

O poder da memória e o Manancial Missioneiro: mobilizações de processo museológico decolonial em São Miguel das Missões/RS

Vânia Lima Gondim*

Recebido em: 17/06/2023

Aprovado em: 23/08/2023

Resumo

O objetivo do presente texto é historicizar e colocar em evidência o modo como a iniciativa museal denominada “Manancial Missioneiro” serve de instrumento de contraposição ao olhar eurocentrado que predominou na musealização do Museu das Missões, situado entre as ruínas de São Miguel das Missões e o seu respectivo sítio arqueológico. Aqui demonstra-se, através do processo museológico levado a cabo por Valter Braga, o modo como a memória e a cultura local indígena foram aos poucos sendo recuperadas e materializadas em seu acervo, observando a memória e a cultura do ponto de vista de uma ética e de uma política da pluridiversidade. Finalmente, é dada especial ênfase ao deslocamento do olhar e ao modo como identidades tidas como subalternas e invisíveis ao olhar do colonizador e da museologia eurocentrada ganham corpo e tangibilidade a partir da Museologia Social e do processo museológico que levou à criação do Manancial Missioneiro.

Palavras-Chave

Manancial Missioneiro; Poder da memória; Museologia Social; Decolonialidade; São Miguel das Missões.

Abstract

The aim of this text is to historicize and highlight the way in which the museum initiative called "Manancial Missioneiro" act as an instrument against the Eurocentric vision which predominated in the musealization of the Museu das Missões, located between the ruins of São Miguel das Missões and its respective archaeological site. It is here demonstrated, through the museological process carried out by Valter Braga, the way in which the memory and the local indigenous culture are being recovered and materialized in his collection, observing memory and culture from the point of view of an ethics and a policy of pluridiversity. Finally, by giving special emphasis on the displacement of the gaze and the way in which identities considered invisible to the colonising gaze and to eurocentred museology gain body and tangibility from Social Museology and from the museological process which that led to the creation of the Manancial Missioneiro.

Keywords: Manancial Missioneiro; Power of memory; Social Museology; Decoloniality; São Miguel das Missões.

Introdução

* Mestre em Memória Social e Bens Culturais pela Universidade La Salle e doutora em Museologia pela Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias. Atualmente, participa do Grupo Museologias Insurgentes em Nuestra América, vinculado à Cátedra Unesco “Educação Cidadania e Diversidade Cultural” da ULHT. E-mail: vaniagondim@gmail.com; Lattes: <http://lattes.cnpq.br/5769425859147125>; Orcid: <https://orcid.org/0000.0002-8634-6883>.

Este texto constitui uma reflexão que compõe minha pesquisa de doutoramento defendida em março de 2023, na Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias (ULHT), na qual analisei dois processos museológicos na cidade de São Miguel Arcanjo,¹ no Rio Grande do Sul – o Museu das Missões e o Manancial Missioneiro, uma vez que esses processos constituem uma síntese do campo museológico brasileiro. Sobretudo por meio da Museologia, aliada a um extenso trabalho de campo, busquei compreender os processos museológicos e as perspectivas decoloniais que se faziam – e ainda se fazem – presentes nessas duas iniciativas museológicas que implicam em diferentes leituras resultantes do período de colonização pela Espanha e por Portugal, nos séculos XVII e XVIII, daquela região, o que produziu uma constante circularidade cultural.

Dessa maneira, foi a partir dos pressupostos da Museologia Social que retomei o passado, visando pensar, repensar e requalificar os processos e os acervos museológicos, bem como avaliar e compreender um outro lado da história que extrapola os museus e envolve relações sociais, de pertencimento e a memória de grupos, territórios e comunidades que se destacam por suas especificidades. Assim como ocorre no campo do pensamento museal, ou seja, divergências de entendimento nos diferentes museus e nas distintas museologias, ocorre o mesmo nos caminhos e nas possibilidades evidenciadas pela Museologia Social.

Utilizei a Museologia Social e a Sociomuseologia nos moldes apresentados por Clovis Britto, ou seja, uma Museologia Social “marcada por uma fase pós-paradigmática da Nova Museologia e pela implementação de novas inflexões conceituais e práticas no campo dos museus que subsidiaram a emergência da Museologia Social como um novo paradigma, e a Sociomuseologia como uma Escola de Pensamento”.² Essa Museologia Social se constituiu inicialmente pelo indisciplinamento traduzido “nas resistências às ‘museologias normativas’” e, posteriormente,

(...) na conscientização e no estabelecimento de redes com experiências teóricas e práticas internacionais (especialmente com o Movimento Internacional para uma Nova Museologia e a Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias) e na reflexão sobre experiências museais marcadas não apenas pela valorização da “função social”, mas pelo direito à diferença, o protagonismo das comunidades e dos

¹ A cidade de São Miguel Arcanjo também é conhecida como São Miguel das Missões.

² BRITTO, Clovis Carvalho. *“Nossa maçã é que come Eva”: a poética de Manoel de Barros e os lugares epistêmicos das museologias indisciplinadas no Brasil*. Tese de doutorado. Lisboa: Faculdade de Ciências Sociais/Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias, 2019, p. 23. Disponível em: http://www.museologia-portugal.net/files/upload/doutoramentos/tese_clovis_britto.pdf. Acesso em: 20 Dez. 2020.

movimentos sociais.³

Esse paradigma da Museologia Social foi potencializado em sua institucionalização enquanto política pública nacional brasileira (2003-2018) pelo Ministério da Cultura (MinC) e pelo fortalecimento da Sociomuseologia.

O indisciplinamento se traduz na disseminação de diferentes experiências e reflexões sociomuseológicas, na implementação da Política Nacional de Museus e de ações como a criação do Programa Pontos de Memória, na realização de cursos, publicações e projetos, além do estímulo à implantação de redes temáticas de Museologia Social. O marco inicial consiste nos impactos da criação da Política Nacional de Museus (2003).⁴

Nesse sentido, na primeira parte deste texto ocupo-me da constituição do Museu das Missões e do modo como as políticas de patrimônio foram criadas – com o intuito de visibilizar identidades nacionais e narrativas históricas para enaltecer a grandeza da nação –, mas que, por outro lado, fez a opção de silenciar os povos originários e sua cultura. Na segunda parte do texto, examino o Manancial Missioneiro surgido da iniciativa de uma liderança miguelina, Valter Braga, que, com o apoio da comunidade local, reuniu, em sua residência, uma coleção que constituiu a Exposição Cultural Missioneira que, aliada à reconstrução de espaços apontados como sagrados, realiza rituais que evocam a ancestralidade guarani.⁵

Ademais, encerro esse texto analisando as ações decolonizadoras levadas a cabo nesses dois espaços museais e o modo como diferentes feridas e cicatrizes coloniais⁶ têm sido suturadas nos dois processos museológicos na cidade de São Miguel das Missões. Considero que o pensamento decolonial é um movimento epistêmico, cultural, prático e político de resistência à lógica da modernidade/colonialidade, que possibilita examinar criticamente o contato entre os povos originários da América Latina e os europeus, a partir da concepção de diferença colonial. Além disso, ele aponta “suas resistências ao

³ Ibidem.

⁴ Ibidem.

⁵ Uso a expressão genérica “guarani” para designar o conjunto do coletivo pertencente ao povo indígena, e o termo “mbyá” como nome próprio referente à especificidade desse grupo étnico. Quanto ao emprego na forma de adjetivo, uso o termo “guarani” em minúsculo e sem itálico, como, por exemplo: modo de vida guarani, aldeia guarani, tradição guarani etc. As palavras e expressões idiomáticas indígenas dos grupos étnicos e das coletividades aparecem em *itálico*.

⁶ MIGNOLO, Walter D. *La idea de América Latina: la herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona: Gedisa, 2005.

Colonialismo e à Colonialidade”.⁷ Nessa leitura, “a América é compreendida, assim, como parte constitutiva da modernidade, uma exterioridade que lhe é interior”.⁸

Ao discutir as diversas interpretações, premissas e epistemologias relativas aos fundamentos da colonialidade e decolonialidade, o que buscamos no presente estudo foi realizar uma reflexão acerca de um processo museológico em particular, a partir de experiências indígenas que “sinalizam criativas formas de autorrepresentação, historicidade e contranarrativas”.⁹

Sua diversidade cultural, no sentido mais pleno, de modos de pensamentos, línguas e costumes, tem, com a demarcação de seus territórios, as condições necessárias para a reprodução de suas vidas e de seus sistemas simbólicos. A complexidade de seus pensamentos, saberes e práticas simbólicas sinaliza também a diversidade desses povos entre si, e escapam da designação histórico colonial que insiste em lhes impregnar um lugar comum. As iniciativas de memória promovidas por esses povos correspondem a um momento importante de reflexão coletiva sobre os processos de intensa transformação cultural aos quais estão submetidos.¹⁰

Nesta perspectiva, este estudo coloca em evidência as reverberações da Nova Museologia e da Museologia Social nas experiências pesquisadas, apresentando fissuras no pensamento museológico¹¹ ao promover desobediências epistêmicas marcadas pela decolonialidade.¹²

O Museu das Missões: da colonialidade ao processo decolonial

O Museu das Missões foi sugerido por Lucio Costa, no final da década de 1930, como a primeira experimentação de musealização do patrimônio nacional, e construído no momento da criação da direção museológica do Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (SPHAN), o que fundamentou uma referência para os museus regionais¹³ a partir dessa iniciativa. Com a criação do Museu das Missões, ocorreu a

⁷ ALMEIDA, Eliene Amorim de; SILVA, Janssen Felipe da. “Abya Yala como território epistêmico: pensamento decolonial como perspectiva teórica”. *Revista de Educação Interterritórios, Caruaru*, vol. 1, nº 1, 2015, p. 42.

⁸ *Ibidem*, p. 50.

