem o que deve ser divulgado e o que deve permanecer como segredo, assim como esse deve ser compreendido e respeitado pela sociedade envolvente, de modo que este limite étnico foi imposto ao trabalho do INRC, uma vez que os *Mbyá* impuseram que

seus segredos sobre fazeres e saberes não fossem divulgados²⁷, de modo que a “dimensão do mistério” foi apontada como um parâmetro a ser salvaguardado nas Políticas de Patrimônio Imaterial.

Já o conceito de “natureza e territorialidade livres”, inerentes à questão espacial, diz respeito a constante mobilidade como característica fundante dos *Mbyá*, não só entre as aldeias no Estado do Rio Grande do Sul, como em outros estados, inclusive Paraguai e Argentina, demonstrando uma forte ligação com regiões distantes. E isso se dá na medida em que,

Os constantes deslocamentos que os *Mbyá*, partindo ou chegando de São Miguel, [...] demonstram que estão fortemente ligados com regiões aparentemente distantes. [...] mas ressalto aqui que a delimitação de fronteiras entre Estados-nacionais é um obstáculo à efetivação do livre trânsito pelas regiões reconhecidas tradicionalmente pela sua cosmoecologia, para a qual os rios são elementos de integração, e não marcos de separação. Em outra escala, os marcos de separação são cercas que separam as propriedades, onde, muitas vezes, estão recursos naturais necessários à produção cultural dos *Mbyá*, cujo acesso lhes é negado (MORAES, 2010, p. 57-58).

De modo que, como escreve Moraes (2010, p. 180),

A territorialidade *Mbyá* se realiza num amplo território que transcende as áreas reconhecidas formalmente como de posse indígena. É pela circulação nesse amplo mosaico territorial que ela se realiza enquanto prática. Ora sonhada na busca de lugares, ora andada na busca por matérias-primas, serviços xamânicos ou atualizando redes étnicas de parentesco, essa característica cultural de ocupação do espaço é narrada e compartilhada no interior do grupo.

Ainda sobre “natureza livre e territorialidade” importa destacar que os *Mbyá-Guarani* sempre desejaram a garantia de acesso aos recursos naturais, como mel, frutos silvestres, madeiras, cipós e outros vegetais nativos e animais, porque consideram isso como essencial à reprodução de seu modo de vida (*nhandereko*)²⁸,

²⁷ Como é o caso da exumação de corpos e da realização de ritos de encaminhamento das almas para a ‘Terra Sem Mal’ realizados na Opy. O que, para eles implicaria em serem taxados de feiticeiros pela sociedade envolvente, como apontado no IPHAN (2004-2006). Semelhante ao caso apontado por Litaiff (2009, p. 147), “Os nossos informantes *Mbya* relataram-nos um outro importante mito, o de *Takua Vera* (que pode significar “esqueletos preservados”) de modo muito semelhante ao mito de *Kapita Chiku*. Nesta história observamos que, a partir dos ossos exumados e conservados numa caixa de cedro, a heroína *Takua Vera* chega a ressuscitar o seu marido *Karai Vera*, depois de se haver dedicado a longos exercícios espirituais. No fim do relato, o casal ascende à *Yvy mara ey* [Terra sem Mal]”.

²⁸ Segundo o Dossiê do IPHAN (2014, p. 850) tem-se que “[...] o modo de vida dos *Guarani* é regido pelo *Nhandereko* – modo de ser, conceito específico, que define os princípios de comportamento e relacionamento. *Nhandereko* não deve ser traduzido por cultura e está intimamente associado a um

ou seja, a preservação de seu modo de vida. O que implica, necessariamente, em ter seu território preservado a partir da maneira como lidam com a mata.

Outro aspecto relevante com relação à “natureza e a territorialidade” é a escassez da matéria-prima para o ritual de nomeação de seu povo, o *nhemongaraí*, pois é feito no momento da festa da colheita do milho, conjuntamente com o vegetal *guembe*, que é usado para nomear os homens e o *mbyta* que é usado para nomear as mulheres. Costuma-se nominar as crianças²⁹ que estão em fase de andar, bem como “rebatizam” os adultos, com a finalidade de se aproximarem do seu espírito e se fortalecerem física e espiritualmente. Atualmente, tem sido difícil encontrar estes elementos na mesma aldeia, muitas vezes causadas pela insuficiência de terras, o que acarreta no fato de os jovens permanecerem sem nome por um longo período, o que vale uma reflexão,

Em jogo em toda essa problemática está o desrespeito à diferença. A alteridade não é compreendida enquanto diversidade cultural, mas é tratada enquanto desigualdade, na qual os indígenas continuam sendo considerados incapazes e não dignos de largos territórios e de outros direitos. A ideologia dominante não mais é a de integrar o índio à sociedade, mas desconsiderá-lo enquanto sujeito de direito e representante de coletividades diferenciadas. A ideologia liberal, e sua máxima de igualdade entre indivíduos, não consegue aceitar os propósitos das minorias nacionais, ao sentir-se ameaçada por elas. Essas minorias, como são os Mbyá-Guarani, pleiteiam direitos diferenciados dentro de um Estado Nação que luta para ser – artificialmente – homogêneo. As práticas de espaço figuram entre um dos temas centrais dessa contradição (MORAES, 2010, p. 184).

Isto posto, tem-se que este Inventário, ao longo da etapa de Identificação, culminou num diagnóstico das principais dificuldades enfrentadas, na perpetuação de suas práticas culturais, permitindo ao IPHAN ações de salvaguarda em relação a estas, as quais têm como objetivo a preservação de elementos culturais detectados no Inventário e ameaçados de desaparecimento. Motivo pelo qual, após o Registro realizado em 4 de dezembro de 2014, começou-se a constituir um Comitê Gestor que se encarregará desta tarefa.

modo de realização das práticas sociais e do cumprimento dos ciclos da vida, determinante na formação e destino da pessoa”.

²⁹ [...] “crianças que já começaram a andar e a falar poderão passar pelo ritual e receber o ñe’ê (alma-palavra ou nome-alma), enviado por uma ‘divindade’, ao qual estará associado o temperamento da criança e, de certa forma, sua função social, além de sua proteção contra doenças e outros problemas. Trata-se de um ritual complexo que, a exemplo de outras manifestações, articula sentidos que são, simultaneamente, de natureza religiosa, política, moral, psicológica, ecológica etc.”. (IPHAN 2004-2006) *INRC Comunidade Mbyá-Guarani em São Miguel Arcanjo*, Ficha de Identificação-Celebrações, F20/1.

7.3.3 Epifanias do tempo: sobre o antes, o durante e o depois

7.3.3.1 Epifanias I: a Memória

No que se refere à itinerância apontada no Inventário de Referências Culturais *Comunidade Mbyá-Guarani* em São Miguel Arcanjo remonta como nos mostra o IPHAN/Relatório INRC/Ficha Sítio São Miguel (2006, p. 4) a “[...] história missioneira, intensificada pelo próprio padrão social, econômico e cultural vigente entre os Sete Povos das Missões dos quais São Miguel fazia parte”. Isto porque, “[...] o sistema jesuítico impôs uma interdependência na produção econômica complementar dos povoados, investindo na especialização produtiva de cada um deles e na troca mútua para a satisfação de suas necessidades” na medida em que, “[...] este sistema expandiu o modo de vida *Guarani* na produção pecuária e na exploração da Erva-Mate por praticamente todo o território que corresponde atualmente ao Estado do Rio Grande do Sul”.

Nesse sentido, “[...] os *Guarani* miguelinos transitaram por todo este vasto território, o que ocorria mais intensamente no entorno do antigo povoado como apontado pelo IPHAN/Relatório INRC/Ficha Sítio São Miguel” (IPHAN, 2006, p. 4), pois a sustentação estava sedimentada “[...] por uma série de estruturas rurais periféricas como currais, barreiros, pomares nativos, pedreiras, portos, capelas, olarias, fontes de água, etc.”. Além dos *Guarani* missioneiros que foram cristianizados nas reduções, viviam em paralelo outros *guarani* tidos como “arredios”³⁰ por não terem se agregado ao sistema jesuítico, ficando conhecidos como habitantes das matas. Ao que os atuais *Mbyá*, em suas narrativas mitológicas contradizem tal interpretação, uma vez que revelam íntima ligação com as Missões (IPHAN, 2007).

A presença *Mbyá-Guarani* em São Miguel suscita, assim, um paradoxo entre o passado missioneiro e o presente da sociedade regional, concebida no senso

³⁰ Para Léon Cadogan (1960), como consta no Dossiê do IPHAN (2014, p. 20) “[...] os *Mbyá* evitaram por muito tempo aceitar a presença de qualquer Estado em suas vidas. Não participavam de censos, ou não iam às escolas, ou não admitiam o controle policial, ou, ainda, não recebiam títulos de propriedade (MELIÁ, 1992: 249). Cadogan (1960: 135) conheceu no Paraguai uma sociedade *Mbyá* que tinha grande aversão ao censo. Este grupo dizia que se os seus membros fossem obrigados a participar do censo, eles iriam para a Argentina ou Brasil. Acreditavam que o censo tinha como finalidade conhecer quantos eles eram para fixá-los em uma Reserva. Mas, com o tempo, os *Mbyá* passaram a negociar essas ações estatais e saber utilizar politicamente algumas imposições das sociedades nacionais”.

comum como herança *Guarani*. Ao mesmo tempo e que diversos setores da sociedade brasileira incentivam esse “atavismo *Guarani*” como sua origem, e o governo federal a reconhece enquanto referência cultural brasileira, a marginalização dos *Mbyá* nesta sociedade convive com sua motivação étnica em participar do INRC e utilizar-se da ampla respeitabilidade deste atavismo para fazer reconhecer sua autodeterminação e superar sua condição marginal, e em ter plenamente atendidos seus direitos diferenciados.

Assim, salienta-se Pradella (2009, p. 100) quando registra uma brincadeira feita por um velho *kaikang* ao se referir ao povo *Guarani*: “Esses parentes guarani têm as pernas curtas de tanto caminhar atrás de terra”, com a intenção de enfatizar que seus parentes *Guarani* tem uma relação profunda com o caminhar, ou seja, os *Mbyá-Guarani* estão em constante intinerância praticando o *Jeguatá*, seja o ato de andar ou a ideia de viagem e este “deslocar-se” com o significado “para além de um sentido meramente físico, por exemplo, uma viagem xamânica” e ainda, como aponta Litaiff (2009, p. 143), “os *Mbyá*, que outrora habitavam exclusivamente as florestas do sul da América do Sul, atualmente circulam também sobre as rodovias, visitando parentes, procurando terras, vendendo o artesanato que produzem e/ou buscando trabalho sazonal. [...] O *Guarani*, e em particular o *Mbyá*, é um desterrado, um estrangeiro em seu próprio território”.

