

# CONFLUÊNCIA E RESISTÊNCIA GUARANI NA MEMÓRIA DO RIO GRANDE DO SUL

## CONFLUENCE AND GUARANI RESISTANCE IN THE MEMORY OF RIO GRANDE DO SUL

Mônica de Souza Chissini (IFRS/UFRGS)

[monica.chissini@farroupilha.ifrs.edu.br](mailto:monica.chissini@farroupilha.ifrs.edu.br)

<https://orcid.org/0000-0002-4907-8242>

**RESUMO:** Este artigo tem por objetivo discutir de que forma a presença guarani é abordada em narrativas histórico-literárias constituidoras do atual território do Rio Grande do Sul. Busca-se, para tanto, destacar algumas das trajetórias dos Guarani a partir de narrativas da história oficial, da literatura e do cancionero missionero no recorte espacial sul-riograndense até a contemporaneidade. As análises de narrativas de indígenas e de não indígenas permitem identificar representações acerca de Sepé Tiaraju, da Mboi Guaçu e das lutas dos Guarani pela terra, além de evidenciar confluências e desdobramentos operados entre povos indígenas e não indígenas no Rio Grande do Sul, sobretudo em relação à atualização da memória e da resistência guarani na contemporaneidade.

**PALAVRAS-CHAVE:** memória guarani; Sepé Tiaraju; Mboi Guaçu; confluências; Rio Grande do Sul.

**ABSTRACT:** This article aims to discuss how the presence of the Guarani people is portrayed in historical-literary narratives that shape the current territory of Rio Grande do Sul. The goal is to highlight aspects of Guarani trajectories through narratives found in official history, literature and mission-related songs, with a focus on the southern region of Rio Grande do Sul up to the present day. By analyzing narratives from both Indigenous and non-Indigenous sources, the article identifies representations of Sepé Tiaraju, Mboi Guaçu and the Guarani struggle for land, as well as explores intersections and developments between Indigenous and non-Indigenous peoples in Rio Grande do Sul, particularly in relation to the ongoing memory and resistance of the Guarani in contemporary times.

**KEYWORDS:** Guarani memory; Sepé Tiaraju; Mboi Guaçu; confluences; Rio Grande do Sul.

## ***1 Considerações iniciais sobre a experiência jesuítico-guarani no atual território sul-rio-grandense***

Presentes na Argentina, na Bolívia, no Brasil e no Paraguai, os Guarani são um dos grupos indígenas de maior presença na América Latina, com “mais de 280.000 pessoas, unidas por uma língua e cultura comuns, distribuídas em 1.416 comunidades, aldeias, bairros urbanos ou núcleos familiares, desde o litoral do Atlântico até a região pré-andina”, conforme o Mapa Guarani Continental (2016). No Brasil, a estimativa é de que haja mais de 85.000 pessoas guarani residindo em torno de oito estados, as quais pertencem aos grupos Mbya, Kaiowá e Ñandeva. No país, o território é ocupado tradicionalmente pelos Guarani “nas terras que abrangem partes do Rio Grande do Sul (Missões, Pampa, Planalto, Litoral), Santa Catarina, Paraná, São Paulo, Rio de Janeiro, Espírito Santo, Mato Grosso do Sul [...]” (ALRS/CCDH, 2010).

Este artigo tem por objetivo discutir a presença e a memória guarani enquanto forças constituidoras do atual território do Rio Grande do Sul (RS), problematizando representações subalternas dos Guarani Mbya em narrativas que circularam neste contexto. Busca-se, para tanto, destacar algumas das trajetórias dos Guarani a partir de narrativas da história oficial, da literatura e do cancionero missioneiro no recorte espacial sul-rio-grandense até a contemporaneidade. Com as análises das narrativas, produzidas por não indígenas e por indígenas, busca-se identificar algumas das representações acerca dos Guarani, bem como evidenciar produções de autoria guarani que questionam o imaginário colonial e reverberam na atualização da memória guarani, vitalizada por meio de confluências<sup>1</sup> e desdobramentos operados entre povos indígenas e não indígenas no Rio Grande do Sul.

Historicamente, os Guarani, povo originário da América do Sul, sofreram a invasão colonial e seus efeitos por séculos. No processo, os colonizadores avançaram sobre as suas terras de ocupação, esbulhando seus territórios ancestrais e ameaçando de forma definitiva seus *tekoas*, reconhecidos como territórios sagrados onde os Guarani vivem ao seu modo. A colonização das Américas por Portugal e Espanha fomentou o genocídio de diversos povos do continente com perseguições, escravização, deslocamento forçado e massacres de grandes grupos.

---

<sup>1</sup> Para Nego Bispo (2023), *confluências* são relações de compartilhamento, reconhecimento e respeito entre sujeitos e grupos que se fortalecem na partilha, mantendo cada qual suas particularidades. “Um rio não deixa de ser rio porque conflui com outro rio, ao contrário, ele passa a ser ele mesmo e outros rios, ele se fortalece. Quando a gente confluencia, a gente não deixa de ser a gente e outra gente — a gente rende.” (Bispo dos Santos, 2023, p. 15).

*Organon*, Porto Alegre, v. 40, n. 79, set 2024/mar. 2025.

DOI: 10.22456/2238-8915.144234

Os povos originários, ademais, enfrentaram o etnocídio, exercido de modo a apagar sua identidade étnica através do projeto de catequização, justificado enquanto ideal salvacionista e civilizacional pela Igreja Católica e pelo Ocidente. A conversão dos indígenas, que envolveu a demonização de suas práticas e epistemologias ancestrais, traduziu o propósito colonial (de)formativo que visava capturar corpos individuais e coletivos para fins de dominação e exploração de força de trabalho. Ainda no século XVI, instaurou-se o que Prezia (2023) considera como uma forma velada de escravização indígena: a política de *mercês* e *encomienda*, que permitia ao colono “ter escravos, desde que pagasse um imposto ao Rei da Espanha e se comprometesse a levar o indígena à fé cristã” (Prezia, 2023, p. 23).

Não foi sem resistência que os Guarani se colocaram em face das agressões coloniais. A luta, entretanto, não impediu a crescente intervenção colonial genocida e etnocida sobre os povos originários e o extermínio de inúmeros grupos indígenas, de seus modos de vida e de suas cosmologias. Nesse contexto de fricções e embates entre colonizadores e indígenas, consolidou-se o projeto de evangelização dos indígenas no “novo mundo”. Daí surgiram os assentamentos organizados pela Companhia de Jesus, estruturas que visavam à cristianização de indígenas na América do Sul. Ao longo de sua atividade no território, os padres jesuítas criaram mais de 30 reduções entre os séculos XVII e XVIII em áreas nas quais hoje estão os países Argentina, Brasil, Bolívia, Paraguai e Uruguai. A primeira redução, construída e fortalecida em território guarani em 1601, foi San Ignacio Guasu. Com a criação das reduções, os indígenas permaneciam sob a proteção jesuítica e a do Rei da Espanha, subordinados ao cumprimento de deveres, embora tenham persistido as ameaças dos bandeirantes paulistas com vistas à captura dos indígenas para fins de escravização.