⁹ VIEIRA NETO, João Paulo; PEREIRA, Eliete. “Povos indígenas no Brasil, museus e memória: questões emergentes”. *Revista do Centro de Pesquisa e Formação*, vol. 5, Set. 2017, p. 54.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ CHAGAS, Mario. “A escola de samba como lição de processo museal”. *Caderno Virtual de Turismo*, Rio de Janeiro, 2002, vol. 2, nº 2, p. 15-18. Disponível em: <https://www.redalyc.org/pdf/1154/115418127003.pdf>. Acesso em: 26 Maio 2020.

¹² BRITTO, Clovis Carvalho. Op. cit., 2019.

¹³ JULIÃO, Letícia. “O Sphan e a cultura museológica no Brasil”. *Estudos Históricas*, Rio de Janeiro, vol. 22, nº 43, Jun. 2009.

construção de um paradigma jesuítico fundante, nos termos apresentados por Jean Baptista e Tony Boita,¹⁴ o que contribuiu para uma exclusão nativa na produção material missioneira,¹⁵ assentando uma “estratigrafia do abandono” e demarcando um conjunto de “memórias exiladas”.¹⁶

O assentamento do paradigma jesuítico no Museu das Missões foi evidenciado pelos pesquisadores Jean Baptista e Tony Boita a partir de três argumentos:¹⁷

1) A imaginária missional serve aos propósitos da conversão ao cristianismo, banindo entidades indígenas daquele espaço, resultando apenas em representações pertencentes à hagiografia ocidental – nessa leitura, os indígenas são ingênuos, coadjuvantes, copistas e não criativos, funcionando como meros receptáculos das orientações inicianas; 2) A imaginária missional é de autoria dos padres, casos nos quais se apresentam belos resultados estilísticos, tendo como padrão-ouro o estilo barroco e as técnicas de talha clássicas, sendo, portanto, mais um campo da história missional onde os jesuítas são protagonistas; 3) Não se nega a existência de obras que tenham sido feitas por indígenas, mas somente quando ali se encontram distorções da forma, fuga ao estilo barroco, talhas denominadas como “mal esculpidas” ou “infantis”, possuindo menor valor artístico e histórico, comprovando que os indígenas tinham conhecimentos e entendimentos frágeis em relação à experiência artística que viviam. Somam-se a este terceiro paradigma percepções raciais que consideram os indígenas incapazes de dominar técnicas ocidentais com precisão e elaborar suas próprias versões da história.¹⁸

Dessa maneira, o paradigma jesuítico¹⁹ esteve representado, por um lado, pela narrativa de “herói civilizador” – que foi responsável pela introdução do gado, do arado, da escrita, das técnicas construtivas, artesanais, da estética barroca e da religião cristã – e, por outro, pelas narrativas de que os povos indígenas haviam se submetido ao processo de reduções como “dóceis e habilidosos” aprendizes – sendo colocados em uma posição secundária no processo que constituiu o sistema das reduções²⁰ – e que, ao término da Guerra Guaranítica, haviam sido dizimados ou teriam sido incorporados pela sociedade

¹⁴ BAPTISTA Jean; BOITA, Tony. “Patrimônios indígenas nos 80 anos do Museu das Missões: etno-história e etnomuseologia aplicada à imaginária missional”. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*. Belém, vol. 14, nº 1, Jan.-Abr. 2019, p. 190. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/bgoeldi/a/J3BmP6gGTnhYFGnN68fNQty/> Acesso em: 20 Jan. 2023.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ BRUNO, Maria Cristina Oliveira. “Arqueologia e antropofagia: a musealização de sítios arqueológicos”. *Revista do Patrimônio Histórico Artístico Nacional*, vol. 31, 2005, p. 237-238. Disponível em: http://portal.iphan.gov.br/uploads/publicacao/RevPat31_m.pdf. Acesso em: 13 Maio 2021.

¹⁷ BAPTISTA Jean; BOITA, Tony. Op. cit., 2019, p. 190.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ FREIRE, Beatriz Muniz. “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, S. J.; GOELZER, A. L. (Org.). *Fronteiras do mundo ibérico: patrimônio, território e memórias das Missões*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2007, p. 119-125.

colonial, o que teria produzido a população mestiça. E ainda, que os sobreviventes que continuaram a trabalhar na região em estâncias originaram os gaúchos, enquanto outros ficaram restritos às matas ou às brenhas.²¹

Vale lembrar que as narrativas do período missional do século XVIII foram deixadas pelos escritos realizados pelos jesuítas através de “cartas, informes, atas, diários, livros, dicionários, vocabulários etc”^{22 23} que, ao longo do século XIX, foram publicadas e republicadas. Foi também no século XIX que surgiram vários relatórios de viajantes estrangeiros e nacionais que percorreram a região missioneira com diversos interesses.²⁴ No início do século XX, surge o debate sobre qual seria o lugar das Missões Jesuíticas na criação da história do Rio Grande do Sul.^{25 26 27}

Os indícios da história jesuítica e suas realizações ficaram registrados nessa abundância de escritos que deram “suporte a políticas de promoção, valorização e conservação de elementos materiais, como é o caso dos sítios históricos diretamente relacionados a presença jesuítica”,²⁸ que foram apropriados a partir de 1937 pelo Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (SPHAN), evidenciando a “contribuição jesuítica” na arquitetura para a “formação da nacionalidade e de nosso território”.²⁹

A leitura construída pelo SPHAN à época foi realizada por arquitetos com foco na “obra jesuítica”, com relevância “na introdução de técnicas construtivas e artesanais, apoiando-se nos remanescentes das edificações e na coleção de imaginária missioneira”.³⁰ Com isso, a participação dos indígenas foi tratada como secundária, reconhecendo-os como bons aprendizes “a partir de um repertório simbólico fornecido pelos religiosos”.³¹

²¹ CATAFESTO DE SOUZA, José O.; MORINICO, José Cirilo. “Fantasmas das brenhas ressurgem nas ruínas: mbyá-guarani relatam sua versão sobre as Missões e depois delas”. In: GOLIN, T. (Org.). *História geral do Rio Grande do Sul. Povos indígenas*. Passo Fundo: Méritos, 2009, p. 301-330.

²² BARCELOS, Artur H. F. “Narrativas materiais: as missões jesuíticas e seu sistema solar patrimonial”. In: SALINAS, Maria Laura; QUARLERI, Lia Renata (Org.). *Espacios misionales en diálogo com la globalidad. Iberoamérica*. Buenos Aires: Contexto, 2016, p. 225-251.

²³ BAPTISTA Jean; BOITA, Tony. Op. cit., 2019, p. 191.

²⁴ BAPTISTA, Jean; SANTOS, Maria Cristina dos. *As Ruínas: a crise entre o temporal e o eterno* (vol. 3). Rio de Janeiro: Ibram; São Miguel das Missões: Museu das Missões, 2009.

²⁵ BARCELOS, Artur H. F. Op. cit., 2016.

²⁶ BAPTISTA, Jean; BOITA, Tony. Op. cit., 2019.

²⁷ GONDIM, Vânia Lima. *Manancial missioneiro: a ancestralidade indígena e processos museológicos em São Miguel das Missões, Rio Grande do Sul, Brasil*. Tese de Doutorado em Sociomuseologia. Lisboa: Faculdade de Ciências Sociais, Educação e Administração/Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias, 2023. Disponível em: <https://recil.ensinulusofona.pt/handle/10437/13889>. Acesso em: 23 Maio 2023.

²⁸ *Ibidem*, p. 227.

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ FREIRE, Beatriz Muniz. Op. cit., 2007, p. 120.

³¹ *Ibidem*.

Dessa maneira, tanto o arquiteto Lúcio Costa, responsável pelo projeto arquitetônico do Museu das Missões, quanto o historiador Paulo Porto, que contribuiu com os textos da primeira exposição desse museu, fundamentaram a sustentação do paradigma jesuítico,³² invisibilizando ou maculando os povos indígenas.



Imagem 1. Museu das Missões, São Miguel das Missões/RS. Foto da autora, 2022.

Ainda hoje estão presentes as narrativas que nutrem o imaginário apontadas inúmeras vezes nos discursos que reanimaram o patrimônio no século XX e que também alimentam a discussão acerca do patrimônio no século XXI. De tal forma que esse “projeto interrompido, sonho inacabado, ou território de injustiças e lutas foi outra retórica permanentemente acionada para tratar dos acontecimentos do passado colonial”.³³ O projeto teve duração de um século e meio “de uma experiência

³² BAPTISTA, Jean; BOITA, Tony. Op. cit., 2019, p. 191.

³³ MARCHI, Darlan Mamann. *O patrimônio antes do patrimônio em São Miguel das Missões: dos jesuítas à Unesco*. Tese de doutorado. Pelotas: Programa de Pós-Graduação em Memória Social e Patrimônio Cultural do Instituto de Ciências Humanas da Universidade Federal de Pelotas, 2018, p. 65.

intercultural, período gerador de uma infinidade de documentos, bens materiais e manifestações culturais que acionaram uma pluralidade de representações”.³⁴

Até 1988, as comunidades indígenas viviam, em sua maioria, retraídas, dispersas em uma condição de invisibilidade, à margem da sociedade brasileira, como uma forma estratégica de sobrevivência. A partir de 1990, os guaranis retornaram a São Miguel e começaram a circular silenciosamente pelo sítio arqueológico, e, desde então, passaram a vender seus trabalhos manuais no alpendre do Museu das Missões, que se torna um símbolo de resistência que questiona a própria historiografia e dá uma maior visibilidade a essa população – situação esta que gerou um estranhamento na cidade e no Instituto de Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), uma vez que as ruínas e o museu foram reconhecidos como patrimônio cultural da humanidade e o tratamento dado aos sítios missionários pouco se referia aos povos originários.