Importa ainda lembrar que o território dependendo da formação sócio-espacial pode assumir significados distintos como nos mostra Santos (2013), Ladeira (2007), Garlet; Assis (2009), Pereira (2009) Catafesto de Souza; Morinico (2009), Brandt (2014) Liebgott (2010). Vale ressaltar, de acordo com Moraes (2010, p. 180) que, “[...] a territorialidade *Mbyá* se realiza num amplo território que transcende as áreas reconhecidas formalmente como de posse indígena”. Sendo, portanto “[...] pela circulação nesse amplo mosaico territorial que ela se realiza enquanto prática”. Diversas são as formas: “Ora sonhada na busca de lugares, ora andada na busca por matérias-primas, serviços xamânicos ou atualizando redes étnicas de parentesco, essa característica cultural de ocupação do espaço é narrada e compartilhada no interior do grupo”. Nesse sentido, é que os *Mbyá* solicitam o reconhecimento de algumas áreas na região, com relativa extensão de mata nativa, uma vez que tendo abundância de recursos naturais disponíveis, outros aspectos de seu patrimônio estariam resguardados.

E ainda, esse mosaico territorial tendo enraizamento na *Tava Miri*, símbolo na

memória coletiva *Mbyá-Guarani*, por ser lugar reconhecido por onde andaram seus antepassados, tem marco em sua territorialidade na região e enseja, como demonstra Moraes (2010, p. 181), “[...] caminhos que permitem aos *Mbyá* fugir ao modelo padrão de identificação e demarcação de terras: o confinamento”.

No entanto, os *Mbyá* foram historicamente conduzidos a permanecerem no silêncio dentro de um contexto de marginalidade fantasmática ao longo dos séculos tanto pelos conquistadores europeus, assim como seus descendentes, conforme afirmam Catafesto de Souza; Morinico (2009, p. 304)

Os índios mbyá-guaranis sobreviveram em sua diferença radical, apesar de outrora mantidos invisíveis aos representantes dos poderes instituídos pela civilização. Hoje, os mbyá-guaranis ressurgem sobre os estratos arqueológicos (das cinzas) e em meio às ruínas para impor o reescrever da história oficial, a fim de incorporar a versão que eles narram de suas ligações com os remanescentes materiais das Missões e com todas as paisagens que os circundam. Eles não se consideram extintos, exigem a retratação do Estado brasileiro pelos prejuízos sofridos e o reconhecimento de seus direitos originários sobre os sítios missionários. Por isso estão hoje abertos para narrar sua versão da história

Nesse processo de negação da descendência *Mbyá-Guarani* com o passado missionário, feito por parte da historiografia oficial, tem-se a nítida impressão de que por trás desta postura transmitida por gerações, existe um propósito em subterfúgio, como Pollak (1989, p. 5) afirma,

A despeito da importante doutrinação ideológica, essas lembranças durante tanto tempo confinadas ao silêncio e transmitidas de uma geração a outra oralmente, e não através de publicações, permanecem vivas. O longo silêncio sobre o passado, longe de conduzir ao esquecimento, é a resistência que uma sociedade civil impotente opõe ao excesso de discursos oficiais.

Nesta direção, isto condiz com o exposto no argumento de Moraes (2010), no tocante ao papel das narrativas, pois essas podem ser apenas uma versão de um grupo que teve por muito tempo a voz silenciada a contragosto, e que num determinado momento do tempo – no caso da retomada das ruínas para si como chave de construção identitária e de ancestralidade através da *Tava Miri*, quando no presente, resolveram ter voz, trazendo à tona um outro lado da História das Missões, até o momento deixado de lado pela historiografia oficial. O que vale salientar aqui, confirmando as reflexões de Pollak (1989), é que a memória é construída a partir de

relações de poder e a história só vem a se consolidar, a partir do ponto de vista dominante, na negação do direito das minorias de se pronunciarem.

As narrativas dos *Mbyá-Guarani* que habitam e circulam pela região missioneira está, assim, impregnada da história dos Sete Povos e sintonizada com “[...] a mito-cosmologia indígena no espaço coletivo da experiência narrativa” que emergem, segundo Moraes (2010, p. 82) de um processo dialético de construção do conhecimento que se assenta na produção de contradições e conflitos. Sendo assim, tem-se que no desenrolar do Inventário, as lideranças *Mbyá* solicitaram ao IPHAN apoio para a realização de encontros com o povo *Mbyá-Guarani* e as instituições oficiais envolvidas, para a discussão deste processo de patrimonialização de suas referências culturais, que estava se concretizando.

Para Moraes (2010, p. 145-146), que participou como membro da equipe deste processo do INRC Comunidade *Mbyá-Guarani*:

Nas narrativas até agora representadas fica explícito que a memória dos narradores transporta a *Tava Miri* onde quer que circulem, de modo que relatos a seu respeito são escutados em Porto Alegre, litoral gaúcho, região sul, sudeste e além. Entretanto, os *karaí Mbyá* reivindicavam um encontro na *Tava Miri*, para beber em sua espiritualidade e, com isso, sob a aura dessa importante obra antepassada, falar sobre aspectos fundamentais de sua experiência enquanto coletividade. Além disso, muitos jovens e *Mbyá* de outras regiões nunca haviam estado lá. Isso foi o que motivou o *Mburuvixa tenonde* na luta pela realização dos *Nhemboaty*.

Os *Nhemboaty* constituíram um espaço dialógico privilegiado para a escuta atenta às palavras dos *karaí*, *kunhã-karaí* e *mburuvixa*, sobre a vivência dos *Mbyá* em São Miguel, sobre os sentidos daquele lugar e sua importância espiritual, bem como do tema de sua territorialidade. Eu penso que esse foi o momento em que a *Tava Miri*, enquanto um dos temas debatidos pelos *Mbyá*, teve seus sentidos extrapolados nos termos de Ricoeur (1978) de abertura enquanto signo. Ali, naquele espaço, seu significado foi posto em risco. No diálogo e troca de saberes à beira do fogo, em meio a fumaça do *petyngua*, diante da presença de diversos *karaí* de diferentes localidades, emergiram novos elementos semânticos. Cirilo saiu desses encontros falando sobre temas que nunca havia falado antes, como, por exemplo, das esculturas do Museu das Missões, feitas pelos antepassados à sua imagem. Assim, penso que as narrativas coletadas e dimensionadas aqui, os saberes dos narradores aqui apresentados, suas memórias e experiências, foram afetadas – refiguradas – pelos acontecimentos dos *Nhemboaty*.

O que é perceptível durante todo o processo do INRC Comunidade *Mbyá-Guarani* é a refiguração da *Tava Miri* em sua memória coletiva, através de narrativas, dentro do contexto das políticas patrimoniais dirigidas aos *Mbyá*. Algo que para Halbwachs (1990) se assenta na memória individual que passa a ser memória coletiva na medida em que as narrativas individuais são compartilhadas e

passam a ser referencial de suporte e de pertencimento grupal àqueles que lhes dotam de sentido. Assim, a memória coletiva passa a ser compreendida em seu caráter narrativo, compartilhada por um grupo humano através de uma linguagem comum que é constantemente atualizada. Tal atualização acontece através dos ritos, ao que Halbwachs (1990) *apud* Moraes (2010, p. 86) acrescenta que “[...] os quadros sociais da memória consistem nos espaços rituais de transmissão dos sistemas simbólicos atualizados pelas práticas sociais – as memórias vividas”.

Algo que, na perspectiva de Pollak (1992, p. 5), “[...] é um elemento constituinte do sentimento de identidade”, tanto individual como coletiva, na medida em que ela é também um fator extremamente importante do sentimento de continuidade e de coerência de uma pessoa ou de um grupo em sua reconstrução de si e que se faz presente no costume existente nas aldeias *Mbyá*, quando ao despertar se compartilham os sonhos da noite com os familiares em volta de uma fogueira, e que levou Moraes (2010, p. 124) a ponderar a seguinte reflexão,

Esse relato é muito importante, pois ressalta a dimensão prática dos caminhos por onde circula o saber e sua transmissão entre os *Mbyá*. O “estar junto à beira do fogo” é apontado como o espaço por excelência de troca de conhecimento, o qual é apreendido pelo convívio, na troca cotidiana. A escuta atenta às palavras dos mais velhos, como meio de passar o conhecimento às crianças, e os jovens tendo a fala como seu veículo, também são formas reconhecidas pelos *Mbyá* de transmissão do saber verdadeiro.

Neste encontro familiar em volta do fogo, na alvorada cotidiana, e com as narrativas e a concentração daqueles que estão na roda para o entendimento da mensagem encaminhada pelos deuses, transformam a imagem sonhada em palavras e dão a oportunidade da inspiração e da troca de saberes entre cada participante. Esta cena remete ao que Benjamim (1993), em uma perspectiva dialética, esclarece de que as narrativas são compartilhadas às trocas de experiências individuais e, assim, os relatos são compartilhados entre o narrador e o coletivo a qual pertence de modo que, segundo Benjamim (1993, p. 4-5) “[...] o narrador retira da experiência o que ele conta” seja de “sua própria experiência” seja daquela “relatada pelos outros” que, aos poucos “[...] incorpora as coisas narradas à experiência dos seus ouvintes”.

Nesse momento, o narrador assume um papel significativo na construção e na transmissão de uma memória coletiva, pois o conhecimento, conforme Moraes

(2010, p. 125) “[...] não é algo aprendido como um todo, revelado pelos deuses ou pelos *karaí* de uma só vez”, mas “[...] trata-se de um processo pedagógico de envolvimento e escuta atenta e que se desenvolve ao longo de uma vida”.

O que se evidencia no momento da realização do INRC é o fato de que a memória é exercida pelos *Karaí*, com os ensinamentos aos mais jovens de sua cosmogonia, de suas tradições, para que sejam repassadas para as futuras gerações. Algo que coloca em evidência o respeito existente entre os *Mbyá* à palavra dita pelos mais velhos da comunidade, ocupando sempre um lugar de destaque que, na concepção de Benjamim (1993, p. 5), se refere ao “[...] saber, que vinha de longe – do longe espacial das terras estranhas, ou do longe temporal contido na tradição -, dispunha de uma autoridade que válida mesmo que não fosse controlável pela experiência”. E que é complementado por Moraes (2010, p. 86) quando assevera,

[...] os narradores tradicionais construíam suas histórias a partir da experiência transmitida oralmente pelas figuras de saber e autoridade, ou seja, o narrador sempre retirou da autoridade de sua experiência – ou das experiências dos outros – a matéria das suas transmissões, conjugando assim ficção e verdade.