No atual território do Rio Grande do Sul e em suas fronteiras, constituíram-se sete missões jesuíticas, sendo a primeira São Francisco de Borja, fundada em 1682. Conhecidas também como os Sete Povos das Missões, São Francisco de Borja, São Nicolau, São Miguel Arcanjo, São Lourenço Mártir, São João Batista, São Luiz Gonzaga e Santo Ângelo Custódio foram aldeamentos ou cidades compartilhadas pelos Guarani e pelos jesuítas nessa região. As reduções jesuíticas foram projetos de caráter religioso-político ou, ainda, “teocrático-colonial” (Back, 1982) por atenderem ao interesse de catequização dos indígenas, por ocuparem um espaço estratégico que fortalecia as fronteiras de domínio espanhol na região diante das disputas territoriais entre as coroas de Portugal e Espanha, e por configurarem-se como extremamente produtivas, haja vista a força de trabalho indígena nessa estrutura. Essas sete reduções jesuíticas

no Sul do Brasil funcionaram de forma relativamente plena entre os anos de 1682 e 1750, apesar de ataques dos bandeirantes.

Com o Tratado de Madri em 1750, o qual entregava as reduções dos espanhóis aos portugueses e a Colônia do Sacramento aos espanhóis, os jesuítas foram convocados a abandonar as reduções e a convencer os Guarani a executarem a mesma ordem. Diante dos crescentes tensionamentos e desacordos entre governantes e jesuítas, os últimos acabaram por ser expulsos do território português por ordem pombalina em 1759. Alguns anos depois, foram expulsos também do território espanhol:

[...] Se produz o rumor e a lenda de que há uma república guarani, um enclave no meio de todo o sistema político-administrativo espanhol. A coroa da Espanha julga que todos os índios e as “reduções” jesuíticas, todo o comportamento dos jesuítas, significam uma ameaça, um quisto e determinam a sua retirada das Américas em 1767 (Villegas, 1982, p. 83).

A organização, a gestão autônoma e o fortalecimento das reduções, efetivados pela convivência entre os jesuítas e os Guarani, tornaram-se, de certo modo, um incômodo à primazia política da Coroa da Espanha<sup>2</sup>, que via, na constituição das reduções, a formação de um Estado dentro do Estado e do território espanhol. Com a perda da influência política dos jesuítas, em 1773, a Companhia de Jesus é inteiramente suprimida pelo poder papal cristão na Europa.

Muitos dos jesuítas e dos Guarani recusaram-se a deixar suas reduções, rejeitando as determinações de Portugal e Espanha. Alguns líderes jesuítas e grupos guarani das Missões revoltaram-se e organizaram-se, de modo a resistir à exigência de abandono de seu território. Esse embate é conhecido como Guerra Guaranítica (1753 a 1756) e compreende o conflito entre a resistência jesuítico-guarani e as forças portuguesas e espanholas. Há, nesse sentido, registros de comunicação epistolar entre líderes da resistência — dentre eles, uma carta<sup>3</sup> redigida em Guarani, encontrada, entre outros documentos, junto ao corpo de Sepé após sua morte. Ela apresentava a posição combativa dos Guarani diante das decisões do Tratado. Nela, é explícita

---

<sup>2</sup> O documentário *República Guarani* (1981), de Sylvio Back, apresenta uma perspectiva crítica sobre a trajetória político-histórica das ruínas de São Miguel. No livro *República Guarani* (1982), Back aponta aspectos das reduções jesuíticas que revelaram-se uma ameaça econômica e política à Coroa Espanhola: “O ineludível progresso das missões à custa de uma autoritária estrutura social interna, de uma vigorosa produção de erva-mate e forte pecuária, ambas rivalizando em preços e qualidade com os demais fornecedores e exportadores do Prata, além, é claro, do seu ameaçador poderio militar, despertaram a cobiça da Espanha, que se considerava lesada em seus interesses econômicos e na sua hegemonia.” (Back, 1982, p. 29).

<sup>3</sup> Prezia (2023, p. 36) aponta que o conteúdo dessa carta pode ser acessado no documento *Relazione Breve*, de Lugano, conforme Lugon (1977).

a indignação dos Guarani, que relatavam ter sempre atendido ao Rei da Espanha e cumprido com todas as suas obrigações. Por essa razão, surpreendiam-se com o pedido para que abandonassem tudo o que haviam constituído nas Missões, deixando a terra aos portugueses, nos quais não confiavam e com os quais não queriam dialogar. A decisão de luta pela terra e de resistência guarani, diante do exposto, são evidentes ao longo da carta, sobretudo no excerto:

E assim não o cremos nunca, quando dizem eles: “Índios, dai vossas terras e quanto tendes aos portugueses”. Não o cremos nunca, não há de ser assim e só se por acaso quiserem comprá-las com o seu sangue: nós, todos os índios, as havemos de comprar [com nosso sangue]. Vinte povoados nos juntamos já para sair-lhes ao encontro e com grandíssima alegria nos entregaremos [pela morte], antes de entregarmos nossas terras (Golin, 1985 *apud* Prezia, 2023, p. 36).

A manifestação é categórica: com os Guarani que resistiam não haveria negociação. Eles não deixariam suas terras, nem abandonariam o que constituíram e que destacam como fruto de dedicação ancestral no território disputado.

## ***2 Sepé e resistência guarani na ordem dos discursos***

Algumas das antigas reduções jesuítico-guarani constituem, atualmente, sítios históricos e arqueológicos na América Latina. Dentre eles, está o Sítio Arqueológico de São Miguel Arcanjo, no município de São Miguel, no Rio Grande do Sul, considerado Patrimônio Mundial, Cultural e Natural pela UNESCO desde 1983<sup>4</sup>.

Desde 1978, o *Espetáculo Som e Luz*, que conta a trajetória jesuítico-guarani de São Miguel, é apresentado diariamente no sítio arqueológico. Seu roteiro foi escrito por Henrique Grazziotin Gazzana e narra a história da redução de São Miguel Arcanjo. Nele, destacam-se duas grandes personagens: a igreja das Missões, representada pela imponente ruína no local, e a terra.

---

<sup>4</sup> Conforme o site do IPHAN, a partir de fontes do *Arquivo Noronha Santos/Iphan e IBGE*, as Missões Jesuíticas Guarani são consideradas “um sistema de bens culturais transfronteiriços em território do Brasil e da Argentina — compõem-se de um conjunto de cinco remanescentes dos povoados implantados em área originalmente ocupada por indígenas”.

As personagens se fazem presentes com recursos de voz<sup>5</sup> e esquemas de luz sobre a paisagem noturna das ruínas e do campo. Compõem a progressão da narração onze personagens: a Terra (território), a Catedral (Ruínas), o fundador, o escultor, o construtor, o emissário, o jesuíta, Marquês de Valdelírios, Gomes Freire de Andrade, José Joaquim Viana e Sepé Tiaraju.

Na abertura, a Terra fala: “Quem vem lá? Quem vem lá? Profanar minha ondulante pradaria?”. Em seguida, expõe os desmandos do Tratado de Madri:

Palpita em mim o casamento ensanguentado de dois reinos da península europeia: Espanha, amante da beleza e da aventura, mas tão cruel em suas guerras e conquistas, e Portugal, dono de vasto território àquele tempo, mas pouco hábil para mantê-lo a seu contento, conceberam num tratado o triste intento de trocaram entre si as Missões e Sacramento. Ordenaram aos Guarani e Jesuítas que migrassem com o sol, para além do Rio Uruguai. E ante a recusa de meus filhos em abandonarem minhas colinas consumaram em algazarra sanguinária suas bodas assassinas (Terra, no *Espetáculo Som e Luz*, 1978).