Dessa maneira, desde a sua criação até o final dos anos 1980, o Museu das Missões, de acordo com a definição de Lucio Costa, continuou a ser um “simples abrigo”; fato comprovado por manter o zelador João Hugo Machado como única mão de obra a exercer múltiplas funções³⁵, como as de segurança, organização, limpeza, e, ainda, a de recolhimento das esculturas em diferentes endereços do Rio Grande do Sul. O cargo de direção do Museu das Missões só foi criado em 1980.

Em 1984, o acervo do Museu das Missões foi entendido como de esculturas sacras, identificado com etiquetas nomeadas com as entidades cristãs, e seus painéis narrativos evidenciavam a história da Igreja Católica. Da mesma forma, as etiquetas nos diversos lugares do sítio arqueológico apontavam o que havia sido o período missional. Vale esclarecer que as nomeações dessas etiquetas foram retiradas de relatórios dos administradores de impérios europeus que transitaram na região no período da Guerra Guaranítica, “ou seja, um relato de um inimigo do projeto missional, interessado em extinguir os povoados, conforme as ordens que seguiam”.³⁶ Assim, a história contada no Museu das Missões não correspondia ao pensamento nem à interpretação indígena sobre

³⁴ Ibidem, p. 66.

³⁵ THIELKE, Natália. *A imaginária guarani como dispositivo educativo em museus do Rio Grande do Sul (1903-1993)*. Tese de doutorado. Porto Alegre: Programa de Pós-Graduação em Educação (UFRGS). Disponível em: <https://lume.ufrgs.br/bitstream/handle/10183/202062/001106213.pdf?sequence=1&isAllowed=y>. Acesso em: 16 Mar. 2021.

³⁶ BAPTISTA, Jean; BOITA, Tony. “Memórias exiladas no Sítio Arqueológico de São Miguel Arcanjo: uma visita à Igreja e ao cotiguaçu enquanto patrimônio indígena”. *Habitus*, vol. 17, nº 1, 2019, p. 156. Disponível em: <http://seer.pucgoias.edu.br/index.php/habitus/article/view/7108>. Acesso em: 12 Jan. 2021.

aquele patrimônio.

A partir de 2004, o protagonismo indígena foi percebido através de estudos da etno-história³⁷ que procuraram examinar “as inúmeras pesquisas de diferentes áreas desenvolvidas sobre as Missões que avançaram no ‘revisonismo crítico’, na ‘aproximação com a Antropologia’ e nos ‘estudos da etno-história’ e no próprio avanço da noção de patrimônio”.³⁸ Através da etno-museologia,³⁹ antropólogos ligados a museus indagavam: “como extrair, porém, informação científica, cultural e simbólica de objetos mudos, carentes de dados mínimos para subsidiá-los?”⁴⁰ Para responder essa questão, diversos pesquisadores aprofundaram e ampliaram a perspectiva teórica, contribuindo para a reatualização “não somente da abordagem da temática missioneira, mas também da sua relação com as concepções atualizadas de patrimônio cultural”.⁴¹

Vale salientar que, no Brasil, a partir da promulgação da Constituição Federal de 1988, foram garantidos alguns direitos aos povos indígenas, especialmente o direito aos seus territórios tradicionais. Com isso surgiram inúmeras pesquisas sobre os povos indígenas no país. Assim, a etno-história foi utilizada como um método interdisciplinar que interliga dados e métodos da Antropologia, da História, da Arqueologia e da Linguística.⁴² Já a etno-museologia contém aspectos histórico-documentais e “aproximações com estudos antropológicos e museológicos” – ou seja, “um estudo de etno-história e etno-museologia em um acervo museológico com potencialidades de ressignificação”,⁴³ em especial no caso brasileiro, no qual são negadas a diversidade cultural e a pluralidade das narrativas.

³⁷ BAUER, Letícia. “Projeto de requalificação da exposição permanente do Museu das Missões 2004/2006”. In: PESAVENTO, S. J.; GOELZER, A. L. (Org.). *Fronteiras do mundo ibérico: patrimônio, território e memória das Missões*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2007, p. 101.

³⁸ MARCHI, Darlan Mamann. Op. cit., 2018, p. 298.

³⁹ RIBEIRO, Berta G. “Etnomusicologia: da coleção à exposição”. *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia*. São Paulo, vol. 4, 1994, p. 189-201.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 189.

⁴¹ BAUER, Letícia. Op. cit., p. 101.

⁴² CAVALCANTE, Thiago Leandro Vieira. “Etno-história e história indígena: questões sobre conceitos, métodos e relevância da pesquisa”. *História*, São Paulo, vol. 30, nº 1, Jan./Jun. 2011, p. 353. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/his/a/j9CyCym5St8xmR4pn9HtcvD/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 27 Maio 2022.

⁴³ BAPTISTA, Jean; BOITA, Tony. “Patrimônios indígenas nos 80 anos do Museu das Missões: etno-história e etnomuseologia aplicados à imaginária missional”. In: BAPTISTA, Jean; BAUER, Letícia; BOITA, Tony; VIVIAN, Diego (Org.). *Museu das Missões: 80 anos* [livro eletrônico]. Porto Alegre: Museu das Missões, 2020, p. 10. Disponível em: https://www.portaldasmissoes.com.br/uploads/empreendimentos/0002004_Museu%20das%20Missoes.pdf. Acesso em: 20 Dez. 2020.

Isto posto, a condução do paradigma jesuítico⁴⁴ tornou-se injustificável, na medida em que estava pautado unicamente pela autoria exclusiva dos jesuítas, em um olhar estético, e que deixava de lado outros aspectos, como foi o caso do uso religioso pelos indígenas dessa imaginária no cotidiano missional.⁴⁵ Além disso, foram atribuídas aos indígenas as cinzeladas escultóricas que apresentam “distorções da forma, fuga do estilo barroco, talhas denominadas como ‘primitivas’ ou ‘amadoras’, com menor valor artístico e histórico, comprovando que os indígenas possuíam conhecimentos e entendimentos frágeis em relação à experiência artística e filosófica que viviam”.⁴⁶

Em síntese: o patrimônio das Missões na América Meridional foi instituído pela narrativa da omissão do protagonismo dos povos originários. Por conseguinte, foi negada uma história indígena nas Missões, havendo “apenas a história vitoriosa da sobreposição do Ocidente (representado pela Igreja Católica) sobre as culturas nativas”.⁴⁷ Dessa maneira, na análise de Morgan Ndlovu, o argumento é que:

Esta posição da visão-do-olho-de-deus assumida pela perspectiva de mundo ocidental no campo da produção do conhecimento em geral tem levado a uma situação na qual o modo provinciano ocidental de conhecer, ver e imaginar o mundo privilegia a si próprio como o único capaz de universalidade, cometendo, a partir daí, “epistemicídios” contra visões de mundo não-ocidentais.⁴⁸

O pensamento que privilegia a Europa como único lugar de autenticidade no pensamento inclui um processo de não reconhecimento de visões de mundo não ocidentais, no contexto dos saberes indígenas. No eurocentrismo, como apontado por Morgan Ndlovu, a produção do conhecimento está ancorada no sujeito ocidental, negando o conhecimento ou o ser histórico do sujeito não ocidental. Para o arquiteto Lucio Costa, os padres “desprezavam como ‘errado’ tudo que fugisse às receitas do formulário europeu, estimulando, pelo contrário, as cópias servis e assim impondo, junto com a nova

⁴⁴ BAPTISTA Jean; BOITA; Tony. Op. cit., 2019.

⁴⁵ AHLERT, Jacqueline. “Miniaturas: entre o valor estético e o religioso”. In: BAPTISTA, Jean; BAUER, Letícia, BOITA, Tony; VIVIAN, Diego (Org.). *Museu das Missões: 80 anos* [livro eletrônico]. Porto Alegre: Museu das Missões, p. 8-29.

⁴⁶ BAPTISTA, Jean; BOITA, Tony. Op. cit., 2019, p. 153.

⁴⁷ BAPTISTA, Jean; BOITA, Tony. “O desafio nativo: a inclusão do protagonismo indígena no Museu das Missões e no Sítio Arqueológico de São Miguel Arcanjo”. In: MAGALHÃES, Aline Montenegro, BEZERRA, Rafael Zamorano (Org.). *Museus Nacionais e os desafios do contemporâneo*. Rio de Janeiro: Museu Histórico Nacional, 2011, vol. 1, p. 265. Disponível em: <http://repositorio.furg.br/handle/1/3411>, postado em 2011. Acesso em: 28 Fev. 2021.

⁴⁸ NDLOVU, Morgan. “Por que saberes indígenas no século XXI? Uma guinada decolonial”. *Epistemologia do Sul*, vol. 1, nº 1, 2017, p. 139. Disponível em: <https://revistas.unila.edu.br/epistemologiasdosul/article/view/782>. Acesso em: 20 Dez. 2020.

crença e a nova moral, uma beleza já pronta”.⁴⁹

Esse pensamento considerou o indígena desqualificado para desenvolver as técnicas ocidentais e mesmo para produzir versões de sua própria história, negando, dessa maneira, a autoria e o protagonismo daqueles espaços, caracterizando uma percepção racial. Embora não se duvide que foram os inácianos a introduzirem as técnicas daquelas imagens aos indígenas, a negação da produção material não deixa de ser “uma postura racial com que a ciência não pode compactuar”.⁵⁰ A postura racial compreendida por Morgan Ndlovu consiste na visão do sujeito ocidental que atribui características desumanas aos sujeitos não ocidentais, inclusive a “falta de alma”, para justificar e fazer uso da opressão através de atividades como “a escravidão, o imperialismo, o colonialismo, o *apartheid* e o atual neocolonialismo”.⁵¹ Dessa forma,

(...) desde o advento da modernidade ocidentalista, a humanidade do sujeito não-ocidental tem sido posta em dúvida no Ocidente, não só por causa de uma experiência sócio-histórica diferente, mas também com base nas diferenças físicas que têm sido equacionadas com a degeneração. Assim, o racismo como cultura e como um referente à aparência ou à cor da pele tornou-se o princípio organizador fundamental da opressão colonial e da dominação.⁵²

Até o final do século XX, o Museu das Missões evidenciou um processo museológico de natureza excludente, levando em consideração que a ação do processo museológico não está restrita à instituição museu, ou seja, pode existir independentemente dele e fora dele e ser praticada em qualquer contexto social.⁵³ As realizações das ações de pesquisa, preservação e comunicação carregam em seus processos museais ações excludentes.