Já Ricoeur (2003, p. 2-3) afirma que a memória é uma reapropriação da história, na medida em que

[...] não temos nada melhor do que a memória para nos assegurar de que alguma coisa se passou realmente antes que declarássemos lembrar-nos dela. Isto é simultaneamente o enigma e a sua frágil resolução, que a memória transmite à história, mas que ela transmite também à reapropriação do passado histórico pela memória uma vez que o *reconhecimento* continua um privilégio da memória, do qual a história está desprovida.

Algo que, da perspectiva de Le Goff (1990) se relaciona, por exemplo, a denominação de memória coletiva para os povos sem escrita, deixando o conceito de memória social às sociedades que fazem o uso da escrita para o registro de sua memória. Nesse sentido, para o referido autor, os documentos escritos seriam os testemunhos da memória social e serviriam aos povos que se utilizam da escrita como elemento basilar para construção de sua história, de modo que, na inexistência desta escrita, estaríamos falando da memória coletiva em si, essa, transmitida e resguardada quase que exclusivamente pela tradição oral. Assim,

como exposto por Le Goff (1990), tem-se que um dos fatores fundamentais que leva à transformação da memória coletiva em social é o aparecimento da escrita, a qual favorece a existência de um processo de marcação, memorização e registro que permite, através do uso da correspondência sonoro-fonética, a passagem do registro oral para simbólico-imagético através do uso da escrita.

Tem-se então que, na perspectiva de Le Goff (1990), tal passagem através do registro escrito confere um apoio material à memória, ampliando e transformando a fronteira da memória coletiva, transformando-a em memória social que, segundo Moraes (2010, p. 115), se dá através da oralidade que transmite tal saber, pois “[...] por tratar-se de uma etnia tradicionalmente ágrafa, evidencia-se que a fala mantém uma relação estrita com a circulação do saber, a qual é marcada esteticamente por tempos-espacos próprios, envolvendo símbolos próprios e personagens especiais”.

Nesse sentido, Ricoeur (2003), afirma que a história repousa na escrita e numa variedade de estilos que dela deriva, pois

[...] ousamos inclusive ligar a origem da história à da escrita. Mas a história gera novas espécies de escrita: livros e artigos, conjunto de cartas, de imagens, de fotos e de outras inscrições. É justamente nesta fase que a historiografia, no sentido lato do termo, pode instruir a memória (RICOEUR, 2003, p. 5).

Outra questão levantada no Inventário é a relevância que os *Mbyá* têm em sua casa de reza (*Opy*) que congrega vários elementos, tais como: o *karaí* e sua tribo, o fogo, a fumaça, o cachimbo, o canto, a dança e o chimarrão. É na *Opy*, o local onde são realizadas as suas atividades xamânicas em todos os seus aspectos: religioso, terapêutico, de aconselhamento e de troca de saberes, de modo que, como coloca Moraes (2010, p. 121) “[...] a própria *Opy* completa o rol dos elementos que proporcionam a inspiração para as belas palavras” pois dada a “sua porta pequena”, ela “[...] exige que para adentrá-la a pessoa curve-se, o que indica sinal de respeito aos deuses”.

Este processo de Inventário tem uma dupla função: a de resgatar a sua ancestralidade e, ao mesmo tempo, reforçar a sua memória e história para as futuras gerações, como demonstra Ricoeur (2003, p. 2) quando afirma:

[...] uma recordação surge ao espírito sob a forma de uma imagem que, espontaneamente, se dá como signo de qualquer coisa diferente, realmente ausente, mas que consideramos como tendo existido no passado.

Encontram-se reunidos três traços de forma paradoxal: a presença, a ausência, a anterioridade. Para o dizer de outra forma, a imagem-recordação está presente no espírito como alguma coisa que já não está lá, mas esteve.

Reside aí o enigma que a memória deixa como herança à história: o passado está, por assim dizer, presente na imagem como signo da sua ausência, mas trata-se de uma ausência que, não estando mais, é tida como tendo estado. Esse “tendo estado” é o que a memória se esforça por reencontrar. Ela reivindica a sua fidelidade a esse “tendo estado”.

Sobretudo, têm-se que esse Registro junto ao Ministério da Cultura tem um significado para o povo *Mbyá* e serve à eles como uma forma de retomar às suas memórias. Algo que, adquire tangibilidade no momento em que o Estado reconhece oficialmente as Ruínas de São Miguel Arcanjo, a *Tava*, como o *lugar* de suas referências culturais através do IPHAN/RS e o Ministério da Cultura. Neste sentido, este reconhecimento para os *Mbyá-Guarani* se referenda como *lugar* de memória na perspectiva de Nora (1993, p. 21), na medida em que, *lugar* tem em si contida os três sentidos da palavra, “material, simbólico e funcional, simultaneamente, [e] somente em graus diversos”, então

Mesmo um lugar de aparência puramente material, como um depósito de arquivos, só é um lugar de memória se a imaginação o investe de uma aura simbólica. Mesmo um lugar puramente funcional, como um manual de aula, um testamento, uma associação de antigos combatentes, só entra da categoria se for objeto de um ritual.

O reconhecimento das Ruínas de São Miguel como referencial cultural dos *Mbyá-Guarani* vem preencher uma lacuna deixada de lado pela historiografia oficial, ao que Ricoeur (2003, p. 5-6) acrescenta,

Além disso, o gênero retrospectivo próprio à história concorre com os discursos prospectivos, os projetos de reforma, as utopias; em suma, concorre com os discursos voltados para o futuro. Os historiadores não devem esquecer que são os cidadãos que fazem realmente a história – os historiadores apenas a dizem; mas eles são também cidadãos responsáveis pelo que dizem, sobretudo quando o seu trabalho toca nas memórias feridas. A memória não foi apenas instruída, mas igualmente ferida pela história.

Nesse sentido, agregar as ruínas de São Miguel ao patrimônio cultural dos *Mbyá*, enquanto um *lugar* espiritual, justifica-se, uma vez que os remanescentes missionários servem de suporte para as suas referências cosmológicas, míticas e identitárias. Ao que Catafesto de Souza; Morinico (2009, p. 315) justificam ao se

referirem à designação de São Miguel como “*Tava Miri*”, explicando que o termo *Tava* pode ser traduzido por aldeia. No entanto, os *Mbyá-Guarani* conceituaram *Tava* pela justaposição dos termos *Ita* (pedra) + *Ava* (homem, pessoa falante do *nhe’ẽ porã*).

Nessa acepção sua melhor tradução seria povoado ou aldeia feita de pedra. Isso indicaria seu caráter de indestrutibilidade, análoga à morada dos deuses situada no estrato celeste. Por sua vez, o termo *Miri*, [...] significa, não apenas “o que é antigo e por isso respeitado, mas também o que é espiritualizado e que precisa ser resguardado de contágios nefastos, porque está carregado de substância divina” (CATAFESTO DE SOUZA; MORINICO, 2009, p. 316).

Conforme Meirelles; Pedde (2014) para que o Estado preserve e faça a guarda de um determinado bem e/ou patrimônio cultural é preciso que este bem tenha um valor diferenciado de modo que,

[...] pensar a tangibilidade de um determinado lugar, de uma determinada tradição musical, artística ou cultural, é buscar perceber o lugar que, este bem e/ou patrimônio cultural, ocupa no mundo daqueles de que este faz parte e para o qual têm sentido (MEIRELLES; PEDDE, 2014, p. 4).

Algo que, através do resgate do modo como os *Mbyá* percebem e têm as ruínas como um lugar de sua ancestralidade e memória, é colocado em evidência nesta dissertação e no produto a ela correlato.

Por tudo isso, o que fundamenta a solicitação do Registro das ruínas de São Miguel Arcanjo pelos *Mbyá-Guarani* após o processo de Inventário, é que, na medida em que eles iam narrando, dialogando uns com os outros, reconstruíam suas memórias, afetando os saberes, as experiências, dando assim, “existência” e “vida” a determinados lugares, tradições e coisas que, mais tarde, por serem percebíveis e tangíveis, adquiriram o reconhecimento do Estado e assumiram o status de patrimônio e de um bem de natureza tangível que merece ser preservado.

7.3.3.2 Epifanias II: a Salvaguarda, e o Registro

Neste item, buscamos destacar algumas ações de salvaguardas já realizadas, decorrentes do primeiro momento do Inventário, quais sejam: os filmes: “Duas

Aldeias, Uma Caminhada”³¹, o Livro-CD, “*Tava Miri São Miguel Arcanjo, Sagrada Aldeia de Pedra: os Mbyá-Guarani nas Missões*”, onde são registrados a identidade e a memória guarani, os seus direitos sobre a *Tava São Miguel Arcanjo*, bem como demonstram suas principais dificuldades no usufruto dos recursos naturais que fundamentam o *Mbyá rekó*, seu modo de ser e estar no mundo (*tekologia*), contendo também registros fotográficos, musicais e outros aspectos contidos no Inventário Nacional de Referências Culturais Comunidade *Mbyá-Guarani*

Ainda nesta direção, foram realizados dois encontros, em 2006 e 2007, denominados de “Encontro Patrimônio Cultural e Povos Indígenas”, realizados em São Miguel, com o povo *Mbyá* de diversas regiões. Portanto, desses encontros chegou-se a um entendimento que se fazia necessária a ampliação do trabalho com os *Mbyá*, abrangendo as demais comunidades de todo o território por eles ocupado. Para cumprir com este objetivo, o IPHAN elaborou o projeto ‘Valorização do Mundo Cultural Guarani’³². A partir deste projeto que teve início em 2009, foram executadas pela equipe do Centro de Trabalho Indigenista (CTI) algumas ações recomendadas pelo Inventário Cultural ampliado com os *Mbyá-Guarani*, bem como algumas demandas solicitadas no Inventário Cultural Comunidade *Mbyá-Guarani* em São Miguel, apontadas no (IPHAN/Dossiê 2014, p. 14),

- Encontro de representantes *Guarani-Mbyá* de aldeias alvo de visitação turística, na *Tekoa Por *, em novembro de 2009, do qual resultou a elabora o de um guia bilíngue;
- Oficinas de apoio   transmissão de saberes artesanais relacionados   confec o de instrumentos musicais para rituais, nas *Tekoa Koenju*, *Tekoa Anhetengu *, *Tekoa Por * e *Tekoa Yryapu*, em junho de 2010;
- Oficinas de apoio às práticas de artesanato tradicional *Guarani*, nas *Tekoa Koenju*, *Tekoa Anhetengu *, *Tekoa Por *, *Tekoa Yryapu* e *Tekoa Jateity*, em julho de 2010;
- Reuniões de apoio   realiza o da cerim nia do *Nheemongarai* nas *Tekoa Koenju*, *Tekoa Anhetengu *, *Tekoa Por * e *Tekoa Yryapu*, em janeiro de 2011 (cuja prepara o se deu em outubro de 2010, na *Tekoa Yryapu*). O projeto contemplou, também, a es de recupera o de pomares e de áreas

³¹ “*Mokoi Tekoa, Petei Jeguatá: Duas Aldeias, Uma Caminhada*, que relata o cotidiano em duas aldeias – *tek a Koenju* e a *tek a Anhetengu * – e cont m longa seq ncia filmada dentro da *Tava*. O filme, premiado no ForumDoc de 2009, foi exibido e distribuído a todas as escolas públicas dos cinco municípios em que ocorreu o INRC: Caibat , Palmares do Sul, Porto Alegre, Salto Grande do Jacuí e São Miguel das Missões.” (IPHAN/Dossiê, 2014, p. 29).