Na primeira manifestação, a personagem Terra anuncia o conflito a ser narrado no espetáculo ao apresentar o contexto de disputa territorial e as consequências do Tratado, destacando a resistência dos Guarani, povo originário por ela referido como “meus filhos”. A narração apresenta como se constituiu o espaço da experiência jesuítico-guarani, evidenciando os processos de construção e de crescimento da redução até a Guerra Guaranítica. Na finalização do roteiro, a personagem Ruínas diz: “Assim continuará a luta do cacique de São Miguel e de seus irmãos assassinados. Enquanto sobreviver no coração do homem o desejo infinito de ser livre, de lutar contra a opressão, há de se ouvir no dia a dia o grito do índio Sepé”. Assim, Sepé é apontado como herói que luta pela liberdade e em defesa da terra. É o que corrobora a fala do personagem Sepé, que encerra o espetáculo: “Terra que circula em nossos corpos, é teu o nosso trabalho. Ventos claros, rios prateados, independência natural, esposa comum, liberdade, é por ti a nossa luta, e toda nossa lealdade”. Nesse sentido, expande-se, a partir do roteiro do *Espetáculo Som e Luz*, além de uma versão da história sobre os Sete Povos das Missões e sobre a Guerra Guaranítica, a perspectiva de luta pela terra. Em um território colonial que sofreu tantas disputas e divisões que massacraram seus povos autóctones e leis que provocaram o esbulho de terras e seu abuso para fins produtivos e privados, é

---

<sup>5</sup> No elenco do espetáculo, estão Fernanda Montenegro, na voz da Terra, Maria Fernanda, na voz da Catedral, e Lima Duarte, na voz de Sepé Tiaraju. Informações sobre a composição e o roteiro do *Espetáculo Som e Luz* estão no site informativo do Sítio Arqueológico de São Miguel, Portal das Missões.

passível de indagação de que maneira a luta pela terra é entendida e se faz presente na atualidade.

Narrativas acerca de Sepé Tiaraju estão presentes tanto na historiografia quanto na literatura e apresentam-se sob diferentes vieses. Sepé é visto como um “mártir da resistência missioneira, uma vez que ele deu a vida na defesa de sua terra” (Prezia, 2023, p. 39), aludindo à notória frase *Co yvy oguereco yara* (“Essa terra tem dono”), que teria sido proferida por Sepé Tiaraju em combate. Como líder da Guerra Guaranítica, Sepé foi forjado como símbolo da resistência guarani, sendo rememorado tanto no discurso político, relacionado ao missioneiro aguerrido que compõe a formação do Rio Grande do Sul, como também no discurso religioso, que busca relacionar Sepé à fé cristã. Desde o ano de 2019, há uma comissão pró-canonização de Sepé Tiaraju, que trabalha pelo reconhecimento de “São Sepé” como santo pela Igreja Católica.

De modo a discutir a inserção e a presença da figura de Sepé na história sul-riograndense e na literatura, Pritsch (2024) e Zalla (2010) examinam de que forma Sepé Tiaraju e a Guerra Guaranítica são representados em obras literárias, como o épico *O Uruguai*, de José Basílio da Gama, e o poema *O Lunar de Sepé*, de Simões Lopes Neto.

*O Uruguai* é um poema épico de autoria de Gama, publicado em 1769, que narra as lutas territoriais entre as forças luso-brasileiras e as forças da resistência guarani após o Tratado de Madri (1750), na Guerra Guaranítica. A obra exalta as forças e a Coroa Portuguesa enquanto ataca a figura dos jesuítas nesse mesmo contexto. Para Zalla (2010), Gama apresenta, no poema, um discurso literário sensível à causa indígena, mas é partidário da ação colonial de Portugal para a consolidação do território luso-brasileiro. O canto II, intitulado “O Lamento de Cacambo”, narra o encontro das tropas luso-espanholas, lideradas pelo militar Gomes Freire de Andrade e pelo governador de Montevideu José Joaquim de Viana, com o grupo de resistência guarani liderado por Sepé.

Sepé, que entra no meio, e diz: Cacambo  
Fez mais do que devia; e todos sabem  
Que estas terras, que pisas, o céu livres  
Deu aos nossos avôs; nós também livres  
As recebemos dos antepassados.  
Livres as hão de herdar os nossos filhos.  
Desconhecemos, detestamos jugo  
Que não seja o do céu, por mão dos padres.  
As frechas partirão nossas contendias  
Dentro de pouco tempo: e o vosso Mundo,  
Se nele um resto houver de humanidade,  
Julgará entre nós; se defendemos

Tu a injustiça, e nós o Deus e a Pátria.  
Enfim quereis a guerra, e tereis guerra.  
(Gama, 1967, p. 46-47)

Neste trecho da narrativa<sup>6</sup>, os versos enunciam a resistência de Sepé; neles, o personagem refere a relação com a terra ancestral e livre: “nós também livres / As recebemos dos antepassados. / Livres as hão de herdar os nossos filhos”. Anuncia-se, portanto, a oposição guarani diante da exigência de abandono de suas terras: “Enfim quereis a guerra, e tereis guerra” (Gama, 1976, p. 47). Essa afirmação reverbera a manifestação em uma das cartas encontradas com Sepé Tiaraju no momento de sua morte, anteriormente referida: “com grandíssima alegria nos entregaremos [pela morte], antes de entregarmos nossas terras” (Golin, 1985 *apud* Prezia, 2023, p. 36).

Não obstante as consonâncias entre os fatos narrados pela história e pela literatura, na ficcionalização de Gama, o líder Sepé não é representado em seu aspecto mítico. Sepé ainda não era lido como uma figura que transcendia os elementos factuais da história. Em contrapartida, “quase um século e meio depois, livre do jogo político colonial, o poema de Lopes Neto expõe a percepção dos “vencidos”: recupera da tradição oral um Sepé Tiaraju já mitificado [...]” (Zalla, 2010, p. 3). Inclusive, o poema *O Lunar de Sepé* teria sido redigido por Lopes Neto após o escritor tê-lo ouvido de uma senhora guarani missioneira em 1902 (Brum, 2006, p. 212). Nele, está presente uma representação mais mítica de Sepé, indo além da figura histórica da resistência guarani e do Rio Grande do Sul.

No poema *O Lunar de Sepé*, de Simões Lopes Neto, narra-se a formação do líder Sepé desde o seu nascimento: “Do sangue dum grã-cacique nasceu um dia um menino / trazendo um lunar na testa / que era bem pequenino / mas era um cruzeiro-feito / como um emblema divino” (Lopes Neto, 1973, p. 10). Nessa estrofe, evidencia-se a narrativa mítica acerca da figura de Sepé, que porta um sinal único, um lunar que brilhava somente à noite e que, depois, tornou-se visível a todos durante o dia, sugerindo um sinal messiânico, construído por uma matriz cristã.

Então, Sepé foi erguido  
Pela mão de Deus-Senhor,  
Que lhe marcara na testa  
O sinal do seu penhor!  
O corpo, ficou na terra...  
A alma, subiu em flor!...

---

<sup>6</sup> A fala de Sepé nestes versos dá sequência ao que dizia seu companheiro de luta e também líder e guerreiro guarani, o personagem Cacambo.

E, subindo para as nuvens,  
Mandou aos povos benção!  
Que mandava o Deus-Senhor  
Por meio do seu clarão...  
E o lunar na sua testa  
Tomou no céu posição...  
(Lopes Neto, 1973, p. 20)

Nessas estrofes, que tratam da morte de Sepé, destaca-se a transcendência cristã, que se confirma com a sugestão da santidade do líder nos últimos versos do poema: “Sepé-Tiaraiú ficou santo / Amém! Amém! Amém!” (Lopes Neto, 1973, p. 21).