Em 2004, dois acontecimentos ocorreram simultaneamente em São Miguel. Primeiro, o Inventário Nacional de Referências Culturais Comunidade Mbyá-Guarani em São Miguel Arcanjo, que culminou com o reconhecimento das ruínas da igreja, a Tava, como uma referência cultural dos guaranis pelo Ministério da Cultura em 2014. Em segundo lugar, começou o processo de requalificação do Museu das Missões para o

⁴⁹ COSTA, Lucio. “A arquitetura dos jesuítas no Brasil”. *ARS*, São Paulo, vol. 8, nº 16, 2010, p. 191. Disponível em: <http://www2.eca.usp.br/cap/ars16/v8n16a09.pdf>. Acesso em: 25 Fev. 2021.

⁵⁰ BAPTISTA, Jean; BOITA, Tony. Op. cit., 2019, p. 194.

⁵¹ NDLOVU, Morgan. Op. cit., 2017, p. 131.

⁵² *Ibidem*.

⁵³ SANTOS, Maria Célia Teixeira. “Processo museológico: critérios de exclusão”. *Cadernos de Sociomuseologia*. Lisboa, vol. 18, nº 18, 2002, p. 84-85. Disponível em: <https://revistas.ulusofona.pt/index.php/cadernosociomuseologia/article/view/362>. Acesso em: 13 Maio 2020.

reconhecimento dos guaranis como agentes ativos no processo missional, refutando o referido paradigma que os deixava de fora. Esse movimento se caracterizou como uma das primeiras posturas decolonizadoras que levaram pesquisadoras e pesquisadores a repensar o próprio Museu das Missões e o seu papel na sociedade circundante.

Dessa maneira, para que o acervo fosse reconhecido como patrimônio indígena no Museu das Missões, não seria necessário a exclusão do jesuíta daquele processo de musealização, mas que “a ideia de saberes indígenas [precisava] ser resgatada do laço da colonialidade global por meio de uma guinada decolonial, e não de abandono”.⁵⁴ É preciso reconhecer que “a ideia de conhecimentos indígenas está sendo sequestrada e distorcida pelos mesmos modos ocidentais de conhecer, imaginar e ver o mundo”.⁵⁵

Até 2009, com a criação do Instituto Brasileiro de Museus (IBRAM), o Museu das Missões esteve subordinado ao Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), que tem suas instalações no Sítio Histórico São Miguel Arcanjo e faz parte, portanto, da paisagem cultural do chamado Parque Histórico Nacional das Missões (PHNM), que por sua vez é gerenciado pelo IPHAN.

No entanto, o Museu das Missões tem como desafio o diálogo com as museologias contemporâneas, sem perder a proposta original de “museu-abrigo” e/ou “museu de sítio”, ou de “interpretação de sítios históricos”; ou seja, aquilo que Mario Chagas e Cláudia Storino destacaram como “a manutenção de uma visão integradora, que considere a imaginária missional, os fragmentos arquitetônicos, as ruínas, os caminhos e os bens intangíveis como elementos indissociáveis da paisagem e da ambiência, como componentes do que se denominou sinfonia museal”.⁵⁶

Dito isso, observou-se que o Museu das Missões apresentou algumas mudanças na apresentação das coleções, as quais envolveram inovações em estratégias para a aproximação com a população, procurando sustentar-se em pesquisas de pessoas da comunidade,⁵⁷ como foi o caso de Carlos Alberto Machado, filho do primeiro zelador do

⁵⁴ NDLOVU, Morgan. Op. cit., 2017, p. 137.

⁵⁵ Ibidem, p. 137-138.

⁵⁶ CHAGAS, Mario Souza; STORINO, Cláudia Maria Pinheiro. “Políticas e poéticas no Museu das Missões: viagem moderna e desafios contemporâneos”. In: MONTEZ, L. B. (Org.). *Viagens e deslocamentos: questões de identidade e representação em textos, documentos e coleções*. Rio de Janeiro: Móbile, 2012, p. 41.

⁵⁷ VIVIAN, Diego. “Museu das Missões no século XXI: história oral, pesquisa e comunidade”. In: BAPTISTA, Jean Tiago et. al. (Org.) *Museu das Missões: 80 anos Porto Alegre*: 2020, p. 117-139. Disponível em: https://www.portaldasmissoes.com.br/uploads/empreendimentos/0002004_Museu%20das%20Missoes.pdf. Acesso em: 2 Fev. 2023.

museu, João Hugo Machado, culminando na superação do sentido de “depósito de objetos”. Dessa maneira, como afirma Maria Cristina Bruno, “esse modelo museológico procura ser o ‘local’ privilegiado para a população encontrar as suas marcas patrimoniais e conhecer as suas tradições e rupturas culturais”.⁵⁸

É preciso dizer que o Museu das Missões, no momento de sua requalificação, aprofundou e ampliou sua concepção ao incluir o protagonismo indígena “como um ator do processo”⁵⁹ em uma perspectiva decolonial, contrapondo, portanto, o tratamento e o reconhecimento do personagem do jesuíta “com uma exclusividade excessiva”.⁶⁰

Embora se mostrem pontuais e inacabadas, as referidas ações observadas no âmbito do Museu das Missões sugerem “novos rumos para os próximos anos da instituição”,⁶¹ na “direção de uma poética e de uma política decolonial”.⁶² Essa nova postura impulsionou o caminho da mudança, do “espírito” de “desobediência epistêmica e estética”, que “requer desfazer o que os museus fizeram na história moderna/imperial: aprender a desaprender e a fazer os museus atuarem na descolonização do ser e do conhecimento”.⁶³

Da Exposição Cultural Missioneira ao Manancial Missioneiro: um processo museológico decolonial

A perspectiva normativa de iniciativas museológicas tradicionais, apresentada no item anterior, tem sido confrontada a partir do processo museológico intitulado Exposição Cultural Missioneira, atual Manancial Missioneiro. Tudo começou em um tempo anterior à “existência objetiva do museu”, ou seja, “o processo de construção do conhecimento nos conduzirá, então, à musealização, processada na prática social – no interior do museu ou fora dele”, no decorrer de seu desenvolvimento, “considerando as dimensões de tempo

⁵⁸ BRUNO, Maria Cristina Oliveira. “Os processos museais e as questões metodológicas: o museu da cidade de Piraju como estudo de caso”. *Cadernos de Sociomuseologia*, Lisboa, vol. 9, 1996, p. 35-53. Disponível em: <https://revistas.ulusofona.pt/index.php/cadernosociomuseologia/article/view/292>. Acesso em: 30 Jun. 2021.

⁵⁹ BAUER, Leticia. Op. cit., 2007, p. 103.

⁶⁰ Ibidem.

⁶¹ BAPTISTA Jean; BOITA, Tony. Op. cit., 2019, p. 190.

⁶² CHAGAS, Mário. “Museus e patrimônios: por uma poética e uma política decolonial”. *Revista do Patrimônio*, Brasília, vol. 25, 2017, p. 122. IPHAN/MinC.

⁶³ MIGNOLO, Walter. “Museus no horizonte colonial da modernidade. Garimpando o museu (1992) de Fred Wilson”. *Museologia & Interdisciplinaridade*, vol. 7, nº 13, 2018, p. 309. Disponível em: https://monoskop.org/images/2/23/Mignolo_Walter_2011_2018_Museus_no_horizonte_colonial_da_modernidade_garimpando_o_museu_1992_de_Fred_Wilson.pdf. Acesso em: 14 Jan. 2021.

e espaço, abordando a cultura de forma integrada às dimensões do cotidiano, ampliando as suas dimensões de valor, de consciência e de sentido”.⁶⁴

Essa perspectiva era diferente da do Museu das Missões, cuja narrativa predominante era a da “civilização” e não a dos povos indígenas, e tinha como pano de fundo a dominação territorial e celebrava a memória do poder, prevalecendo o “argumento de autoridade” em que o que importava era “celebrar o poder ou o domínio de um grupo social, étnico, religioso ou econômico sobre os outros grupos”.⁶⁵ Desse modo, observa-se que, para os grupos de dominação colonialista, os objetos (seres e coisas) que sustentam esse formato de museu sinalizam o poder e o prestígio social que esses mesmos grupos detiveram no passado – e o acervo lá existente geralmente tinha por objetivo celebrar a dominação destes sobre os outros.

Dessa maneira, surge em São Miguel das Missões uma experiência museal popular que, embora tenha sido nominada como Exposição Cultural Missioneira, ficou conhecida na região como o “Museu do Valter”, situado nas imediações do Sítio Arqueológico de São Miguel Arcanjo. Essa iniciativa traz outra narrativa, forma singular de contar a história com outros objetos, que dá espaço e evidencia a voz de pessoas que até então tinham sido silenciadas pela história e pela narrativa oficial, presente no Museu das Missões.