³² O projeto ‘Valoriza o do Mundo Cultural Guarani’ teve início em 2009 - em parceria com o Instituto Andaluz de Patrimônio Histórico (IAPH) e com recursos do IPHAN e da Agência Espanhola de Coopera o Internacional para o Desenvolvimento (AECID) – comportando a realiza o de um Inventário Cultural ampliado com os *Guarani-Mbyá* e a es de salvaguarda que haviam sido recomendadas pelo *INRC Comunidade Mbyá-Guarani em São Miguel Arcanjo*.(IPHAN/Dossiê/ 2014, p. 14).

com espécies nativas em 20 comunidades, situadas no Vale do Ribeira e no litoral de São Paulo, em Santa Catarina e no Rio Grande do Sul.

Assim, o projeto 'Valorização do Mundo Cultural Guarani deu prosseguimento e, em 2011, o Centro de Trabalho Indigenista (CTI) realizou a primeira etapa do INRC Ampliado, ou seja, o Levantamento Preliminar, o qual contemplou aldeias *Mbyá-Guarani* localizadas nos demais estados brasileiros (SC, PR, SP, RJ, ES).

Nesta etapa ampliada, surge com o CTI uma proposta ao IPHAN para formar pesquisadores *Guarani*, para que estes possam assumir a documentação de suas práticas culturais, proporcionando uma maior integração dos pesquisadores e os membros da comunidade pesquisada, como também possibilita que os mesmos adquiram uma maior compreensão das políticas culturais, deixando-os preparados para executar seus projetos. Exemplo disso foi a execução do vídeo *Tava, a Casa de Pedra*, que compôs a documentação de instrução do processo de Registro encaminhado ao Ministério da Cultura.

Iniciativas como essa facilita a circulação dos jovens em diversas aldeias para fazer as entrevistas e gravações, possibilitando a escuta da memória dos mais velhos sobre a *Tava*, ao mesmo tempo em que ocorre o entendimento da implicação das políticas culturais em conjunto com as ações de salvaguarda.

Como desdobramento das etapas do INRC Comunidade *Mbyá-Guarani* em São Miguel Arcanjo, os *Mbyá* solicitaram formalmente ao governo federal, o reconhecimento do Parque Arqueológico de São Miguel Arcanjo (*Tava*) como *lugar* de importância cultural para o seu povo. Isto porque a *Tava* simboliza não somente a luta diária para os *Mbyá*, como também a luta por territórios, uma vez que, para eles, os antepassados ali a deixaram, justamente com a intenção de mostrar como este território consistiu num território tradicional de luta dos *Mbyá-Guarani*, conforme IPHAN (2007), Catafesto de Souza; Morinico (2009), Moraes (2009), IPHAN, (2004-2006).

A instrução do processo de Registro da *Tava* em São Miguel Arcanjo, oficialmente concluído e aprovado no dia 4 de dezembro de 2014, teve início com a realização de um estudo complementar que visava aprofundar os múltiplos sentidos atribuídos ao lugar pelos *Guarani*³³³⁴. O referido processo foi executado pelo Instituto

³³ A bibliografia etnohistórica tem tratado com cuidado as classificações étnicosociais impostas pela ordem colonial, demonstrando que as fronteiras étnicas eram, na verdade, imprecisas e sujeitas a transformações ditadas tanto pelas relações entre os grupos indígenas, quanto pelas situações

de Estudos Culturais e Ambientais (IECAM) e contou, durante sua realização, com a participação de alguns membros que já haviam trabalhado para o IPHAN por ocasião do INRC Comunidade *Mbyá-Guarani*. Tal estudo prolongou-se por cerca de um ano e resultou em evidência empírica de que a *Tava* articulava as experiências do tempo presente com aquelas ligadas ao tempo passado (tempo vivido pelos ‘primeiros *Mbyá*’, que construíram as edificações e deixaram marcas nas pedras, como pressupõe a teoria êmica).

Neste sentido, como demonstra o Parecer do IPHAN (2014, p. 29) relativo ao seu processo de Registro, “[...] o sistema de pensamento *Mbyá*, reconhece a existência de uma continuidade entre a pessoa e aquilo que ela cria” de modo que “[...] os locais por onde passaram os ‘primeiros Guarani’ são reconhecíveis por meio de sinais que os *karáí* percebem”. Disto decorre que, no caso do processo de Inventário da *Tava* em São Miguel Arcanjo, e também para a Comunidade *Guarani*,

[...] estes sinais estão visíveis para todos, inclusive para os não-indígenas. Por estar em ruínas, a *Tava* é um testemunho da condição de perecibilidade que caracteriza a vida terrena, uma vida de imperfeição. Ao mesmo tempo, indica que é possível alcançar a imperecibilidade, como aconteceu com aqueles que a construíram, os quais, segundo as narrativas *Mbyá*, não morreram, mas se encantaram e hoje vivem na morada dos imperecíveis (IPHAN, 2014, p. 29).

De modo que, em termos práticos, segundo o Parecer do IPHAN (2014, p. 29) implica em que “[...] o fato de [a *Tava*] estar em ruínas tem, portanto, uma importância mitológica” para eles e, por essa razão, segundo a teoria êmica “[...] não devem, jamais, ser reconstruídas”. Contudo, a *Tava* é, também, expressão da trajetória *Mbyá-Guarani* e se relaciona a um determinado evento e período histórico – as Reduções Jesuítico-Guarani. No documentário *Tava*, a Casa de Pedra, que acompanha o Parecer, por exemplo, há depoimentos que se referem aos jesuítas como ‘antigos *Mbyá*’. Outra referência à natureza indígena dos jesuítas é registrada por Litaiff (2009, p. 144) quando este coloca que um informante *Guarani* declarou que os “[...] os juruá tinham ciúmes dos índios e por isto diziam ‘que o Kesuíta era

concretas decorrentes da conquista e colonização de seus territórios pelos europeus. Embora a documentação oficial, sobretudo a partir do século XVIII, demonstre uma crescente distinção sociocultural entre os *Guarani monteses* e os demais *Guarani*, esses ‘segmentos’ não viveram isolados (FAUSTO, 2005, p. 389 apud IPHAN/Parecer, 2014, p. 37).

³⁴ E ainda, definiram como título do Registro, *Tava, Lugar de Referência para o povo Guarani*. Fizeram questão de autoreferirem-se como *Guarani*, como forma de enfatizar o compartilhamento de significados culturais com esse ‘grupo maior’. (IPHAN/Parecer, 2014, p. 3)

padre”.

Assim, dando prosseguimento à instrução do processo de Registro da *Tava* em São Miguel Arcanjo, o IPHAN contratou a ONG Vídeo nas Aldeias para elaboração de um filme sobre a *Tava*, de modo que, através dos cineastas *Guarani* Ariel Ortega e Patrícia Ferreira, que participaram tanto da elaboração do roteiro quanto da realização das filmagens e da edição, registraram-se “[...] as palavras dos mais velhos sobre a *Tava*”, ou seja, resgatou-se a memória de tempos outros o que inclui considerar sua *tekologia* e sua relação com o sagrado como algo basilar no entendimento do lugar que a *Tava* ocupa no seu imaginário, enquanto categoria adjetivada (*Tava Miri*), e o que ela representa (GONDIM; MEIRELLES, 2014).

Desde o início do primeiro INRC Comunidade Mbyá-Guarani, em 2004, até a finalização do processo de Registro da *Tava* em São Miguel Arcanjo, em 2014, houve, por um lado, um processo de significação de um cognato “patrimônio” anteriormente inexistente entre os *Mbyá-Guarani*. Esse processo também serviu ao IPHAN para que o mesmo aprendesse a trabalhar com os povos indígenas e com instituições não-governamentais, os quais, como referenda o Dossiê do IPHAN (2014), foram fundamentais para o avanço dos trabalhos e, também, para sua conclusão, mesmo que passados dez anos e que, ainda, implicou na consolidação de uma extensa rede de parcerias com técnicos, pesquisadores, instituições governamentais e/ou não governamentais que tiveram como objeto a Comunidade *Mbyá-Guarani* no Estado do Rio Grande do Sul e fora dele.

Destaca-se que durante esse processo, que levou cerca de sete anos – desde sua solicitação – houve um intenso debate sobre o título do Registro, pois, na medida em que se ampliou a participação dos *Guarani* no trabalho de documentação cultural e de instrução do processo de Registro “em que vários idosos consideraram ‘*tava miri*’ um termo inadequado, porque refere-se à morada dos imperecíveis, um lugar que não é visível aos que vivem nesse mundo perecível e imperfeito”. (Parecer do IPHAN, 2014, p. 33-34).

No filme *Tava, a Casa de Pedra*, contém importantes considerações sobre os sentidos atribuídos à *Tava* em São Miguel Arcanjo. No que se refere especificamente a *Tava* como referência cultural e objeto de Registro tem-se que “[...] o termo *Tava*, no caso de São Miguel Arcanjo, abrange as ruínas e o espaço

onde, no passado, houve uma grande *tekoá* Guarani, uma *aldeia dos antigos*³⁵, segundo consta na Ficha de Identificação-Edificações, F30/1, que compõe o INRC Comunidade *Mbyá-Guarani* em São Miguel Arcanjo. Contudo, existem outras *Tavas* como demonstra Litaiff (2009) quando esse se refere a narrativas coletadas por ele, etnografia realizada junto a outras comunidades *Mbyá-Guarani* de Santa Catarina. Portanto, as *tavas* estão diretamente relacionadas ao trânsito e à territorialidade *Mbyá-Guarani*.