Nesta seção, buscou-se, de forma breve, observar como a figura de Sepé, articulada à resistência na Guerra Guaranítica, é contemplada no discurso histórico, literário e religioso. Há estudos mais aprofundados acerca de Sepé Tiaraju na história e na literatura sul-rio-grandenses, como nas contribuições de Brum (2006), Pritsch (2024) e Zalla (2010). Apesar dos embates entre intelectuais que, nos anos 1950, divergiam quanto ao reconhecimento e à inserção de Sepé Tiaraju na história sul-rio-grandense (Zalla, 2010), Sepé tem seu caráter histórico e mítico consolidados, como verifica-se nos diferentes textos abordados. A partir disso, é evidente a atualização da memória deste herói da resistência guarani na história e no imaginário sul-rio-grandense.

### ***3 A Mboi Guaçu: o horror colonial na narrativa do fim***

A experiência jesuítico-guarani nos Sete Povos das Missões envolveu relações coloniais imbricadas na cristianização, no etnocídio e na produção com base na exploração da força de trabalho desse povo indígena. Apesar da estrutura de poder desigual, que mantinha a ingerência das Missões sobretudo nas mãos dos jesuítas, existiram também confluências a partir de práticas e epistemologias distintas que se afetaram mutuamente. Do tempo e do espaço partilhados, resistem também as histórias, contadas e recontadas, inventadas e transformadas. Dentre elas, algumas se destacam como narrativas do fim e da vida após o fim da redução de São Miguel.

Uma das narrativas mais conhecidas sobre este tempo é a da Cobra Grande, a Mboi Guaçu, que teria chegado às ruínas de São Miguel, onde ficavam mulheres e crianças guarani remanescentes depois de inúmeras perdas familiares na Guerra Guaranítica. Essa história foi

registrada por diferentes autores e inserida dentro de um repertório literário a partir de referências missionárias, como nas versões de Barbosa Lessa e de Simões Lopes Neto.

A versão de Barbosa Lessa, intitulada *A M'boi guaçu de São Miguel*, teria sido escrita pelo autor com base no relato que ele ouviu de Sebastiana Gonçalves de Oliveira, “mestiça guarani, 97 anos de idade, que em julho de 1951 ainda morava em seu rancho perto das ruínas de São Miguel, ex-capital das Missões” (Barbosa Lessa, 1978, p. 71). A história é contada privilegiando a voz de Sebastiana, sempre sinalizada entre aspas, alternada com a voz do sujeito que assina a crônica. O leitor é atraído para o “causo” a partir de um elemento intrigante presente nas ruínas: “a massa preta” visível nas paredes internas da torre da igreja de São Miguel, indício de um incidente que, segundo Sebastiana, passa despercebido para muitos.

A partir daí, a narradora evoca memórias da história que ouviu de sua mãe, a qual também a teria ouvido da mãe dela, sobre o tempo em que São Miguel “era cidade grande”. Ela descreve a beleza do lugar, referindo algumas práticas, o trabalho e a presença dos padres. A mãe de Sebastiana contou a ela, então, sobre o estado de abandono de São Miguel após a expulsão dos padres e a partida dos homens guarani, obrigados a lutar na guerra. Ficaram no local, sobretudo, mulheres, crianças e velhos da comunidade. A narradora menciona que “aqueles tempos foram mui brabos, porque era só femeeiro que vivia em São Miguel” (Barbosa Lessa, 1978, p. 72), indicando, ao mencionar “femeeiros” (homens que importunavam as mulheres), o assédio ou a violência que estas sofriam nesse contexto.

A passagem do tempo é percebida na narração em vista do mato que teria avançado sobre São Miguel e suas edificações, o que fez com que as famílias buscassem refúgio na parte interna da igreja. Trabalhavam na lavoura de dia e se protegiam de animais com um grande fogo na entrada da igreja à noite. “Só quando o sol apontava e os tigras iam-se embora, é que tudo se serenava” (Barbosa Lessa, 1978, p. 73).

A narradora conta que a Mboi Guaçu ficava no mato e nunca se aproximava da cidade; somente quando os homens iam ao mato “a colher erva, é que contavam ter visto ela, com sua pele fininha e transparente deixando ver — lá nela — os bichos que comia inteiros quando a fome era mui forte” (Barbosa Lessa, 1978, p. 73). Nessa versão, constrói-se a imagem de uma grande cobra devoradora que chegou às ruínas junto com o mato que avançava e que subiu as paredes pelos cipós.

A presença da cobra afugentou outros animais que antes permaneciam no local, embora ela seguisse escondida nas ruínas até alcançar uma das torres da igreja. Mboi Guaçu esperava

que o mato avançasse dentro da igreja para, então, descer e devorar as pessoas que lá se refugiavam. O mato não cresceu e Mboi Guaçu ficou com fome e raiva.

Enroscada nas cordas que pendiam do alto, atirou-se a badalar os sinos. Badalava, badalava! e o grito dos sinos entrava pelo ouvido dos viventes, para bater lá dentro, lá ao fundo chicoteando os nervos, como se uma tropilha inteira pisoteasse o pensamento, machucando o coração (Barbosa Lessa, 1978, p. 74).

A metáfora narrativa cria uma representação contundente em que sinos que badalam *abalam* as pessoas. É um estado de fim: uma ameaça incessante à vida como ela era; é o anúncio da incerteza se ela continuará. A narrativa enfatiza tensão e trauma. E quantas dores não foram vividas pelas famílias guarani em sucessivas gerações como consequência das forças opressoras de Espanha e Portugal?

As badaladas incessantes causadas pela Mboi Guaçu enlouqueceram uma das mães, que entregou seu filho em sacrifício na torre. Por alguns dias, a cobra manteve-se em silêncio suspeito, até que sua fome voltou e as badaladas recomeçaram. Outra mãe também deu seu filho em sacrifício no alto da torre. Foram muitas noites assim, em que “os sinos de São Miguel só paravam de gritar quando no alto da escada jogavam mais um anjinho para a faminta mboi-guaçu” (Barbosa Lessa, 1978, p. 75). De tanto comer, a cobra inchou e explodiu dentro da torre. Ela estava tão gorda que sua graxa, de cor preta, teria se espalhado por toda a torre. “Esta é a história que contava a minha avó guarani”, diz a narradora.

A história contada por Sebastiana e registrada por Barbosa Lessa (1978) aponta para indícios significativos do vivido. Zalla (2010) argumenta que “Barbosa Lessa não se furtara de interpretar a lenda. Na apresentação da estória, nosso autor relaciona o sacrifício dos filhos à cobra àquele feito às tropas de guerra” (Zalla, 2010, p. 13)<sup>7</sup>. Com efeito, há, na cobra, a representação de uma força que ameaça a forma de vida dos Guarani nesse território, por eles ocupado há gerações. É como a violência colonial: uma força perturbadora, que devora vidas e afetos. É como a boca faminta da guerra, que arregimenta homens, levando-os para nunca mais voltar.

Na versão de Simões Lopes Neto, na obra *Lendas do Sul*, de 1913, a cobra chama-se *Mboitatá*. Nela, Lopes Neto funde a história de “boiguaçu” à história de “boitatá”, a cobra de

---

<sup>7</sup> “Se, dentre os leitores, encontrar-se alguém propenso a traçar simbolismos, talvez possa perceber, na história da Mboi-Guaçu, certa correlação com a compreensível angústia que as pobres viúvas guaranis – vítimas da guerra, e desamparadas em sua desdita – por certo sentiam ao entregar seus filhos às forças de recrutamento militar” (Barbosa Lessa *apud* Zalla, 2010, p. 13).