Assim, diferentemente do Museu das Missões, que foi gestado para ser um espaço celebrativo da memória do poder, a experiência museal que surgiu na década de 1990 em São Miguel Arcanjo fortalecia o poder da memória que subverte a narrativa hegemônica em uma perspectiva indisciplinada, ampliando o discurso decolonial, em uma vertente insubmissa e antropofágica, na qual “a memória (provocada ou espontânea) é construção e não está aprisionada nas coisas, ao contrário, situa-se na dimensão [inter-relacional] entre os seres, e entre os seres e as coisas”.⁶⁶ Dessa forma, afirma Mário Chagas:

O museu que adota este caminho não está interessado apenas em ampliar o acesso aos bens culturais acumulados, mas, sobretudo, em socializar a própria produção de bens, serviços e informações culturais. O compromisso, neste caso, não é com o ter, acumular e preservar tesouros, e sim com o ser espaço de relação, capaz de estimular novas produções e abrir-se para a convivência com as diversidades culturais.⁶⁷

⁶⁴ SANTOS, Maria Célia Teixeira. Op. cit., 2002, p. 84-85.

⁶⁵ CHAGAS, Mário. “Memória e poder: dois movimentos”. *Cadernos de Sociomuseologia*, Lisboa, vol. 19, 2002, p. 62. Disponível em: <https://recil.ensinolusofona.pt/bitstream/10437/3820/1/mem%C3%B3ria.pdf>. Acesso em: 6 Ago. 2021.

⁶⁶ *Ibidem*.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 64.

O “Museu do Valter” constitui uma narrativa que provoca outras interpretações. Desse modo, em sua origem e no momento de seu acontecimento, guarda uma potente crítica ao pensamento colonial e aquilo que entendemos por museu, museologia e patrimônio. Portanto, a partir dessa perspectiva, o “Museu do Valter” é uma crítica popular radical à forma como o patrimônio é tratado pelo Estado e um exemplo de como ele deveria ser tratado, ou seja, não como algo institucional, mas como um movimento que é canibalizado pela comunidade, que evoca uma circularidade cultural, que busca produzir novos mundos: mundos subalternizados que trazem consigo sua interpretação do que é ou não patrimônio. O “Museu do Valter”, portanto, materializa essa crítica popular.

Dessa maneira, por um lado, é possível inferir – a partir dessa perspectiva – que o “Museu do Valter” se constitui em oposição ao modo como os indígenas e seus patrimônios são tratados pela colonialidade. Por meio dos pressupostos da Museologia Social⁶⁸ seria possível destacar o modo como o “Museu do Valter” carrega consigo um posicionamento político que reverbera a ideia de que o patrimônio oficial oprime e massacra a memória e a cultura locais, ao mesmo tempo em que é uma proposta de como as populações querem, de fato, se apropriar desses patrimônios.⁶⁹

Dito isto, é preciso perceber que a Exposição Cultural Missioneira surgiu como a resultante de uma interpretação do patrimônio que, visando descobrir através de representações esculpidas o significado das coisas e as suas relações com os objetos, adquiriu materialidade – esse é o caso da cruz missioneira, do São Miguel Arcanjo, dos anjos, da Nossa Senhora *Tupã Sy* e de outros que foram surgindo de acordo com a imaginação, a experiência pessoal, os exemplos agregados ao longo do processo. É o caso também do tabuleiro e de suas esculturas do tempo (passado, presente e futuro), do “chimarródromo”, do pórtico de entrada, da *opy* e seus rituais, do *tatarandê* e das narrativas que aos poucos faziam sentido.

A interpretação do patrimônio transcende a transferência de informações adquiridas pelo miguelino Valter Braga que, ao passar no concurso municipal na cidade de São Miguel Arcanjo e assumir esse novo trabalho, começou a vivenciar cotidianamente o universo patrimonial, o que resultou na “experiência direta, a vivência densa da paisagem

⁶⁸ CHAGAS, Mario; GOUVEIA, Inês. “Museologia Social: reflexões e práticas”. *Cadernos do CEOM*, Chapecó, vol. 7, nº 41, 2014.

⁶⁹ Conforme comentários feitos por Jean Baptista no júri prévio de doutoramento em 20 de maio de 2021.

(cultural ou natural), o estímulo ao mergulho criativo no universo sensível do patrimônio a ser preservado”.⁷⁰



Imagem 2. Manancial Missioneiro, São Miguel das Missões, RS. Foto da autora, 2022.

Por essa razão, acredito ser significativo observar a vivência e o encontro de Valter Braga com esse quadro patrimonial, o único bem reconhecido até o momento como Patrimônio da Humanidade na Região Sul brasileira. Nessa perspectiva, Valter Braga revela o seguinte em um dos primeiros encontros do trabalho de campo:

Em 1989, São Miguel se emancipou, em 1990 teve o primeiro concurso municipal. Fiz e fui efetivado no serviço público municipal em 24 de maio de 1990 e tive a felicidade de até hoje estar aí. Foi um dos passos muito importantes, porque eu trabalhava na agricultura e parti para o serviço público. Daí eu tive a noção, e abriu o meu entendimento, foi aí que percebi o quanto eu sabia e o quanto eu poderia trazer para a humanidade com esses meus conhecimentos, e principalmente quando eu cheguei aqui que fui lidar com os visitantes turistas e fui entender melhor o que representava a Igreja de São Miguel no contexto da Humanidade, que depois foi reconhecida, em 1983, como Patrimônio da Humanidade. Mas assim nós percebemos que esse projeto é uma iniciativa particular minha. Importante entender,

⁷⁰ CHAGAS, Mario Souza; STORINO, Cláudia. Op. cit., 2012, p. 39.

e como eu estava diante de uma “História da Humanidade” e tenho consciência do que isso representa.⁷¹

Nesse sentido, foi a partir de 1990 que Valter Braga começou a trabalhar diretamente com as Ruínas de São Miguel e posteriormente integrou a equipe do *Espetáculo Som e Luz*. Simultaneamente criou um museu em sua residência, tornando-se uma pessoa de referência no meio cultural do município de São Miguel das Missões, ao mesmo tempo que a comunidade local passava pelo estranhamento com a sua obra e atuação.

Para uma melhor compreensão desse processo museal, utilizo uma breve digressão de como aconteceu o processo de transformação permanente da residência de Valter Braga em espaço cultural. A partir de 1873, com a emancipação política de Santo Ângelo, São Miguel das Missões passou a ser distrito desse novo município, não pertencendo mais ao município de Cruz Alta. Em 1926, a criação de um loteamento urbano nos arredores do antigo templo de São Miguel Arcanjo proporcionou o repovoamento da região. A localidade ficou conhecida como terceiro distrito de Santo Ângelo até 1988, quando passou a ser independente administrativamente através da Lei Estadual nº 8.584. Em seguida, teve início a obra de pavimentação do recém-criado município de São Miguel das Missões.

Durante esse processo de abertura das ruas, surgiram vestígios materiais do período das reduções indígenas jesuíticas, decorrentes dos séculos XVII e XVIII, os quais foram em grande parte coletados pelos moradores e guardados em suas residências e/ou amontoados em esquinas de terrenos baldios.⁷² Esses vestígios materiais contribuíram para a construção em São Miguel da primeira ação museal nativa liderada por Valter Braga, a Exposição Cultural Missioneira, embrião do atual Manancial Missioneiro. Nesse sentido, a “sua sede localizada exatamente em um ‘terreno de esquina que era fechado de unhal-de-gato’,⁷³ e que serviu de depósito improvisado para fragmentos arqueológicos

⁷¹ BRAGA, Valter. Trabalho de campo, entrevista, 2016.

⁷² VIVIAN, Diego. Luiz. “Ponto de Memória Missioneira: Iniciativas comunitárias e populares de preservação e promoção do patrimônio cultural em São Miguel das Missões”. Encontro Estadual de História da ANPUHR e da Universidade Federal do Rio Grande (FURG), 11., Rio Grande, 2012, p. 1.199-1.210. Disponível em: http://www.eeh2012.anpuh-rs.org.br/resources/anais/18/1346206977_ARQUIVO_PontodeMemoriaMissioneira_apresentacao_anpuh_FINAL.pdf. Acesso em: 8 Abr. 2018.

⁷³ Unhal-de-gato é uma planta espinhosa existente na região, que cresce em formato de cipó no estilo trepadeira.

durante as obras de pavimentação realizadas pela prefeitura”,⁷⁴ foi posteriormente comprada por Valter Braga “através do Decreto Legislativo nº 427/93”.⁷⁵

Sobre sua origem familiar, Valter Braga diz que sua mãe é filha de portugueses e a mãe de seu pai era guarani e se chamava Bernardina Ferreira. O pai de seu pai era costeiro, ou seja, da fronteira com o Rio Grande do Sul e, portanto, ele se sente uma “mistura”, fruto de uma miscigenação,⁷⁶ nos moldes do termo “mistura” apresentado por Eduardo Soares Nunes ao estudar os povos *iny-karajá*: “a mistura é a forma indígena da relação entre os pontos de vista indígena e não-indígena. Ela não pode ser representada por uma equação do tipo $A + B = C$, mas sim por uma do tipo $A (/b) + (a) B = A/B$ ”.⁷⁷ Desta maneira, o resultado ao “se misturar” com os brancos não é um terceiro tipo de povo, mestiço, mas uma comunidade *iny* composta de pessoas misturadas”.⁷⁸ Nesse caso em estudo, refiro-me à “mistura” de indígena guarani com um não indígena, que é a situação de Valter Braga e muitos habitantes da região missioneira.