As *tavas* nem sempre se referem a estruturas visíveis, sendo preciso que os *karaí* ajudem a identificá-las e dizer onde elas estão, pois são eles os guardiões de sua memória e têm a capacidade – e porque não a função social – de colocá-los em contato com as coisas do outro mundo, interpretando, significando e ressignificando suas narrativas míticas. A *Tava*, assim, “[...] se constitui num lugar³⁶, porque possui sentido cultural diferenciado, expresso nas narrativas míticas e nas vivências que abriga, no tempo presente, que lhe conferem singularidade” (IPHAN, 2014, p. 37), motivo esse pelo qual o referido Parecer do IPHAN que acompanha o Dossiê se encerra recomendando enfaticamente que seja feito o Registro e inscrição da *Tava* de São Miguel Arcanjo no Livro dos *Lugares*, criado pelo Decreto nº 3.551, de 4 de agosto de 2000.

Nesse sentido, foi proposto um plano de salvaguarda ligado ao Registro da *Tava*, como apontado no IPHAN/Dossiê (2014, p. 55), “que assim deixará de ser o lugar de seu esquecimento, para tornar-se um lugar de pertencimento. Esse é o princípio que deverá nortear a gestão do Parque Histórico das Missões”. Assim, “os *Mbyá* definiram as seguintes linhas de salvaguarda”:

a. Produção e reprodução cultural:

- Construção de um espaço para a venda do artesanato e apresentação do coral *jerojy*; Desenvolver uma nova relação com os turistas requer uma melhoria das condições em que se dá a interação com eles;
- Manutenção e melhoria das instalações da casa de passagem situada no interior da *Tava* São Miguel Arcanjo, garantindo-lhes condições dignas de permanecerem próximos às ruínas;
- Disponibilização de um local, próximo à casa de passagem, para o plantio do milho tradicional, tão importante para a prática do bem-viver Guarani-Mbyá.

b. Mobilização social:

- Desenvolvimento de ações de mobilização social, tais como reuniões para o debate sobre as referências culturais *Guarani* com os mais velhos, oportunizando o compartilhamento dos saberes;

³⁵ Grifo no original.

³⁶ Grifo no original.

c. Gestão participativa e sustentabilidade:

- Criação de um Comitê Gestor para discutir o plano de salvaguarda;
- Realização de oficinas de associativismo, como forma de capacitação dos *Mbyá* para criação de uma associação indígena;

d. Difusão e valorização:

- Realização de novas oficinas de formação de cineastas indígenas;
- Realização de oficinas de formação de monitores guarani para receber turistas;
- Produção de material audiovisual sobre o coral *jerojy*;
- Produção de material educativo (livro/filme) sobre o bem cultural *Tava*, para as escolas dos *Mbyá* e as dos não-indígenas;
- Realização de oficinas de formação de pesquisadores indígenas, para que assumam a documentação de sua cultura;
- Constituição de um acervo de objetos, depoimentos sonoros e filmes, com vista à organização de um museu *guarani* (IPHAN/Dossiê, 2014, p. 55- 56).

8 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Passados quatorze anos desde a aplicação do Programa Nacional do Patrimônio Imaterial (PNPI), instituído pelo Decreto nº 3.551/2000, o qual criou dois instrumentos de preservação para os bens de natureza imaterial, quais sejam: a metodologia de documentação cultural, o Inventário Nacional de Referências Culturais (INRC); o Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial, que formaliza o reconhecimento de bens imateriais mediante sua inscrição em Livros de Registro.

Através deste Inventário e Registro tem-se também que foi eliminada a tese da historiografia oficial que considerava como extintas as populações *Guarani* após a expulsão jesuítica, deixando claro que, após as epidemias, massacres, escravização, catequização, expropriação territorial e confinamentos, estes construíram sua trajetória a partir de pequenos espaços de terras, num extenso território descontínuo, mas que, como mostrou o referido Inventário, encontra-se conectada através de uma complexa e ampla rede de relações, compostas de visitas constantes, encontros, cerimônias, experiências, informações, trocas de matérias-primas para o artesanato e rituais, bem como trocas matrimoniais. Algo que, se mostra evidente em sua itinerância e no modo como os *Guarani* vivencia sua cultura, suas crenças, língua e tradições, em profunda relação com o sagrado, o qual acaba por normatizar e reforçar sua própria *tekologia* ou modo de ser.

Desta feita, tem-se que essa dissertação buscou compreender como, a partir do processo de Inventário e Registro das Ruínas de São Miguel, a noção de patrimônio assumiu tangibilidade e concretude entre os *Mbyá-Guarani*, contribuindo para o resgate de sua própria tradição, memória e ancestralidade. Neste sentido, tem-se que ao mapear “o lugar” que as Ruínas de São Miguel ocupam na memória e na ancestralidade *Mbyá-Guarani* vimos que essa tem assento no seu passado e na sua cosmogonia que, através da memória dos velhos, é constantemente reiterada, ao redor da fogueira, entre as gerações mais novas.

Da mesma forma, ao buscarmos captar as diferentes percepções existentes acerca da noção de patrimônio, na atualidade, entre os *Mbyá-Guarani* constatou-se que esse cognato assumiu no decorrer dos 10 anos que se passaram, desde seu início, no Levantamento Preliminar do INRC *Comunidade Mbyá-Guarani em São Miguel Arcanjo*, muitos sentidos e significados, e que hoje, este, relaciona-se quase que estritamente a relação que tecem com a natureza e o território, o qual tem por

base sua *tekologia*.

E, por fim, tem-se que ao explorarmos o modo como a noção de patrimônio é significada e ressignificada no decorrer do processo de Inventário e Registro das Ruínas de São Miguel, assumindo novos contornos no interior da cultura e ancestralidade *Mbyá-Guarani*, constatou-se que esse assume hoje uma relação quase que unívoca com a terra e a propriedade dessa, mas não economicamente, e sim no plano cosmológico, e em função daquilo que necessitam para a reprodução de suas condições de vida material para reprodução de sua cultura e memória, sendo esta expressa, por exemplo, através de seus rituais de nominação e no lugar que, a *Tava*, ocupa em sua cosmologia e cosmogonia – enquanto morada dos deuses e de seus ancestrais.

Dessa forma, os *Guarani* subverteram a lógica da metodologia do INRC, no que diz respeito à salvaguarda das referências culturais, isto porque para eles não interessa que o Estado brasileiro promova a salvaguarda de seus cantos, de seus rituais, de seus saberes e de seus fazeres, na medida em que eles mesmos fazem com toda a propriedade, sem depender ou precisar de apoio externo. Motivo pelo qual, a partir da realização do INRC *Comunidade Mbyá-Guarani em São Miguel Arcanjo*, avançou-se em termos de políticas relacionadas ao patrimônio *Guarani*, na medida em que, dentre as ações de salvaguarda previstas e já realizadas, incluiu-se a necessidade de se promover a formação técnica de lideranças e membros da comunidade guarani para atuação junto a recém reconhecida *Tava* e, também, em outras aldeias e lugares, os quais trazem consigo um outro lado da história, até então contada apenas pelos não-índios e que daqui para diante será exposta e colocada em evidência.

Como foi observado na elaboração dos vídeos até agora realizado pelos *Guarani*, que cumpre um importante papel, tanto para a divulgação e promoção institucional do projeto de Inventário e Registro, bem como pela utilização deste audiovisual por parte dos *Guarani*, que compartilham com os parentes distantes, guardam para gerações futuras, mostram aos não-índios, e ainda, participam de eventos culturais, inclusive obtendo premiações. Isto explica-se pelo registro da imagem e som aproximar os modos de expressão de uma cultura de tradição oral, diferentemente da expressão escrita.

Assim, tem-se que, como coloca Geertz (2008), grande parte dos estudos “constroem-se sobre outros estudos”, mas não no sentido de apenas retomarem

aquilo que outros escreveram ou deixaram como legado, e sim com vistas a melhor pensar e conceitualizar aquilo que de outra forma, seria relegado ao esquecimento. Neste sentido, tem-se que o trabalho do pesquisador reside, sobretudo, em se constatar o óbvio, mas não relacionado ao senso comum e sim de modo sistemático a partir de interesses pré-existentes e recortes realizados.

É assim que determinados temas se tornam objeto de pesquisa e ganham relevância no interior da comunidade acadêmica – como é o caso das Ruínas de São Miguel Arcanjo. Assim, fora desta, tais temas e questões ganham tangibilidade como escrevem Meirelles; Pedde (2014) a partir da relação que aqueles que estão em contato com essa – os *Mbyá-Guarani* –, estabelecem para com elas, conferindo-lhes valor e lugar de destaque em sua memória, *tekologia*, cosmologia e cosmogonia.

E assim sendo, exauridos de nosso impulso intelectual inicial, chegamos ao fim de nosso estudo, em que a partir de fragmentos da realidade, buscou-se tecer uma grande colcha de retalhos, que de modo sistemático, objetivou dar conta de um recorte finito da realidade, qual seja, do modo como entre os *Mbyá-Guarani* e as Ruínas de São Miguel Arcanjo ganham tangibilidade enquanto categoria de pensamento substantivada e adjetivada através do cognato patrimônio.

REFERÊNCIAS

ABREU, Regina. Patrimônio Cultural: Tensões e Disputas no contexto de uma nova ordem discursiva. In: FILHO, Manuel Ferreira Lima; BELTRÃO, Jane Felipe; ECKERT, Cornelia. (Orgs.) **Antropologia e patrimônio cultural no Brasil: diálogos e desafios contemporâneos**. Blumenau: Nova Letra, 2007. Disponível em: <<http://www.abant.org.br/conteudo/livros/PatrimonioCultural.pdf>>. Acesso em: 15 out. 2014.

ABREU, Regina; CHAGAS Mário, Introdução. In: ABREU, Regina. CHAGAS, Mário (orgs.). **Memória e patrimônio: ensaios contemporâneos**. 2.ed. Rio de Janeiro: Lamparina, 2009.

ANAIS da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro. **Documentos sobre o Tratado de 1950**. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Saúde (M.E.S). 1938. Volume 52. Disponível em: <http://objdigital.bn.br/acervo_digital/anais/anais_052_1930.pdf>. Acesso em: 22 jan. 2014.