*Organon*, Porto Alegre, v. 40, n. 79, set 2024/mar. 2025.

DOI: 10.22456/2238-8915.144234

fogo (*m'boi* – cobra; *tatá* – fogo, em Guarani), entidade protetora da natureza e presente em narrativas ancestrais de diferentes povos indígenas no Brasil.

A narrativa é composta por doze pequenos capítulos. O “Capítulo I” inicia com um marcador de narrativa de origem, “foi assim”, e conta que, após inúmeros dias sem sol e noites infundáveis de chuva, um dilúvio afetou a região e fez com que as águas avançassem pela terra e invadissem a toca onde dormia Mboi guaçu (boiguaçu, nessa versão). A cobra teria, então, acordado e começado a comer os olhos das carniças. De tanto comê-los, “a boiguaçu toda já era uma luzerna, um clarão sem chamas, já era um fogaréu azulado, de luz amarela e triste e fria, saída dos olhos, que fora guardada neles, quando ainda estavam vivos...” (Lopes Neto, 1965, p. 3). Daí, a narrativa explica que passaram a confundir a Mboi Guaçu com a boitatá:

Foi assim e foi por isso que os homens, quando pela primeira vez viram a boiguaçu tão demudada, não a conheceram mais. Não conheceram e julgando que era outra, muito outra, chamam-na desde então, de boitatá, cobra de fogo, boitatá, a boitatá! (Lopes Neto, 1965, p. 3).

A boitatá causou muito medo nas pessoas, mas acabou morrendo quando o sol voltou a se fazer presente, pondo fim às chuvas e marcando um novo tempo. No entanto, é dito que, no verão, a boitatá sai de sua toca e pode ser vista pelos campos. Nessa versão, o narrador destaca os perigos de encontrar a boitatá – quem se encontra com ela pode ficar cego – e faz recomendações para que se feche os olhos ao cruzar com a cobra. Em alguns capítulos de *Mboitatá*, o narrador começa com a expressão “Minto”. Com esse recurso, o autor traz, ainda, novos elementos para a história, adicionando matizes à versão contada.

As relações entre a Cobra Grande e a violência colonial, além das perdas na Guerra Guarânica, podem ser evidenciadas nas narrativas analisadas, criadas a partir de relatos guarani, embora sejam versões de autores não indígenas sobre elas. Werá Tupã Leonardo da Silva Gonçalves (2022), ao tratar da resistência organizada do povo Guarani desde o período colonial e sua potência nas Missões, no século XVIII, liderados por Sepé, destaca:

Os Guarani têm uma versão própria desse processo, diferente dos historiadores, que contam outra história. A versão dos Guarani ainda está guardada na memória dos mais velhos, de nossas lideranças. Quem sabe um dia os próprios Guarani vão poder falar sobre isso sobre como entenderam esse processo (Gonçalves, 2022, p. 152).

Versões e perspectivas guarani acerca do processo, de fato, podem ser acessadas, como na obra cinematográfica *Duas aldeias, uma caminhada*. O documentário *Mokoĩ tekoá peteĩ jeguatá / Duas aldeias, uma caminhada* (2008), produzido pelo Coletivo Mbyá-Guarani de *Organon*, Porto Alegre, v. 40, n. 79, set 2024/mar. 2025.

DOI: 10.22456/2238-8915.144234

Cinema, foi dirigido por três cineastas guarani: Ariel Ortega, Jorge Morinico e Germano Beñites. A produção está organizada em duas partes, que apresentam aspectos de duas comunidades Guarani Mbya do Rio Grande do Sul: *Tekoa Anhetenguá* (Aldeia Verdadeira, de Porto Alegre) e *Tekoa Koenju* (Aldeia Alvorecer, em São Miguel das Missões). O filme registra momentos de conversa e atividades do cotidiano dessas aldeias, lançando uma perspectiva autoral compartilhada pelos próprios Mbya sobre sua história e um olhar crítico e denunciador de como foram profundamente afetados pelo processo colonial. Além de abordarem a perda de seus territórios, tratam das dificuldades de manutenção de diversas práticas e modos de existência com a natureza, em espaços reduzidos e atravessados por áreas urbanas e demandas econômicas que impõem necessidades de venda de artesanato aos *juruá*, os não indígenas.

Na Aldeia Koenju, o Mbya Mariano fala da relação de seu povo com o território de São Miguel e conta sua versão da narrativa da Cobra Grande, a Mboi Guaçu, promovendo uma versão mbya que relata o retorno de um sobrevivente guarani às Missões logo após a Guerra Guaranítica.

Quando não se ouvia mais nada por aqui, ele voltou pra cá e ficou sentado no pátio com algumas crianças. Foi aí que apareceu a Cobra Grande, né? Ah, ela estava lá em cima. Naquela época o sino não tinha caído ainda. Estava tudo tomado de mato, como na foto lá do museu. Era tarde, quase escuro, quando um dos sinos tocou. Então ele pensou que ainda tinha gente lá e entrou. Lá dentro uma das crianças desapareceu. A criança que ela levou? [perguntam]. É, era a Cobra Grande que estava tocando o sino com o rabo. Foi ela que comeu a criança. Mas quando nosso Deus Tupã vê algo errado acontecendo, ele se transforma em tempestade. Então um raio explodiu o sino e fez a cobra cair. O sangue e a gordura da cobra mancharam as paredes. A gordura da cobra se misturou com o sangue. É aqui, olha as manchas lá [apontando para o alto da torre]. Algumas vezes, quando você olha, a gordura fica mais visível. Quando o raio bateu, o sino que está no museu caiu. Primeiro ele ficava aqui, antes dos brancos mexerem. Depois dos brancos é que começamos a falar em “Brasil”. Nossos avós não chamavam de Paraguai, Argentina, nem Brasil. Só se referiam às terras entre os rios. Essa era a referência. Era só assim que chamavam. (Excerto do depoimento de Mariano, em *Duas aldeias, uma caminhada*, 2008).

A história de Mboi Guaçu, nas diferentes versões aqui apresentadas, narra a chegada inesperada de uma força que perturba a ordem da vida e devora crianças. O extermínio de uma criança equivale a extinguir uma continuidade. Em todas as versões da Cobra Grande, percebe-se a força de extermínio que nela se faz presente, a força com que a violência colonial agiu sobre os povos Guarani. E para onde olhar depois do fim?

#### ***4 Representações guarani no contexto missioneiro***

*Organon*, Porto Alegre, v. 40, n. 79, set 2024/mar. 2025.