Saliente-se que a mistura⁷⁹ apontada por esse antropólogo se dá “sobretudo por parte dos mais velhos, um discurso que associa a mistura à ‘perda da cultura’ ou ao ‘fim da tradição’”⁸⁰, fazendo com que os jovens, tanto os mestiços, quanto os puros, passassem a “ter vergonha de falar na língua” ou “de ser índio⁸¹”. E o antropólogo complementa que “falar de mistura, portanto, é uma opção minha, uma opção que visa ressaltar dois pontos: primeiro, que a mestiçagem é um caso particular de um processo mais amplo, a duplicidade constitutiva da vida, daquela aldeia *iny-karajá*; e segundo, eles mantêm os simbolismos dos dois lados, tanto o de seu povo quanto o dos não indígenas”. Nesse sentido, o referido autor coloca que:

Os karajás, advirto, falam de mestiços, mas não de mestiçagem: este é o termo que escolhi utilizar para me referir exclusivamente aos casamentos entre índios e brancos e às crianças deles resultantes. O conceito utilizado pelos indígenas é mistura. Em

⁷⁴ VIVIAN, Diego. Luiz. “Ponto de Memória Missioneira: iniciativas comunitárias de preservação e promoção do patrimônio cultural em São Miguel das Missões (RS)”. In: BAPTISTA, Jean; SILVA, Cláudia Feijó (Org.). *Práticas comunitárias e educativas em memória e museologia social*. Rio Grande: FURG; EdFURG, 2013, p. 33-47.

⁷⁵ *Ibidem*, p. 33.

⁷⁶ BRAGA, Valter. Trabalho de campo, entrevista, 2022.

⁷⁷ NUNES, Eduardo Soares. *No asfalto não se pesca: parentesco, mistura e transformação entre os Karajá de Buridina (Aruanã-GO)*. Dissertação de Mestrado. Brasília: Instituto de Ciências Sociais/Departamento de Antropologia/Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social/UNB, 2012.

⁷⁸ *Ibidem*.

⁷⁹ *Ibidem*, p. 81.

⁸⁰ *Ibidem*, p. 83.

⁸¹ *Ibidem*.

suas falas sobre este processo e sobre algumas de suas consequências, pode-se escutar comentários com o mesmo teor, ora se referindo aos mestiços, ora se referindo aos jovens em geral.⁸²

Dessa maneira, Valter Braga aponta ter ocorrido o “sincretismo”, aos moldes de Flávio Silveira quando este afirma, em sua tese de doutoramento, que para compreender o universo missioneiro é preciso perceber “a diversidade cultural e humana existente nas Missões, onde a mestiçagem é fruto de um sincretismo cultural intenso”.⁸³ Ou seja, através do encontro intercultural, emergiu “o caráter mestiço e proliferador de imagens sincréticas, oriundos das permutas entre o homem europeu e o americano”.⁸⁴

Durante a pesquisa de campo observei que Valter Braga constantemente evidenciava essas memórias indígenas, o que fortalece o poder das memórias das minorias, com destaque para a subjetividade.⁸⁵ Esse movimento deu a tônica de nossa interação no decorrer da pesquisa, que envolveu a construção de minha relação com seu idealizador e com o espaço em si, demarcado, conforme apresentei, como um território ligado à identidade e ancestralidade indígenas, mas que também é produto de sua história e memória e daqueles que, com ele, compartilham e dão legitimidade a esse processo museológico.

Nesse sentido, na análise de Juliani Borchardt Silva, com a “atitude de buscar algo esquecido, Valter acaba por criar algo distinto em suas representações simbólicas. Isso porque estas não são iguais àquelas produzidas pelos guaranis, tampouco àquelas que cita ter vivenciado com seus parentes”.⁸⁶ Isto porque Valter Braga “ressignifica as experiências vividas e compartilhadas tanto no passado quanto no presente, efetivando representações próprias que sua trajetória, bem como seus anseios sociais na atualidade”,⁸⁷ fazem emergir.

É possível dizer que a criação dessa exposição decorreu da insatisfação da comunidade com as políticas oficiais de preservação dos bens culturais existentes em São

⁸² Ibidem.

⁸³ SILVEIRA, Flávio Leonel Abreu. *As paisagens fantásticas e o barroquismo das imagens. Estudo da memória coletiva de contadores de causas da região missioneira do Rio Grande do Sul*. Tese de doutorado. Porto Alegre: Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2004. Disponível em: <https://lume.ufrgs.br/bitstream/handle/10183/6880/000448591.pdf>. Acesso em: 2 Fev. 2022.

⁸⁴ Ibidem, p. 9.

⁸⁵ CHAGAS, Mário; GOUVEIA, Inês. Op. cit., p. 204.

⁸⁶ SILVA, Juliani Borchardt. *Benedores de São Miguel das Missões, RS: a construção de suas identidades a partir de memórias e tradições*. Cotia/SP: Cajuína, 2021, p. 276.

⁸⁷ Ibidem.

Miguel, uma vez que a comunidade não era convidada a participar das decisões tomadas pelas instituições no que tange ao patrimônio local convertido em nacional e internacional.

Outro ponto a se destacar reside no fato de que parte da comunidade não se vê representada, nem encontra ressonância no Museu das Missões, até porque existe uma “contrariedade” e “revolta da população”,⁸⁸ devido ao fato de que a estatuária, atualmente no acervo do museu, estava anteriormente espalhada pela região, em mãos de particulares e em ambientes devocionais, o que causou constrangimento aos seus detentores pela forma ríspida com que foi retirada deles. Esse movimento se constituiu em “uma violência simbólica do Estado”,⁸⁹ uma vez que tais detentores já haviam dado uso e sentido a essas esculturas. Portanto, o que se observou naquela ocasião foi que o SPHAN articulou “novas ordens culturais e arranjos simbólicos no contexto nativo ante a tensionada relação de proximidade-distância com o santo”.^{90 91}

Diante desses fatos, o “Museu do Valter” é tido pela população em geral como mais representativo de sua identidade, história e memória, constituindo-se também a partir da comunidade, assentado no princípio fundamental da Museologia Social. Nesse aspecto, promove visibilidade e reconhecimento daquelas e daqueles que foram silenciadas e silenciados assim como subalternizadas e subalternizados pelas iniciativas museológicas tradicionais, no sentido da concepção de Mário Chagas e Inês Gouveia:

O que dá sentido à Museologia Social não é o fato dela existir em sociedade, mas sim, os compromissos sociais que assume e com os quais se vincula. Toda museologia e todo museu existem em sociedade ou numa determinada sociedade, mas quando falamos em *museu social* e *museologia social*, estamos nos referindo a compromissos éticos, especialmente no que diz respeito às suas dimensões científicas, políticas e poéticas; estamos afirmando, radicalmente, a diferença entre uma museologia de ancoragem conservadora, burguesa, neoliberal, capitalista e uma museologia de perspectiva libertária; estamos reconhecendo que durante muito tempo, pelo menos desde a primeira metade do século XIX até a primeira metade do século XX, predominou no mundo ocidental uma prática de memória, patrimônio e museu inteiramente comprometida com a defesa dos valores das aristocracias, das oligarquias, das classes e religiões dominantes e dominadoras.⁹²

⁸⁸ BAUER, Leticia. *O arquiteto e o zelador: Patrimônio Cultural, História e Memória*. Dissertação de mestrado. Porto Alegre: Programa de Pós-Graduação em História/UFRGS, 2006, p. 131-132; 152-153.

⁸⁹ MARCHI, Darlan De Mamann; FERREIRA, Maria Letícia Mazzucchi. “O Museu das Missões: os processos do patrimônio e a comunidade envolvente”. In: PUGLIERI, Thiago Sevilhano et al. (Org.). *Estudos interdisciplinares em patrimônio jesuítico-guarani*. Pelotas: UFPel, 2020, p. 42.

⁹⁰ SILVEIRA, Flávio Leonel Abreu da. Op. cit., 2004, p. 678.

⁹¹ MARCHI, Darlan De Mamann; FERREIRA, Maria Letícia Mazzuccho. Op. cit., p. 42.

⁹² CHAGAS, Mário; GOUVEIA, Inês. Op. cit., p. 17.

O Museu das Missões se originou da perspectiva da museologia normativa com iniciativas museológicas tradicionais, constituindo-se, portanto, a partir de “elementos constitutivos do patrimônio nacional, pilares da afirmação do Estado que se constrói discursivamente ali”⁹³ – e ainda, cooperou no sentido de dar visibilidade à perspectiva dos colonizadores. Já o “Museu do Valter” seguiu o caminho que posteriormente foi identificado pelas políticas públicas do Programa Pontos de Memória, tendo como pressuposto o assentamento da Museologia Social, uma vez que deu visibilidade às populações indígenas e populares que foram excluídas ou sub representadas no Museu das Missões.

Nesse sentido, pelas atividades desenvolvidas com a memória, a Exposição Cultural Missioneira concorreu ao Edital de Prêmios do Programa Pontos de Memória e foi agraciada com um prêmio, passando a ser denominada como Ponto de Memória Missioneira e a fazer parte da Rede de Pontos de Memória e Iniciativas Comunitárias do Rio Grande do Sul (REPIM-RS).

O Programa Pontos de Memória surgiu como contribuição aos processos museológicos desenvolvidos em comunidades que possuíam altos índices de violência na periferia urbana, a partir de coletivos organizados que se faziam presentes nesses territórios criando ações com foco na cidadania, o que revigora a cultura e a memória locais. Além disso, surgiu com a finalidade de implementar as políticas públicas culturais brasileiras através do fortalecimento do papel dos museus na promoção de políticas voltadas para a diversidade cultural e para as memórias inclusivas, tomando por base, portanto, uma perspectiva cidadã.^{94 95}

Mas antes do Programa Pontos de Memória surgiu a Política Nacional de Museus (PNM), lançada em 16 de maio de 2003. Em 2009, foi criado o Instituto Brasileiro de Museus (IBRAM), subordinado ao Ministério da Cultura, como “um órgão gestor

⁹³ MARCHI Darlan De Mamann; FERREIRA, Maria Letícia Mazzuccho. Op. cit., p. 45.

⁹⁴ MONTEIRO, Simone Flores. *Política pública para museus no Brasil: o lugar do sistema brasileiro de museus na política nacional de museus*. Tese de doutorado. Lisboa: Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias, 2016.