ANDRADE, Rodrigo Melo Franco. **Rodrigo e o SPHAN**. Rio de Janeiro: Ministério da Cultura – MinC/SPHAN/pró-memória, 1987.

BAKHTIN, Mikhail M. **Para uma filosofia do ato responsável**. São Carlos: Pedro & João Editores, 2012.

_____. (V.N. Volochínov). **Marxismo e filosofia da linguagem**. 12.ed. São Paulo: HUCITEC, 2006. Disponível em: <http://www.fecra.edu.br/admin/arquivos/MARXISMO_E_FILOSOFIA_DA_LINGUAGEM.pdf>. Acesso em: 16 mai. 2014.

_____. **Estética da criação verbal**. São Paulo: Martins Fontes, 2003. Disponível em: <http://www.google.com.br/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=1&ved=0CB8QFjAA&url=http%3A%2F%2Fwww.sistemas.ufrn.br%2Fshared%2FverArquivo%3FdArquivo%3D1164092%26key%3Db920e8ae28f91ac5f0ec81245817f6ce&ei=jgxMVNWNK_eCsQTx6IHVDQ&usq=AFQjCNF8c1nh1cU2rUnv8EIKi8_7GdNiw&sig2=tMOjVCZFUgG5nmcqnH3Ysg&bvm=bv.77880786,d.cWc>. Acesso em: 28 mai. 2014.

BAPTISTA, Jean. 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. In: **Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH – São Paulo, julho, 2011**. Disponível em: <http://www.snh2011.anpuh.org/resources/anais/14/1300580851_ARQUIVO_ANPUH2011ENVIADO.pdf>. Acesso em: 04 fev. 2014.

BENJAMIM, Walter. O narrador: considerações sobre a obra de Nikolai Leskov. In: **Magia e técnica arte e política**. São Paulo: Brasiliense, 1993. Obras escolhidas. vol. 1.

BORGES, Luiz C. Cosmologia e Sagrado na Produção do Saber Guarani. In: **Revista da SBHC**, v. 2, nº. 2, Rio de Janeiro, jul./dez. 2004. p. 120-132. Disponível em:

<http://www.google.com.br/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=1&ved=0CB8QFjAA&url=http%3A%2F%2Fwww.sbh.org.br%2Farquivo%2Fdownload%3FID_ARQUIVO%3D146&ei=8y4fVJydLcuAygTCioCIDg&usq=AFQjCNFoD63ejlY0OIZuUAWA9vd9XWdBHg&bvm=bv.75775273,d.aWw>. Acesso em: 21 set. 2014.

BRANDT Lilian. **As 10 mentiras mais contadas sobre os indígenas**. Disponível em: <<http://www.revistaforum.com.br/blog/2014/12/10-mentiras-mais-contadas-sobre-os-indigenas/>>. Acesso em: 05 dez. 2014.

CARRILHO, Marcos José. A transparência do museu das Missões. In: COMAS, Carlos Eduardo (Org.). **Lúcio Costa e as Missões: um museu em São Miguel**. Porto Alegre: PROPAR/UFRGS: IPHAN/ 12º SR, 2007.

CASTRO, Maria Laura Viveiros de; FONSECA, Maria Cecília Londres **Patrimônio imaterial no Brasil: Legislação e Políticas Estaduais**. Brasília: UNESCO, Educarte, 2008. Disponível em: <<http://unesdoc.unesco.org/images/0018/001808/180884POR.pdf>>. Acesso em: 26 jun. 2014.

CATAFESTO DE SOUZA, José Otávio; MORINICO, José Cirilo Pires. Fantasma das brenhas ressurgem nas ruínas: Mbyá-Guarani relatam sua versão sobre as Missões e depois delas. In: GOLIN, Tau (org.). **História Geral do Rio Grande do Sul**. Povos Indígenas, Passo Fundo: Méritos, 2009. Volume 5. p. 301-330.

CATAIA, Marcio Antonio. Território político: fundamento e fundação do estado. In: **Sociedade e natureza**, n. 1, vol. 23. Uberlândia, 2011.

CÉSAR, Guilhermino. **História do Rio Grande do Sul: período colonial**. Porto Alegre: Globo, 1980.

CHAGAS, Mário. O pai de Macunaíma e o patrimônio espiritual. In: ABREU, Regina. CHAGAS, Mário (orgs.). **Memória e patrimônio: ensaios contemporâneos**. 2.ed. Rio de Janeiro: Lamparina, 2009.

CHIZZOTTI Antonio. A pesquisa qualitativa em ciências humanas e sociais: Evolução e Desafios In: **Revista Portuguesa de Educação**, ano/vol. 16, nº 2 Universidade do Minho, Braga, Portugal, 2003. p. 221-236.. Disponível em <http://200.17.83.38/portal/upload/com_arquivo/1350495029.pdf>. Acesso em: 23 dez. 2014.

CLIFFORD, James. Sobre a autoridade etnográfica. In: **A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1998.

D'ALESSIO Márcia Mansor. Metamorfoses do patrimônio. In: CHUVA, Márcia (org.). **Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional**, n. 34/2012. História e Patrimônio. Brasília: IPHAN/MinC. 2012. p. 79-89. Disponível em: <<http://www.iphan.gov.br/baixaFcdAnexo.do?id=3239>>. Acesso em: 27 set. 2014.

DAMATTA, Roberto. **O que faz o Brasil, Brasil?** Rio de Janeiro: Rocco, 1986. Disponível em: <<http://www.submit.10envolve.com.br/uploads/eee522045a4423e5905401f9121e50c5.pdf>>. Acesso em: 23 out. 2014.

DURKHEIM, Emile. **As formas elementares da vida religiosa.** São Paulo: Martins Fontes, 1996.

ELIADE, Mircea. **Aspectos do mito.** Lisboa: Edições 70, 1963.

ESPÍRITO SANTO, Miguel Frederico do. **O Rio Grande de São Pedro entre a fé e a razão:** introdução à história do Rio Grande do Sul. Porto Alegre: Martins Livreiro, 1999.

FARIAS, Agenor José Teixeira Pinto. Patrimônio cultural, memória social e políticas públicas: agentes étnicos formativos. In: **Ilha - Revista de Antropologia**, 317, Campinas, 2006. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/ilha/article/view/18309>>. Acesso em: 06 jul. 2014.

FLICK, U. Entrevista episódica. In: BAUER M.W.; GASKELL G (orgs.). **Pesquisa qualitativa com texto, imagem e som.** Um manual prático. Petrópolis: Vozes, 2002. p. 114-126.

FONSECA, Maria Cecília. **O patrimônio em processo:** trajetória da política federal de preservação no Brasil. 2.ed. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro: IPHAN, 1997.

_____. **Referências culturais:** base para novas políticas de patrimônio. Rio de Janeiro: IPHAN/MINc/DID, 2000. p. 19-33. Disponível em: <<http://www.iphan.gov.br/baixaFcdAnexo.do?id=3305>>. Acesso em: 09 fev. 2014.

FRASER, Márcia Tourinho Dantas; GONDIM Sônia Maria Guedes. Da fala do outro ao texto negociado: Discussões sobre a entrevista na pesquisa qualitativa. In: **Paidéia**, 14 (28), 2004. p. 139-152. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/paideia/v14n28/04.pdf/>>. Acesso em: 07 jan. 2015.

FREIRE, Beatriz Muniz. A aplicação do Inventário Nacional de Referências Culturais junto aos Mbyá-Guarani em São Miguel das Missões e as possibilidades de diálogo com o presente. In: PESAVENTO, Sandra Jatahy; GOELZER, Ana Lúcia (org.). **Fronteiras do Mundo Ibérico – Patrimônio, Território e Memória das Missões.** Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2007.

_____. **O Inventário e o Registro do Patrimônio Imaterial:** novos instrumentos de preservação. In: Cadernos do LEPAARQ – Textos de Antropologia, Arqueologia e Patrimônio. V. II, nº 3. Pelotas, RS: Editora da UFPEL. Jan/Jul 2005. Disponível em: <<http://periodicos.ufpel.edu.br/ojs2/index.php/lepaarq/article/viewFile/1047/938>>. Acesso em: 28 jan. 2014.

GASKELL, G. Entrevistas individuais e de grupos. In BAUER M.W.; GASKELL G.

(Orgs.). **Pesquisa qualitativa com texto, imagem, e som**. Um manual prático Petrópolis: Vozes. 2002. p. 64-89.

GARLET, Ivori J.; ASSIS, Valéria S. de. Desterritorialização e reterritorialização: a compreensão do território e da mobilidade Mbyá-Guarani através das fontes históricas. In: **Fronteiras**, v. 11, n. 19, Universidade Federal da Grande Dourados Dourados (MS), jan./jun., 2009. p. 15-46. Disponível em: <<http://www.periodicos.ufgd.edu.br/index.php/FRONTEIRAS/article/view/447>>. Acesso em: 27 jul. 2014.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

GIL, Antônio Carlos. **Métodos e Técnica de Pesquisa Social**. 5.ed. São Paulo: Editora Atlas, 2010.

GIL, Gilberto. **Discursos do Ministro da Cultura Gilberto Gil**. Brasília: Ministério da Cultura, 2003.

GOBBI; *et al.* Breves Aspectos socioambientais da territorialidade Mbyá-Guarani no Rio Grande do Sul. In: **Coletivos Guarani no Rio Grande do Sul**: territorialidade, interetnicidade, sobreposições e direitos específicos. Comissão de Cidadania e Direitos Humanos. Porto Alegre: Assembleia Legislativa do Estado do Rio Grande do Sul. 2010.

GOLIN, Tau. Cartografia Guerra Guaranítica. In: **Anais do I Simpósio Brasileiro de Cartografia Histórica**. Paraty no período de 10 a 13 de maio de 2011. Disponível em: <https://www.ufmg.br/rededemuseus/crch/simposio/GOLIN_LUIZ_CARLOS_TAU.pdf>. Acesso em: 21 jan. 2014.

_____. **A Guerra Guaranítica**: o levante indígena que desafiou Portugal e Espanha. São Paulo: Terceiro Nome, 2014.

GONÇALVES, José Reginaldo Santos. **A retórica da perda**: os discursos do patrimônio cultural no Brasil. Rio de Janeiro: Editora UFRJ: 1996.

GONÇALVES, José Reginaldo Santos. O Patrimônio como categoria de pensamento. In: ABREU, Regina. CHAGAS, Mário (orgs.). **Memória e patrimônio**: ensaios contemporâneos. 2.ed. Rio de Janeiro: Lamparina, 2009. p. 25-33.