DOI: 10.22456/2238-8915.144234

Na canção *Balaio, Lança e Taquara*<sup>8</sup>, o compositor e cantor do Tronco Missioneiro<sup>9</sup> Cenair Maicá trata da vulnerabilidade social e da condição subalterna dos Guarani no contexto gaúcho no período de produção da obra, na década de 70 do século XX. Esses aspectos estão presentes ao longo de toda a letra da música, desde sua primeira estrofe:

Caminham guaranis pelas estradas  
Trapos de gente se arrastando a pé  
Restos da raça dos meus sete povos  
Últimas crias do sangue de Sepé.  
Fazem balaio de taquaras bravas  
Em pobres ranchos que parecem ninhos  
Onde se abrigam aves migratórias  
A mendigar alguns mil réis pelos caminhos.  
(Maicá, 1978)

O verso “últimas crias do sangue de Sepé” aponta os Guarani como descendentes do Capitão Sepé Tiaraju, liderança na resistência guarani. Apesar da relação estabelecida, os Guarani narrados na canção estão muito distantes da representação heroica e mítica de Sepé, que circula no discurso político-formativo sul-rio-grandense. Antes, a letra atribui aos Guarani características de um povo miserável, que fica “a mendigar alguns mil réis pelo caminho”, o que é potencializado na comparação “trapos de gente se arrastando a pé / restos da raça dos meus sete povos”. Até mesmo o verso de abertura da canção, que alude aos “Guarani que caminham pela estrada”, veicula a ideia de um povo que se desloca a esmo; que vaga pelas estradas sem perspectiva diante das dificuldades de seu tempo.

De forma distinta, a caminhada para os Guarani é, na verdade, um dos elementos mais marcantes e constitutivos do seu modo de vida, *ñande reko*. Para a intelectual guarani Geni Núñez Longhini (2023), “em nosso povo guarani, temos como um dos marcadores mais importantes de nossa identidade a caminhada, o guata porã, a boa/bela caminhada, de maneira que a noção de movimento está presente em nossa própria espiritualidade” (Longhini, 2023, p. 07).

---

<sup>8</sup> Canção lançada em *Rio de Minha Infância*, o primeiro álbum solo de Cenair Maicá, em 1978. As canções na obra tratam, sobretudo, das dificuldades dos povos do interior gaúcho.

<sup>9</sup> A origem da perspectiva cultural de Troncos Missioneiros é abordada por Barbosa (2013): “Troncos Missioneiros é o nome de um disco que reúne quatro artistas da Região Missioneira do Rio Grande do Sul: Jaime Caetano Braun, Noel Guarany, Cenair Maicá e Pedro Ortaça. Além de fomentar uma Música Regional Missioneira, o principal legado dos artistas relacionados como ‘Troncos Missioneiros’ está no pioneirismo da construção de uma identidade missioneira através da música. No que tange à identidade regional, são enfatizadas algumas temáticas principais: as características de um passado rural; a influência da cultura Guarani; a fronteira de integração/repulsão latino-americana” (Barbosa, 2013, p. 141).

Nesse mesmo sentido, em um estudo etnográfico sobre a micromobilidade de grupos mbya e nhandéva da região da Tríplice Fronteira (Brasil, Paraguai e Argentina), Evaldo Mendes da Silva (2007) observou o amplo sentido que caminhar tem para a existência guarani. É na condição de *guataha*, “caminhante” (Silva, 2007, p. 66), que os guaranis percorrem os “belos caminhos” (*-ape porã*) (Silva, 2007, p. 65). “O caminhar dos Mbya e dos Nhandéva parece encerrar o sentido da vida, fundamentando o princípio segundo o qual tudo o que tem vida está em movimento” (Silva, 2007, p. 38).

Portanto, a relação dos Guarani em deslocamento como “trapos” e “restos” não dá conta da complexidade desse povo que caminha e que busca condições para o bem-viver, em seu *tekoa*. O estatuto de humanidade dos Mbya fica sequer preservado diante da ideia de que sejam “restos da raça dos meus sete povos”, terra à qual o eu-lírico manifesta estar conectado.

Apesar dos limites da letra da canção, que narra o Guarani a partir do olhar de um não indígena e que reproduz diversas representações subalternas acerca dos indígenas, avalia-se que *Balaio, Taquara e Lança* manifesta o reconhecimento dos Guarani como povo ancestral do território missioneiro que, historicamente, sofreu a violência colonial e enfrenta inúmeros desafios na contemporaneidade. Desse modo, aborda, na segunda estrofe e no refrão, as transformações do tempo em que “o balaio foi taquara, a taquara foi a lança”, apontando as dificuldades vividas pelos Guarani na atualidade. Na terceira estrofe, são problematizadas a perda dos territórios e outras consequências coloniais:

Seguem os índios o destino peregrinos dos sem terras  
Tropeçando nos caminhos já sem luz  
Afogados na fumaça do progresso  
Junto aos animais em debandada.  
Das florestas virgens violentadas  
Pelos que vieram sob o símbolo da cruz.  
(Maicá, 1978)

Há, nos versos, novamente, o tema da catástrofe: o processo de cristianização e de ocidentalização de populações originárias, justificado por um ideal positivista e civilizatório. Na quarta e última estrofe, há evidente distinção e predileção do Guarani histórico sobre o Guarani contemporâneo (Lacerda, 2018):

Quem os vê na humildade dos perdidos  
Na senda amarga desses tempos novos  
Não acredita que seu braço um dia  
Levantou catedrais nos sete povos  
Vende balaio o índio que plantava

Um novo mundo no império das missões  
Balaios de taquara que eram lanças  
Marcando a história das sete reduções.  
(Maicá, 1978)

A força guarani estaria na existência e nos atos do passado, quando participava da glória do “império das missões”. Esse tempo de ouro, que, narrado, remete a um paraíso perdido, permite observar a oposição entre o Guarani histórico (forte, fundador de império, guerreiro) e o Guarani contemporâneo (perdido, humilde, vendedor de artesanato).

Mais uma vez, apesar do objetivo da canção de contribuir para o reconhecimento da presença e da herança guarani na tradição missioneira, sua letra opera com a identificação de pauperização e renovada subalternização dos Guarani. Ao analisar, no documentário *Duas aldeias, uma caminhada* (2008), a presença dos Mbya Guarani no espaço das Ruínas de São Miguel, Lacerda corrobora que “[...] os Guarani que interessam aos *jurua*, à História e ao Patrimônio são os Guarani do passado. Os atuais são desprezados e considerados como tendo atravessado um suposto processo de aculturação de indígenas a indígentes” (Lacerda, 2018, p. 158).

No contexto das Ruínas de São Miguel, essa dualidade persiste: de um lado, existe o interesse turístico dos não indígenas pelas ruínas, pela trajetória de jesuítas e de indígenas que construíram a redução, pela resistência guarani, ou seja, pelo Guarani histórico; de outro, estão os Guarani contemporâneos, que produzem e vendem o artesanato aos não indígenas, em uma relação na qual, muitas vezes, “os turistas comercializam com eles, mas não os veem como atores históricos” (Lacerda, 2018, p. 144), embora sejam “os protagonistas dessa história” (Ortega, em *Duas aldeias, uma caminhada*, 2008).

O Guarani Mbya Mariano, uma das pessoas da Aldeia Koenju que protagoniza cenas em *Duas Aldeias, uma caminhada* (2008), ao referir-se às ruínas, argumenta que “a gente não quer isso aqui de volta, não é. Não estamos aqui porque gostam da gente. Se a gente tomasse isso de volta, certamente nos matavam de novo”. A relação entre os Guarani e os não indígenas não é pacífica. Para Mariano, nunca foi e nunca será, e sua afirmação reverbera a manifestação da resistência guarani em trecho de uma das cartas encontradas com Sepé Tiaraju: “Não queremos andar e viver por onde vós quereis que andemos e vivamos. Nós jamais pisamos vossas terras para vos matar e empobrecer-vos, como fazeis aos infelizes [índios] e vós o praticais agora e vindes empobrecer-nos [...]” (Golin, 1985 *apud* Prezina, 2023, p. 36).