⁹⁵ PEREIRA, Marcele Regina Nogueira. “Política pública de direito à memória: apontamentos sobre a trajetória do Programa Pontos de Memória”. *Museologia & Interdisciplinaridade*, Brasília, vol. 9, nº 17, 2020, p. 111-128. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/museologia/article/view/29714/26138>. Acesso em: 16 Ago. 2020.

específico para o campo dos museus, como mecanismo estratégico de garantia para a continuidade de uma política pública para o setor”.⁹⁶

O Programa Pontos de Memória,⁹⁷ ao utilizar os pressupostos da Museologia Social embasados na atuação da Política Nacional de Museus, viabilizou experiências museológicas que surgiram a partir de movimentos sociais que tinham como foco o “estímulo e valorização das trajetórias e cotidianos de cultura e memória de grupos minoritários e excluídos socialmente, por meio do destaque dado às lutas e resistências em narrativas colaborativas e representativas a partir de novos lugares de fala”.⁹⁸ Uma das bandeiras de luta com que a Exposição Cultural Missioneira muito se identificou foi a do “direito à memória”.

É nesse contexto que a Exposição Cultural Missioneira dialoga com as políticas museológicas brasileiras do período compreendido entre 2003 e 2016, por possuir uma vocação ligada à memória das populações silenciadas e invisibilizadas pela historiografia oficial, pelo próprio Museu das Missões e pelo Espetáculo Som e Luz, que adotam a narrativa do colonizador. Assim, após a implantação dos doze Pontos de Memória conhecidos como pilotos e/ou pioneiros,⁹⁹ localizados em diferentes regiões do país, e com o objetivo de ampliação do Programa Pontos de Memória, foi lançado o Edital Prêmio Pontos de Memória.¹⁰⁰

⁹⁶ MONTEIRO, Simone Flores. Op. cit., p. 184.

⁹⁷ O Programa Pontos de Memória foi inspirado em algumas iniciativas. Em primeiro lugar, na iniciativa museológica do Museu da Maré, que principiou em 1997. Desde então, “o trabalho desempenhado pela equipe do Museu da Maré faz dele um marco para a história da Museologia Social no Brasil, servindo de fonte de inspiração para as gerações futuras de museus” (PEREIRA, Marcele Regina. Op. cit., p. 113). Em segundo lugar, o Museu de Favela (MUF), localizado no complexo Pavão, Pavãozinho e Cantagalo, inaugurado em 2008, que “recebeu em sua cerimônia de abertura o lançamento do Programa Pontos de Memória como reconhecimento do trabalho desenvolvido” (PEREIRA, Marcele Regina. Op. cit., p. 114-115). E, em terceiro lugar, em 2007, surgiu outra experiência que antecedeu o Programa Pontos de Memória, qual seja, a atuação da Rede de Museus, Memória e Movimentos Sociais, que “articulou-se em torno do tema ‘Museus e Museologia Social’, agentes de memória e militantes sociais que mobilizavam o campo dos museus já com perspectivas dedicadas a uma memória insurgente” (PEREIRA, Marcele Regina. Op. cit., p. 115). Em 2015, Mário Chagas, por ocasião do III Curso de Estudos Aprofundados em Museologia (CEAM), ao falar sobre essas experiências, observou que todos esses exemplos inspiradores da Museologia Social têm como referências fundamentais a casa e o território.

⁹⁸ PEREIRA, Marcele Regina Nogueira. Op. cit., p. 114 e 119.

⁹⁹ Os 12 pontos-piloto foram: Beiru (Salvador/BA), Brasilândia (São Paulo/SP), Coque (Recife/PE), Estrutural (Brasília/DF), Grande Bom Jardim (Fortaleza/CE), Jacintinho (Maceió/AL), Lomba do Pinheiro (Porto Alegre/RS), Cantagalo Pavão Pavãozinho (Rio de Janeiro/RJ), Terra Firme (Belém/PA), São Pedro (Vitória/ES), Sítio Cercado (Curitiba/PR) e comunidade do Taquaril (Belo Horizonte/MG).

¹⁰⁰ “Este edital está inserido no Programa Pontos de Memória desenvolvido pelo IBRAM em parceria com o Programa Mais Cultura e Cultura Viva, do Ministério da Cultura, com o Programa Nacional de Segurança com Cidadania (PRONASCI), do Ministério da Justiça, e com a Organização de Estados Ibero-Americanos (OEI). Além do edital, o programa inclui a realização de oficinas de capacitação, visitas técnicas, visitas de sensibilização, seminários e encontros de integração entre os pontos” (MONTEIRO, Simone Flores. Op. cit., 2016, p. 127).

Por conseguinte, o processo museal liderado por Valter Braga, que fez de seu lar uma “casa-museu”, teve a intenção de evidenciar a memória e a identidade missioneiras através da produção de esculturas de divindades do período reducional. Ao mesmo tempo, começou a abrigar objetos doados pela população da região para compor o acervo e passou a realizar uma série de eventos vinculados às datas comemorativas regionais, como é o caso da Semana Farroupilha, da Semana Missioneira, do Gaitaço Missioneiro e da Semana de Museus e da Primavera dos Museus.

A presença da referência simbólica aos aspectos místicos e de cura que o espaço evoca para a comunidade, contrapondo-se ao enaltecimento dos remanescentes arquitetônicos do Sítio Arqueológico de São Miguel, é observada na análise de Juliani Borchardt Silva. Embora tenha surgido por necessidade “memorial e museal” apontada para a temática missioneira, “sua presença por si introduz símbolos que estão presentes no cotidiano da sociedade, que poderá acessá-los e fruí-los culturalmente conforme necessitarem em seus discursos de legitimação identitários e históricos”.¹⁰¹ Isso ocorre porque o espaço dispõe também de “forte apelo dos agentes locais que contribuiram com doações para compor seu acervo, não se baseando apenas na materialidade para se fazer expressar”.¹⁰² É exatamente no intangível que Valter Braga repassa os significados para o público visitante. Além disso, “congrega tanto elementos materiais quanto expressões simbólicas e ritualísticas para referenciar seu espaço, fazendo do mesmo um ambiente no qual se destacam tanto os objetos quanto os significados e rituais a eles relacionados”.¹⁰³

No decorrer da pesquisa, foi possível perceber que as ações de Valter Braga eram traçadas tendo por base sua trajetória histórica e suas memórias e que, aos poucos, eram agregadas na Exposição Cultural Missioneira como parte de suas mobilizações e resistências, o que implicou apropriações e traduções feitas por este no desenrolar dos processos museológicos levados a cabo por seu idealizador. Essas memórias e vivências reverberam e referendam categorias nativas e práticas sociais a elas associadas.

A partir dessa iniciativa, surgem estímulos e desafios para pensar as práticas de uma museologia indisciplinada e popular, que alguns estudos sugerem se tratar de um processo museológico indígena, uma vez que traz a cosmogonia guarani com a reconstrução e ressignificação da *opy*, a casa de reza do povo guarani. Sobretudo, a reconstrução da *opy* por Valter Braga referenda o fato de que os guaranis, ao findar a lida do dia, vão à *opy* e

¹⁰¹ SILVA, Juliani. Borchardt. Op. cit., 2021, p. 238.

¹⁰² Ibidem.

¹⁰³ Ibidem.

se reúnem em volta de uma fogueira, lugar propício à inspiração das “belas palavras”, onde os mais velhos, os *karaí* e as *kunhã-karaí* repassam ensinamentos aos mais jovens. Também é na *opy* que o chimarrão é passado de mão em mão e, em meio à bruma da fumaça de cachimbos, cantam, dançam, praticam suas atividades xamânicas e espirituais.^{104 105}

A *opy* da Exposição Cultural Missioneira surgiu da determinação de seu idealizador em comprar um terreno onde já existia uma *opy* em ruínas que o estimulou a fazer a “remontagem da história”. Valter Braga revela que, em suas lembranças de criança, entre oito e dez anos, quando morava no Mato Grande, a sete quilômetros de São Miguel das Missões, “vinha com os irmãos e amigos brincar na cidade de pedra; foi quando conheci as *opy*, ‘os carrascais’ desmoronados”.¹⁰⁶

Em suas narrativas, seu idealizador também aponta que não é possível pensar nas “missões” apenas como o espaço em volta do Patrimônio Cultural da Humanidade, pois embora os guaranis tenham passado pela catequização dos jesuítas, eles mantinham seus rituais xamânicos em suas *opy* distantes da igreja missional. Valter afirma ter crescido participando desses rituais com seus familiares nesses espaços, onde “o chão era cavado para que as pessoas tivessem contato com a mãe terra, para buscar saúde, energia e para se fortalecerem. Entendiam que a mãe terra sugava e levava seus males”.¹⁰⁷ Nesse sentido, a remontagem e ressignificação da *opy* em sua casa contribuem para a valorização da ancestralidade indígena e, segundo suas palavras, “pouco se sabe dessa história ancestral que ligava a natureza ao trono de Deus”.¹⁰⁸

Importa ainda colocar em evidência as transformações no processo de construção/reconstrução do Manancial Missioneiro, num movimento que envolveu concomitantemente a ação individual de agentes locais, a ação institucionalizada por parte de agentes do Estado e um posterior reconhecimento por parte da comunidade ao realocar um conjunto de memórias exiladas¹⁰⁹ sobre as missões indígenas jesuíticas. Assim, pode-se dizer que o Manancial Missioneiro nasceu de um triplo movimento: um primeiro que buscou valorizar as memórias e a ancestralidade indígena da comunidade; um segundo

¹⁰⁴ CATAFESTO DE SOUZA, José O.; MORINICO, José Cirilo. Op. cit., 2009.