GONDIM, Vânia; MEIRELLES, Mauro. *Tava Miri* São Miguel Arcanjo: um lugar de memória? In: **Anais do VIII Seminário Internacional de Memória e Patrimônio**. Pelotas: Editora da UFPel, 2014. p. 316-323. Disponível em: <http://media.wix.com/uqdd2ce2_a78207d1a0f34163b94f0d3348a94215.pdf>. Acesso em: 14 dez. 2014.

GUIMARÃES, Manuel Luís Lima Salgado. Nação e civilização nos trópicos: o Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro e o Projeto de uma História Nacional. In: **Estudos Históricos**, n. 1, Rio de Janeiro, 1988. p. 5-27. Disponível em: <<http://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/reh/article/view/1935/1074>>. Acesso em:

19 jun. 2014.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Vértice, 1990. Disponível em: http://search.4shared.com/postDownload/nlr8FZjZ/maurice_halbwachs_-_a_memria_c.html>. Acesso em: 03 fev. 2014.

HAGUETTE, T.M.F. **Metodologias qualitativas na sociologia**. Petrópolis: Vozes. 2001.

HOBBSAWM Eric; RANGER Terence (orgs.). **A invenção das tradições**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984. p. 9-23. Disponível em: <http://copyfight.me/Acervo/livros/HOBBSAWM,%20Eric%20-%20Introduc%CC%A7a%CC%83o%20do%20livro%20A%20invenc%CC%A7a%CC%83o%20das%20Tradic%CC%A7o%CC%83es.pdf>>. Acesso em: 20 out. 2014.

INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL – IPHAN. **Manual de aplicação do Inventário Nacional de Referências Culturais**. Brasília: IPHAN, 2000.

_____. **Os sambas, as rodas, os bumbas, os meus e os bois**. Princípios, ações e resultados da política de salvaguarda do patrimônio cultural imaterial no Brasil. 2003 – 2010. Brasília/DF: IPHAN, 2010. Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/portal/baixaFcdAnexo.do?id=1800>>. Acesso em: 07 fev. 2014.

_____. **Patrimônio Cultural Imaterial**: para saber mais/ IPHAN; texto e revisão de Natália Guerra Brayner. 3 ed. Brasília/DF: IPHAN, 2012.

_____. **Tava Miri São Miguel Arcanjo, Sagrada Aldeia de Pedra**: os Mbyá-Guarani nas Missões. Publicação produzida através do trabalho da equipe executora do INRC junto às comunidades Mbyá-Guarani do Rio Grande do Sul entre os anos de 2004 e 2006. Porto Alegre: IPHAN, 2007.

_____. **INRC** – Inventário Nacional de Referências Culturais Comunidade Mbyá-Guarani em São Miguel Arcanjo/ RS. Minc – IPHAN/ 2004-2006.

_____. Dossiê de Registro/IPHAN. **TAVA** – Lugar de Referência para os Guarani. 2014

_____. **Parecer** nº 667/2014/IPHAN-RS. Porto Alegre: 2014

KERN, Arno Alvarez. **Missões**: uma utopia política. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1982.

_____. **Utopias e Missões Jesuíticas**. Porto Alegre: Ed. Universidade UFRGS, 1994.

LADEIRA, Maria Inês. **O caminhar sob a luz**: Território Mbyá à beira do oceano. São Paulo: Editora UNESP, 2007.

LEAL, Fernando Machado. São Miguel das Missões – estudo de estabilização e conservação das ruínas da igreja. In: **Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional**, n. 19, publicações da SPHAN/Pró-Memória, 1984. p. 71-96.

LE GOFF (1990) **História e memória**. Tradução Bernardo Leitão [et al.]. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1990.

LEVINHO, José Carlos. Kusiwa. Arte Gráfica Wajãpi: Patrimônio Cultural do Brasil. In: ABREU, Regina; CHAGAS, Mário (orgs.). **Memória e patrimônio**: ensaios contemporâneos. 2.ed. Rio de Janeiro: Lamparina, 2009.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Mito e significado**. [s.l.]: Ed. Alianza, 1990.

LIEBGOTT, Roberto Antonio. Os Guarani e a luta pela terra. In: **Coletivos Guarani no Rio Grande do Sul**: territorialidade, interetnicidade, sobreposições e direitos específicos. Comissão de Cidadania e Direitos Humanos. Porto Alegre: Assembleia Legislativa do Estado do Rio Grande do Sul, 2010.

LIMA, Telma Cristiane Sasso de; MIOTO Regina Célia Tamasso. Procedimentos metodológicos na construção do conhecimento científico: a pesquisa bibliográfica. ENSAIO. In: **Revista Katál**, v. 10, n. esp., Florianópolis, 2007. p. 37-45. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/rk/v10nspe/a0410spe.pdf>>. Acesso em: 06 jan. 2015.

LITAIFF, Aldo. O “Kesuíta” Guarani: mitologia e territorialidade. In: **Espaço Ameríndio**, Porto Alegre, v. 3, n. 2, jul./dez. 2009. p. 142-160. Disponível em: <<http://seer.ufrgs.br/EspacoAmerindio/article/viewFile/11707/6922>>. Acesso em: 27 set. 2014.

LITAIFF, Aldo. Kesuíta, uma metáfora mítico-histórica. In: **Ilha - Florianópolis**, vol. 3, n.1, nov., 2001. p. 87-100. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/ilha/article/view/14961/15666>>. Acesso em: 27 set. 2014.

LODI, J.B. **A entrevista**: teoria e prática. São Paulo: Pioneira, 1991.

LOIZOS P. Vídeo, filme e fotografias como documentos de pesquisa. In: BAUER MW. GASKELL G (editores). **Pesquisa qualitativa com texto, imagem e som**: um manual prático. Petrópolis (RJ): Vozes; 2002. p.137-55.

LUGON, Clóvis. **A República Guarani**. São Paulo: Expressão Popular, 2010.

MACÊDO, Valéria. Jepota e aguyje entre os Guarani. O desejo da carne e da palavra. In: **35º Encontro Anual da ANPOCS**. GT23 – Novos modelos comparativos: Investigações sobre coletivos afro-indígenas. Caxambu: 2011 Disponível em: <http://portal.anpocs.org/portal/index.php?option=com_docman&task=doc_view&gid=1099&Itemid=353>. Acesso em: 25 out. 2014.

MEIRA, Ana Lúcia Goelzer. A trajetória do IPHAN nas Missões. In: PESAVENTO, Sandra Jatahy; GOELZER, Ana Lúcia (org.). **Fronteiras do mundo ibérico** –

patrimônio, território e memória das Missões. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2007.

_____. Pedra e cal, árvore e seiva. In: SCHULZE-HOFER, Maria Cristina; MARCHIORI, José Newton Cardoso. **O uso da madeira nas Reduções Jesuítico-Guarani do Rio Grande do Sul**. Porto Alegre: IPHAN, 2008.

MEIRELLES, Mauro; PEDDE, Valdir. Ver, tocar, preservar: pensando a noção de patrimônio a partir de sua tangibilidade. In: **Estudos de Sociologia**, v. 1, Recife, 2014, p. 1-20. Disponível em: <<http://www.revista.ufpe.br/revsocio/index.php/revista/article/view/338>>. Acesso em: 27 set. 2014.

MEIRELLES, Mauro; AYDOS Valéria. Cultura, etnocentrismo e relativismo cultural: abrindo a caixa de ferramentas dos antropólogos. In: MEIRELLES, Mauro *et al.* (orgs.). **Ensino de Sociologia: trabalho, ciência e cultura**. Porto Alegre: Evangraf/LAVIECS, 2013. p. 243-270.

MINISTÉRIO DA CULTURA - MINC. **Plano Nacional de Cultura (PNC)**. Disponível em: <<http://www.cultura.gov.br/plano-nacional-de-cultura-pnc>>. Acesso em: 16 nov. 2014.

MORAES, Carlos Eduardo Neves. **A refiguração da Tava Miri São Miguel na memória coletiva dos Mbyá-Guarani nas Missões/RS, Brasil**. Porto Alegre: UFRGS/Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, 2010. Disponível em: <<http://www.lume.ufrgs.br/handle/10183/26729>>. Acesso em: 07 set. 2013.

MOREIRA Eliana; KAKEHASHI, Tereza Yoshiko; ANGELO, Margareth. O uso de filmagem em pesquisas qualitativas. In: **Revista Latino-Americana Enfermagem**, 13(5):717-22, set./out.2005. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/rlae/article/view/2140>>. Acesso em: 06 jan. 2015.

NASCIMENTO, José Antonio Moraes do. **Derrubando florestas, plantando povoados: a intervenção do poder público no processo de apropriação da terra no norte do Rio Grande do Sul**. TESE. Porto Alegre: PUC/RS. 2007. Disponível em: <http://tede.pucrs.br/tde_arquivos/15/TDE-2007-04-11T065201Z-493/Publico/388943.pdf>. Acesso em: 17 out. 2014.

NORA, Pierre. Entre memória e história: a problemática dos lugares. In: **Projeto História**, n 10, dez., 1993, PUC/SP, São Paulo, 1993. p. 7-28. Disponível em: <<http://www.pucsp.br/projetohistoria/downloads/revista/PHistoria10.pdf>>. Acesso em: 04 fev. 2014.

OLKOSKI Wilson. **História agrária do Médio Alto Uruguai – RS: Colonização, (re)apossamento das terras e exclusão (1900 – 1970)**. São Leopoldo: Dissertação, 2002. Disponível em: <<http://livros01.livrosgratis.com.br/cp000164.pdf>>. Acesso em: 26 nov. 2014.

ORTEGA, Ariel Duarte; MORINICO, Jorge. BEÑITES, Germano. (vídeo) **Duas aldeias, uma caminhada**. Realização: Vídeo nas Aldeias, IPHAN/RS. Apoio IPHAN. NORAD. Programa Cultura Viva/Ministério da Cultura.Coordenação Vídeo nas

Aldeias: Maria Corrêa, Vicent Carelli. Este vídeo foi realizado com recursos orçamentários do IPHAN, durante oficinas de formação em audiovisual para o povo Mbyá-Guarani nas aldeias Anhetenguá e Koeju (Rio Grande do Sul) entre novembro de 2007 e junho de 2008. Vídeo nas aldeias. 2008. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=RHOxX0JQ4Fc>>. Acesso em: 27 set. 2013.