A invasão colonial, o esbulho de terras e as consequências de séculos de violência podem ser narradas pelos não indígenas, como na canção de Maicá (1978), porém são principalmente sofridas pelos Guarani, como no discurso contundente da carta dos Guarani acima, datada do século XVIII, tanto quanto nas falas de Mariano e de Ariel Ortega na atualidade (*Duas aldeias, uma caminhada*, 2008).

### ***5 Caminhos de retomada: cosmopolíticas de resistência guarani***

A resistência guarani mbya segue presente nas lutas por seus territórios e na manutenção de seus *tekoas* na atualidade, e seus processos de retomadas e manifestações persistem atuando na desconstrução de imaginários que repetem a violência colonial. Ao analisar o contexto de lutas dos povos indígenas no Rio Grande do Sul, Tettamanzy e Pritsch (2018) destacam que o exame das “formas narrativas e poéticas dos Guarani e dos Kaingang em circulação na sociedade contemporânea permite não só atestar a presença física nesse território, mas também compreender sua contribuição cultural e literária” (Tettamanzy; Pritsch, 2018, p. 92). Com efeito, produções narrativas mbya que contestam representações e realizam uma revisão histórica vêm rompendo com a ideia do Guarani histórico e cristalizado sob a ótica dos *jurua* e estão presentes em diversas manifestações contemporâneas, como a produção do Coletivo Mbyá-Guarani de Cinema.

Em *Duas Aldeias, uma caminhada* (2008), observa-se o olhar dos cineastas indígenas para diferentes aldeias Mbya do Rio Grande do Sul e a problematização de versões da história oficial sobre os processos coloniais e as representações dos Guarani. A exemplo disso, há, no documentário, a fala de uma guia que acompanhava turistas nas Missões e que argumentava que o envolvimento dos Guarani na constituição de São Miguel teria se dado pelo fato de serem sujeitos “dóceis”, inclinados ao trabalho escravo. Assim, “é diante da câmera de vídeo nas mãos de um Guarani que a palavra do guia se apresenta como um atestado das formas de domínio da representação constituída pelo não indígena” (Serafim; Rêgo, 2020, p. 313).

Outras manifestações mbya no Rio Grande do Sul têm fomentado possibilidades de retomada também por meio da arte urbana, como na produção do artista indígena Xadalu Tupã Jekupé, que, desde 2014, vem ampliando o espaço da arte indígena contemporânea no Rio Grande do Sul e em todo o Brasil, no âmbito individual e coletivo, com exposições e diálogo em profunda interação com comunidades Guarani Mbya. Em suas obras, Xadalu aborda aspectos da violência colonial em relação às trajetórias guaranis e representa a profunda relação

dos Guarani com a terra. Obras como *Atenção Área Indígena* (2020) e a exposição *Yvy Opata: a terra vai acabar*, uma das exposições inaugurais do Museu das Culturas Indígenas em 2022 — produzidas a partir de elementos e da língua Guarani —, propõem a interação com a perspectiva mbya em franca ruptura com o viés ocidental. A partir de produções audiovisuais do Coletivo Mbyá-Guarani de Cinema e da arte de Xadalu, além de muitos outros artistas e intelectuais guarani no Rio Grande do Sul e no Brasil, tem sido possível avançar na descolonização de imaginários e tensionar a prevalência da representação do Guarani histórico sobre o Guarani contemporâneo.

Esses movimentos dos Mbya podem ser percebidos como ações de retomada cultural, aliadas às ações de retomada territorial, como é o caso da Retomada de São Gabriel pelos Guarani Mbya<sup>10</sup>, em 2023, terra onde Sepé Tiaraju foi morto e onde milhares de guaranis foram massacrados, em 1756, na Batalha de Caiboaté.

Em carta da comunidade Mbya em retomada (2023), o coletivo de moradores de Tekoa Jekupe Amba (São Gabriel/RS) pediu apoio à sociedade, às instituições e aos órgãos competentes para que considerem seus direitos de retomada e de demarcação de uma área desocupada da região. A carta faz referência ao sonho de ocupação da terra, compartilhado por anciões da comunidade, e o reconhecimento dela como “lugar sagrado” e “território de ocupação de nossos ancestrais, onde também houve muitas guerras e massacres de muitos povos indígenas [...]”. A comunicação enfatiza o desejo de estabelecer políticas equilibradas e um espaço de convivência coletiva que os permita manter seu “Mbya reko, modo de ser Guarani” (Coletivo Guarani Mbya do Tekoa Jekupe Amba, 2023).

A potência das manifestações por meio de cartas é assinalada por Tettamanzy e Pritsch (2018). Diante da “necessidade de interpelar publicamente as instituições de poder” (Tettamanzy; Pritsch, 2018, p. 105), as cartas<sup>11</sup> produzidas por sujeitos e coletivos indígenas na história do Brasil atuam “como um dispositivo de resistência na escrita desses povos” (Tettamanzy; Pritsch, 2018, p. 106).

---

<sup>10</sup> Carta do Coletivo Guarani Mbya do Tekoa Jekupe Amba, de 6 de outubro de 2023, Retomada em São Gabriel, RS (CIMI, 2023).

<sup>11</sup> Tettamanzy e Pritsch (2018) referem cartas de autoria indígena que reivindicam visibilidade e reconhecimento de seus direitos territoriais, como a redigida por Andila Nĩvygsanh Kaingang, divulgada na imprensa gaúcha em 1975, e as cartas-denúncia divulgadas por grupos Guarani-Kaiowá do Mato Grosso do Sul (2012) em redes sociais e veículos de comunicação.

Na carta de retomada de São Gabriel, mais um grupo guarani registra seu direito e seu respeito à terra, manifestando o desejo de nela poder estar, tendo seu modo de vida respeitado. Porém, diante das forças neocoloniais que avançam, ainda há um mundo por vir?<sup>12</sup>

## **6 Considerações finais**

Neste artigo, buscou-se discutir a presença guarani em narrativas histórico-literárias constituidoras do atual território do Rio Grande do Sul. Desse modo, destacaram-se algumas das trajetórias dos Guarani a partir de narrativas da história oficial, da literatura e do cancionero missioneiro no recorte espacial sul-rio-grandense até a contemporaneidade.

Na seção *Considerações iniciais sobre a experiência jesuítico-guarani no atual território sul-rio-grandense*, traçou-se um breve histórico das Missões, de modo a culminar, na seção dois, com a discussão da resistência guarani e da figura de Sepé enquanto representação histórica e mítica nos discursos sobre o Rio Grande do Sul. Na seção *Mboi Guaçu: o horror colonial na narrativa do fim*, são analisadas versões da narrativa da Cobra Grande, Mboi Guaçu, que avançou sobre as Ruínas de São Miguel, onde ficaram remanescentes guarani, evocando-lhes dor e trauma. Dessa análise, resulta a relação da Cobra Grande à violência colonial.

Na seção *Representações guarani no contexto missioneiro*, analisou-se a letra da canção *Balaio, Lança e Taquara* (Maicá, 2018), de modo a identificar, discutir e confrontar as representações do Guarani histórico, idealizado e heroico, e do Guarani contemporâneo, subalternizado e empobrecido.

As análises de narrativas de indígenas e não indígenas realizadas neste trabalho permitem identificar algumas das representações circulantes acerca do povo Guarani no Rio Grande do Sul e no Brasil, além de discutir como Sepé Tiaraju, Mboi Guaçu e as lutas dos Guarani pela terra estão presentes nesses registros diversos. Na seção *Caminhos de retomada: cosmopolíticas de resistência guarani*, destacaram-se as diferentes formas de retomadas dos Mbya Guarani no território gaúcho como expressões de resistência na perspectiva cosmopolítica, buscando aliança com todos os seres e convivência harmoniosa no mundo.