¹⁰⁵ MORAES, Carlos Eduardo. *A refiguração da Tava Miri São Miguel na memória coletiva dos mbyá-guarani nas Missões/RS, Brasil*. Dissertação de mestrado. Porto Alegre: Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social/UFRGS, 2010.

¹⁰⁶ BRAGA, Valter, Trabalho de campo, entrevista 2022.

¹⁰⁷ Ibidem.

¹⁰⁸ Ibidem.

¹⁰⁹ BRUNO, Maria Cristina Oliveira. Op. cit., 2005.

que o institucionalizou através do Programa Pontos de Memória/IBRAM; e um terceiro que, seguindo os desejos da comunidade, optou pelo desligamento dos compromissos anteriormente assumidos com o IBRAM/MinC, no caso, o desligamento do Programa Pontos de Memória e da Rede de Pontos de Memória e Iniciativas Comunitárias do Rio Grande do Sul (REPIM-RS). Portanto, se é possível pensar os Pontos de Memória como uma museologia decolonial,¹¹⁰ também é importante pensar nas reverberações posteriores a partir das transformações sofridas pelo próprio programa e de que maneira esse rompimento também seria uma postura decolonial.

Minha hipótese é que o Manancial Missioneiro se constitui em um processo museológico que valoriza a ancestralidade indígena e realoca as memórias exiladas de muitos indígenas que, assim como Valter Braga, não possuem sua identidade reconhecida por parte da população de São Miguel, sendo identificados como “descendentes de indígena” ou “mestiços”. Quero dizer com isso que Valter Braga pode ser considerado “um agente memorial da localidade miguelina, pois atua na busca de elementos, discursos e práticas que referendem certa identidade aos sujeitos que ali habitam”.¹¹¹

A partir dessa constatação, destaca-se que o processo museológico tem uma importância fundamental para evidenciar e redescobrir a ancestralidade indígena, nos moldes apontados por Maria Célia Santos: “a preservação da identidade é necessária, pois é patrimônio comunitário essencial, devendo ser o suporte essencial para o desenvolvimento”, até porque “o reconhecimento e o respeito à pluralidade e à diversidade cultural e conseqüentemente às diversas categorias de museus e aos diversos processos museais se fazem urgentes e necessários. Trata-se de um dos desafios colocados, no sentido de diminuir as desigualdades e a exclusão”.¹¹²

No que tange ao estudo aqui em tela, foi possível acompanhar o processo museológico do acervo quanto à classificação dos diferentes grupos de objetos apontados quando foi realizada a documentação de registro desse acervo, desde a organização da Exposição Cultural Missioneira até passar a ser integrante do Programa Pontos de Memória como Ponto de Memória Missioneira. O acervo foi se constituindo aos poucos, na medida em que a população entendia a proposta de Valter Braga e passava a tutela dos

¹¹⁰ PEREIRA, Marcele Regina Nogueira. *Museologia decolonial: os pontos de memória e a insurgência do fazer museal*. Tese de doutorado. Lisboa: Departamento de Museologia da Faculdade de Ciências Sociais, Educação e Administração da Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias, 2018.

¹¹¹ SILVA, Juliani Borchardt. Op. cit., p. 237.

¹¹² SANTOS, Maria Célia Teixeira Moura. Op. cit., p. 85-86.

objetos a ele. Após serem recebidos, os objetos foram classificados em três modalidades: doação espontânea, devolução arqueológica (peças do tempo jesuítico) e peças que foram compradas, sendo todas registradas em formulário.

Desse acervo fazem parte bens da cultura material oriundos das diversas culturas que transitaram e/ou transitam pela região: objetos que confirmam a presença da colonização jesuítica guarani e do posterior povoamento, bens de grupos da cultura campeira e/ou do Centro de Tradição Gaúcha (CTG), e bens que se vinculam à cultura dos *mbyá-guaranis*. Valter Braga faz alusão a objetos de grupos africanos escravizados que trabalharam em estâncias e/ou fazendas na região, como é o caso dos “vestígios localizados na cidade vizinha de Bossoroca, onde se encontra um possível cemitério de negros escravizados, bem como remanescentes de uma antiga senzala”.¹¹³ E ainda objetos do grupo “Revolucionário”, cuja origem não se sabe ao certo, mas provavelmente provém de conflitos que ocorreram na região, como foi o caso da Guerra dos Farrapos, da Revolução Federalista e da Coluna Prestes.

Em minha última visita a campo, em 2022, ao falar dos distintos grupos representados no acervo, Valter Braga explicou que os seis grupos distintos têm como fio condutor o próprio processo de colonização da região. São eles: 1) os primórdios, como é o caso da *opy*; 2) o período missional jesuítico (arqueologia); 3) os colonizadores; 4) o tropeirismo; 5) os taitas missioneiros e, 6) a cultura gaúcha. Contudo, merece destaque a divisão semântica e funcional do acervo no que tange aos grupos 5 e 6, uma vez que, como expôs Valter Braga: “os taitas são nativos, vestem chita, trazem a pureza da natureza”, ao passo que “os gaúchos são modernos, com vestes estilizadas, sabem ler e trazem consigo a mistura com outras raças”.¹¹⁴

A esses agrupamentos que guardam “objetos de época” agregam-se produções recentes que também fazem parte do espaço museal através de esculturas produzidas em cimento armado, as quais, na sua construção, envolveram o trabalho coletivo de muitas mãos e constituem também um conjunto de narrativas, expressões simbólicas e rituais a elas relacionadas que possuem forte conteúdo imagético.

Nesse sentido, o trabalho de Valter Braga, “além de contribuir para a ampliação das representações da memória coletiva da comunidade miguelina, expõe os pilares sobre os quais se sustentou a patrimonialização na localidade no último século, seus usos, sentidos

¹¹³ VIVIAN, Diego Luiz. Op. cit., p. 45.

¹¹⁴ BRAGA, Valter. Trabalho de campo, entrevista, 2022.

e silêncios”.¹¹⁵ Além disso, o acervo evoca uma narrativa da história missioneira e do patrimônio cultural correspondente, dando concretude à memória coletiva da população que, através das narrativas, reforça seus vínculos identitários e de pertencimento a esse lugar.¹¹⁶

Algumas considerações

O intuito deste texto foi mostrar a investigação dos processos museológicos e as perspectivas decoloniais desenvolvidas entre as ruínas de São Miguel das Missões, no Rio Grande do Sul, tendo como referência as memórias ancestrais indígenas realocadas pelo Manancial Missioneiro. Nesse contexto, é possível citar as transformações ocorridas no Museu das Missões em seu processo de requalificação do acervo, “projeto que se encontra em andamento”,¹¹⁷ e do reconhecimento da *Tava* como patrimônio imaterial nacional do povo guarani. Dessa forma, evidencia como essas experiências sintetizam as principais transformações na trajetória das políticas museológicas no Brasil.

Merece destaque o lugar que o processo museológico levado a cabo por Valter Braga ocupou no sentido de desafiar o olhar eurocentrado que predominou no processo de musealização do Museu das Missões e no respectivo sítio arqueológico. Não menos importante é a potência que assume tal iniciativa diante do Estado e suas políticas voltadas para o patrimônio e entre os próprios miguelinos – leia-se indígenas, mestiços e remanescentes de povos originários – que, diferentemente do Museu das Missões, encontraram assento e grande reverberação no seio da comunidade, ao evidenciar elementos do seu cotidiano, de sua cultura e religiosidade, como é o caso, por exemplo, da *opy* e do ritual de purificação mobilizado por ocasião das visitas de turistas ao Manancial Missioneiro.

Mais do que pensar e discutir aqui as diversas interpretações e epistemologias sobre a ideia de colonialidade e decolonialidade, o que buscamos com o presente estudo foi pensar o processo em si como uma forma de decolonizar o imaginário eurocentrado, tão forte em *Nuestra América*, e o modo como o simples deslocamento do lugar da memória

¹¹⁵ MARCHI, Darlan Mamann. Op. cit., p. 434-435.

¹¹⁶ GONDIM, Vânia Lima; MEIRELLES, Mauro. “Manancial missioneiro: construção de um lugar de memória em São Miguel das Missões”. In: FLECK, E. C. D.; ROGGE, J. H. (Org.). *A ação global da Companhia de Jesus: embaixada política e mediação cultural* [e-book]. São Leopoldo: Oikos, 2018, p. 1.081-1.120. Disponível em: <http://oikoseditora.com.br/files/CompanhiaE-Book.pdf>. Acesso em: 20 Dez. 2020.

¹¹⁷ BAPTISTA, Jean; BOITA, Tony. Op. cit., 2019, p. 152.

e como ela é incorporada em diferentes processos museais se mostra como um instrumento potente e capaz de dar tangibilidade à memória e à cultura dos povos e das culturas originárias de nosso país. Isso sem deixar de lado a dialogicidade e o diálogo, tão importantes para o fomento da consciência crítica das populações subalternizadas, sua politização e ação transformadora da realidade. De modo que, segundo Walter Mignolo, “una enunciación fracturada es representada desde la perspectiva subalterna como repuesta al discurso y a la perspectiva hegemónica”, ou seja, há uma epistemologia “de la diferencia colonial que discurre paralelamente a la epistemología de la mismidad”.¹¹⁸

Essas experiências colocam em evidência as fissuras existentes no interior do pensamento museológico, de onde rompem movimentos contestatórios da historiografia oficial, que se constituem a partir de desobediências epistêmicas que são marcadas pela decolonialidade, enfrentando, portanto, a colonialidade do ser, do saber e do poder.¹¹⁹

¹¹⁸ MIGNOLO, Walter. *Historias locales-diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Akal, 2003, p. 112.

¹¹⁹ QUIJANO, Aníbal. “Colonialidad del poder y clasificación social”. *Journal of world-systems research*, vol. 11, nº 2, 2000, p. 342-386.