ORTEGA, Ariel Duarte; FERREIRA (KERETXU), Patricia. (vídeo). **Desterro Guarani**. Direção e fotografia: CARELLI Vincent, Ernesto Ignacio de Carvalho. Acre: 2011. Ficha Técnica, duração: 38 minutos, línguas: Português, cor: colorido, som: estéreo, formato de tela: 4/3, legendas: Espanhol, Francês, Inglês, Português. *Prêmios - Menção Honrosa no FICA*. Disponível em: <<http://www.videonasaldeias.org.br/2009/video.php?c=104>>. Acesso em: 12 fev. 2014.

ORTEGA, Ariel Duarte; CARVALHO, Ernesto. FERREIRA (KERETXU), Patricia. CARRELLI. (Filme). **Tava**, a casa de pedra. Direção e fotografia: CARELLI Vincent. Produção: Olívia Sabino. Realização: Vídeo nas Aldeias, IPHAN/RS. Ministério da Cultura. Apoio Embaixada da Noruega. Cor: colorido, Som: estéreo, formato de tela: 16:9 legendas: português. Filme: 78 minutos (Este vídeo foi usado como parte da instrução do Processo de Registro do sítio de São Miguel Arcanjo, como Lugar, feito como recurso orçamentário do IPHAN nas aldeias Mbyá-Guarani entre agosto de 2010 e março de 2012). Vídeo nas aldeias. 2012

PEREIRA, Walmir Pereira. **Patrimônio cultural e nova história indígena nas terras baixas da América do Sul: os Guarani Mbyá entre Clio, Cronos e Mnemosine**. TESE. São Leopoldo: Unisinos. 2009.

_____. Patrimônio cultural e memória social das Missões Jesuíticas Guarani – Ruínas de São Miguel: ação patrimonial e identidade ameríndia na região platina da América do Sul. In: **SURES - Revista Digital do Instituto Latino-Americano de Arte, Cultura e História**, Universidade Federal da Integração Latino-Americana – UNILA, 2013 Disponível em: <<https://revistas.unila.edu.br/index.php/sures/article/view/72>>. Acesso em: 29 jun. 2014.

PIPPI, Gladis Maria. **História cultural das Missões** – memória e patrimônio. Porto Alegre: Martins Livreiro-Editor, 2005.

PISSOLATO, Elizabeth. **A duração da pessoa: mobilidade, parentesco e xamanismo mbya (guarani)**. São Paulo: Editora UNESP: ISA; Rio de Janeiro: NuTI, 2007.

POLLAK, Michael. Memória, Esquecimento, Silêncio. In: **Estudos históricos**, vol. 2, n. 3, Rio de Janeiro, 1989. (p. 3-15).

_____. Memória e identidade social. In: **Estudos históricos**, vol. 5, nº. 10, Rio de Janeiro, 1992. p. 200-212. Disponível em: <http://reviravoltadesign.com/080929_raiaviva/info/wp-gz/wp-content/uploads/2006/12/memoria_e_identidade_social.pdf>. Acesso em: 27 jul. 2014.

POMMER, Roselene Moreira Gomes. Memória e identidade social. In: **Estudos históricos**, v. 5 nº. 10, Rio de Janeiro, 1992. p. 200-212. Disponível em: <<http://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/reh/article/view/1941/1080>>. Acesso em: 03 fev. 2014.

_____. **Missioneirismo**: A produção de uma identidade regional. Tese. Universidade do Vale do Rio dos Sinos. São Leopoldo: UNISINOS, 2008. Disponível em: <<http://biblioteca.asav.org.br/biblioteca/index.php?codAcervo=402742>>. Acesso em: 24 set. 2014.

_____. **Missioneirismo** – história da produção de uma identidade regional. Porto Alegre: Martins Livreiro Editor, 2009.

POSSAMAI, Zita Rosane. Cidade: escritas da memória, leituras da história. In: POSSAMAI, Zita Rosane (org.). **Leituras da cidade**. Porto Alegre: Evangraf, 2010. p. 209-219.

PRADELLA, Luiz Gustavo Souza. Jeguatá: o caminhar entre os Guarani. In: **Espaço Ameríndio**, Porto Alegre, v. 3, nº. 2, jul./dez. 2009. p. 99-120. Disponível em: <<http://seer.ufrgs.br/EspacoAmerindio/article/viewFile/8059/6834>>. Acesso em: 27 jul. 2014.

RICOEUR, Paul. **Memória, história e esquecimento**. A versão original desta conferência foi escrita e proferida em inglês por Paul Ricoeur, a 08 de Março de 2003, em Budapeste, sob o título “Memory, history, oblivion” no âmbito de uma conferência internacional intitulada “Haunting Memories? History in Europe after Authoritarianism”. Disponível em: <http://www.uc.pt/fluc/lif/publicacoes/textos_disponiveis_online/pdf/memoria_historia>. Acesso em: 01 fev. 2014.

RUBIM, Antonio Albino Canelas. Políticas culturais no Brasil: tristes tradições. In: **Revista Galáxia**, nº. 13, São Paulo, Jun 2007. p. 101-113. Disponível em: <http://revistas.univerciencia.org/index.php/galaxia/article/viewFile/5625/5107?origin=publication_detail>. Acesso em: 27 mar. 2004.

_____. Políticas culturais do governo Lula / Gil: desafios e enfrentamentos. In: **Intercom – Revista Brasileira de Ciências da Comunicação**. São Paulo, v. 31, n.1, jan./jun. 2008. p. 183-203. Disponível em: <<https://www.ufba.br/sites/devportal.ufba.br/files/Conferencia%20Nacional%20de%20Cultura.pdf>>. Acesso em: 01 set. 2014.

SÁ-SILVA Jackson Ronie; ALMEIDA Cristóvão Domingos de; GUINDANI Joel Felipe. Pesquisa documental: pistas teóricas e metodológicas. Documentary research: theoretical and methodological clues. In: **Revista Brasileira de História & Ciências Sociais**, Ano I, Número I, Jul. 2009. Disponível em: <http://redenep.unisc.br/portal/upload/com_arquivo/pesquisa_documental_pistas_teoricas_e_metodologicas.pdf>. Acesso em: 06 jan. 2015.

SAINT-HILAIRE, Auguste. Viagem ao Rio Grande do Sul. In: **Coleção Brasil visto por estrangeiros**. Tradução de Adroaldo Mesquita da Costa. Brasília: Senado

Federal, 2002. Disponível em: <http://www2.senado.leg.br/bdsf/bitstream/handle/id/1064/626704.pdf?sequence=4#page=139&zoom=auto,57,578>>. Acesso em: 26 jan. 2014.

SALVADOR, A. D. **Métodos e técnicas de pesquisa bibliográfica**. Porto Alegre: Sulina, 1986.

SANT'ANNA MARCIA. A face imaterial do patrimônio cultural: os novos instrumentos de reconhecimento e valorização. In: ABREU, Regina; CHAGAS, Mário (Orgs.). **Memória e patrimônio: ensaios contemporâneos**. 2.ed. Rio de Janeiro: Lamparina, 2009.

SANTOS, Francimário Vito. **Inventário Nacional de Referências Culturais – INRC**: breve discussão sobre o processo de avaliação da política de salvaguarda do IPHAN, a partir das ações de inventários de recorte territorial. Rio de Janeiro: Fundação Casa de Rui Barbosa, 2013. Disponível em: <http://culturadigital.br/politicaculturalcasaderuibarbosa/files/2013/11/Francim%C3%A1rio-Vito-dos-Santos.pdf>>. Acesso em: 27 jun. 2014.

SANTOS, Júlio Ricardo Quevedo. **Rio Grande do Sul, aspectos das Missões** (em tempo de despotismo esclarecido). Porto Alegre: Martins Livreiro, 1991.

SEVERAL, Rejane da Silveira. **A Guerra Guaranítica**. Porto Alegre: Martins Livreiro, 1995.

_____. Jesuítas e Guaranis face aos Impérios Coloniais Ibéricos no Rio da Prata. In: **Revista de História Regional**, 3 (1):117-134, Verão 1998. Disponível em: <http://www.revistas2.uepg.br/index.php/rhr/article/viewFile/2055/1537>>. Acesso em: 18 jan. 2014.

SILVA, Willians Fausto. **Patrimônio a contragosto**: a presença de bens culturais na vida cotidiana de São Miguel das Missões/ RS. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Museologia e Patrimônio, Unirio. Rio de Janeiro: Unirio, 2008. Disponível em: [http://ppg-pmus.mast.br/dissertacoes/dissertacao Willians Fausto silva.pdf](http://ppg-pmus.mast.br/dissertacoes/dissertacao%20Willians%20Fausto%20silva.pdf)>. Acesso em: 24 mar. 2014.

TAMASO. Izabela. **A expansão do patrimônio**: novos olhares sobre velhos objetos, outros desafios. Brasília: [s.ed], 2006. (Série Antropologia, 390). Disponível em: <http://uc.socioambiental.org/sites/uc.socioambiental.org/files/Tamaso,%20Izabela.pdf>>. Acesso em: 28 mar. 2014.

TORRES Luiz Henrique. Forte Jesus-Maria-José: fontes historiográficas . In: **Revista do Instituto de Ciências Humanas e da Informação**, Biblos. Rio Grande, 2004. Disponível em: <http://www.fortalezasmultimedia.com.br/fortalezas/midias/arquivos/1778.pdf>>. Acesso em: 18 jan. 2014.

WILLIAMS Daryle. Além da História-Pátria: as missões jesuítico-guaranis, o patrimônio da humanidade e outras histórias. In: CHUVA, Márcia (org.). **Revista do**

Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, n. 34/2012. História e Patrimônio. p. 281-301. Disponível em: <<http://www.iphan.gov.br/baixaFcdAnexo.do?id=3239>>. Acesso em: 27. set. 2014.

WISNIEWSKI, Fernanda. **A terra indígena do Guarita -RS e o seu processo de formação**. In: Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH, São Paulo, julho 2011. Disponível em: <http://www.snh2011.anpuh.org/resources/anais/14/1300876916_ARQUIVO_ArtigoANpuh.pdf>. Acesso em: 17 out. 2014.

ZELIZER, Viviana A. Circuits within Capitalism. In: NEE, Victor; SWEDBERG, Richard (Eds.). **The Economic Sociology of Capitalism**. Princeton: Princeton University Press, 2005. p. 289-321.

_____. **Pricing the priceless child**: The changing social value of children. New York: Basic Books, 1985.

_____. Repenser le marché: la construction sociale du 'marché aux bébés' aux États Unis, 1870-1930. In: **Actes de la Recherche en Sciences Sociales**, n^o. 94, 1992, (p. 3-26).