Assim, buscou-se evidenciar confluências e desdobramentos operados entre povos indígenas e não indígenas no Rio Grande do Sul, sobretudo em relação à atualização da

---

<sup>12</sup> Expressão alusiva à obra e à discussão de Danowski e Viveiros de Castro (2017). *Organon*, Porto Alegre, v. 40, n. 79, set 2024/mar. 2025.  
DOI: 10.22456/2238-8915.144234

memória e à resistência guarani na contemporaneidade, destacando, por fim, as retomadas cultural e territorial protagonizadas por sujeitos e coletivos Guarani Mbya.

## REFERÊNCIAS

- ASSEMBLEIA LEGISLATIVA DO ESTADO DO RIO GRANDE DO SUL. Comissão de Cidadania e Direitos Humanos. *Coletivos Guarani no Rio Grande do Sul: territorialidade, interetnicidade, sobreposições e direitos específicos*. Porto Alegre: ALRS/CCDH, 2010.
- BACK, Silvio. *República Guarani*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.
- BARBOSA, Iuri Daniel. Os Troncos Missioneiros e a construção da identidade missioneira a partir da música. In: *Tempo da Ciência*, vol. 20, n. 39, p. 141-156, 1º semestre 2013.
- BARBOSA LESSA, Luiz Carlos. *Rodeio dos Ventos*. Porto Alegre: Editora Globo, 1978.
- BISPO DOS SANTOS, Antônio. *A terra dá, a terra quer*. São Paulo: Ubu Editora/Piseagrama, 2023.
- BRUM, Ceres Karam. “*Esta terra tem dono*”: representações do passado missioneiro no Rio Grande do Sul. Santa Maria: Editora da UFSM, 2006.
- CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO (CIMI) [Site da internet]. *Coletivo indígena Guarani Mbya retoma território tradicional e pede apoio à demarcação do tekoa Jakupe Amba*. 09 out. 2023. Disponível em: <<https://cimi.org.br/2023/10/coletivo-indigena-guarani-mbya-pede-em-carta-apoio-a-demarcacao-do-tekoa-jakupe-amba/>>. Acesso em: 14 out. 2024.
- DANOWSKI, Déborah; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Há um mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins*. Florianópolis: Cultura e Barbárie, Instituto Socioambiental, 2017.
- EQUIPE MAPA GUARANI CONTINENTAL CAMPO GRANDE (EMGC). *Mapa Guarani Continental*. Mato Grosso do Sul, 2016.
- GAMA, José Basílio da. *O Uruguai*. 3. ed. Rio de Janeiro: Livraria Agir Editora, 1976.
- GONÇALVES, Werá Tupã Leonardo da Silva. Resistência Guarani no Século XX: a organização sociopolítica como estratégia na conquista de direitos. In: LINO, Jaisson Texeira; BRIGHENTI, Clovis Antonio; WIJK, Flávio Braune (Orgs.). *História indígena no Sul do Brasil, século XX: novos estudos nos campos de saberes decoloniais*. 1. ed. Naviraí: Aranduká, 2022, p. 147-165.
- INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL (IPHAN) [Site da Internet]. *São Miguel das Missões (RS)*. Disponível em: <<http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/292>>. Acesso em: 30 set. 2024.

LACERDA, Rodrigo. O Plano, o contraplano e o “plano sem plano”: imagens ocidentais e Mbya Guarani das Ruínas de São Miguel. *Iluminuras*, Porto Alegre, v. 19, n. 46, p. 135-168, jan./jul. 2018.

LONGHINI, Geni Daniela Núñez. Perspectivas indígenas antirracistas sobre o etnogenocídio: contribuições para o reflorestamento do imaginário. *Psicologia e Sociedade*. Dossiê Psicologia social e antirracismo: compromisso social e político por um outro Brasil, Psicol.,Soc. 35, p. 1-15, 2023.

LOPES NETO, João Simões. *O Lunar de Sepé*. São Paulo: Sibila, 1973.

LOPES NETO, João Simões. *Contos gauchescos e lendas do sul*. 3 ed. Porto Alegre: Globo, 1965.

VILLEGAS, Jan. Entrevista concedida a Sylvio Back. In: BACK, Sylvio. *República Guarani*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.

PORTAL DAS MISSÕES [Site da internet]. *Roteiro e Texto Sobre Espetáculo Som e Luz*. Disponível em:<<https://www.portaldasmissoes.com.br/site/view/id/1623/roteiro-e-texto-sobre-espetaculo-som-e-luz.htm>>. Acesso em: 29 set. 2024.

PREZIA, Benedito. Sepé Tiaraju e a Resistência dos Guaranis Missioneiros. *Memórias insurgentes*, v. 3, n. 3, Rio de Janeiro, RJ: Universidade Federal do Rio de Janeiro, Museu Nacional, p. 20-47, 2023.

PRITSCH, Eliana Inge. As vidas de Sepé. In: FISCHER, Luís Augusto; MOREIRA, Maria Eunice et al. *A constelação romântica: período formativo*. Porto Alegre: Coragem; Rio Grande: Editora da FURG, 2024, p. 319-346.

SERAFIM, José Francisco; RÊGO, Francisco Gabriel de Almeida. Caminhos, abelhas e passarinhos: um estudo da *mise en scène* no documentário *Duas aldeias, uma caminhada*. *Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, v. 7, n. 15, p. 307-318, set./dez. 2020.

SILVA, Evaldo Mendes da. *Folhas ao vento: a micromobilidade de grupos Mbya e Nhandéva (Guarani) na Tríplice Fronteira*. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2007. Tese de Doutorado.

TETTAMANZY, Ana Lúcia Liberato; PRITSCH, Eliana Inge. Fantasmas que escrevem: da rasura no sistema à criação multimodal pelos Kaingang e Mbyá-Guarani ao sul do Brasil. In: TETTAMANZY; Ana Lúcia Liberato; SANTOS, Cristina Mielczarski dos. *Lugares de fala, lugares de escuta nas literaturas africanas, ameríndias e brasileira*. Porto Alegre: Zouk, 2018, p. 91-114.

ZALLA, Jocelito. Quando a literatura fala à história: a questão indígena missioneira na obra de Barbosa Lessa e o “Caso Sepé” no Rio Grande do Sul dos anos 1950. *Anais do X Encontro Estadual de História - ANPUH RS*. Santa Maria: Universidade Federal de Santa Maria (UFSM) e Centro Universitário Franciscano (UNIFRA), 2010.

### **Outras produções**

*Organon*, Porto Alegre, v. 40, n. 79, set 2024/mar. 2025.

DOI: 10.22456/2238-8915.144234

*Mokoĩ tekoá peteĩ jeguatá, Duas aldeias, Uma caminhada.* [longa-metragem]. Dir. Jorge Ramos Morinico/Germano Beñites/Ariel Duarte Ortega. Vídeo nas Aldeias. Brasil, 2008. 63 mins.

*República Guarani.* [longa-metragem]. Dir. Sylvio Back. Embrafilme - Empresa Brasileira de Filmes/ Sylvio Back Produções Cinematográficas, 1981. 100 mins.

Artigo submetido em: 26 nov. 2024

Aceito para publicação em: 15 jan. 2025

DOI: <https://dx.doi.org/10.22456/2238-8915.144234>