

CAMINHOS DA PALAVRA: A HISTÓRIA MISSIONEIRA ENTRE PATRIMÔNIO E DIREITO À TERRA

PATHS OF THE WORD: THE GUARANI MISSIONS BETWEEN HISTORICAL HERITAGE AND TERRITORIAL RIGHTS

Clara Correia Lima Felix¹

RESUMO

Este artigo tem por objetivo discutir noções de temporalidade, narrativa e patrimônio a partir dos filmes *Tava, Casa de Pedra* (2012) e *Mokoi Tekoá, Petei Jeguatá - Duas Aldeias, uma Caminhada* (2008), concebidos pelos cineastas mbyá-guarani Ariel Kuaray Ortega e Patrícia Pará-Yxapy Ferreira. Por meio da centralização do conceito de Tava (lugar de referência guarani), busca-se pautar a importância da língua guarani para o debate sobre História e tradição entre os povos indígenas de origem Guarani. A narrativa debatida partirá de três conceitos - *Tava*, em um espaço de ambivalência entre ruínas missioneiras e espaço sagrado mbyá-guarani; *nhe'e*, palavra-alma, como motor da discussão sobre o ofício do historiador e a produção de saberes; e finalmente, *jeguatá*, caminhada, a conjugação entre tempo e território. Pretende-se assim, argumentar que uma história voltada para reparação e restabelecimento de justiça entre os povos indígenas parte de um esforço de entender uma visão de mundo intraduzível.

Palavras-chave: Tava. Palavra (*nhe'e*). Caminhada (*jeguatá*). Patrimônio. Narrativa Histórica.

ABSTRACT

*This article examines notions of temporality and justice through the films Tava, Casa de Pedra (2012) and Mokoi Tekoá, Petei Jeguatá – Two Villages, One Journey (2008), directed by the Mbyá-Guarani filmmakers Ariel Kuaray Ortega and Patrícia Pará-Yxapy Ferreira. By centering the concept of Tava (a Guarani reference place), the discussion highlights the role of the Guarani language in debates on history, heritage, and tradition among Guarani Indigenous peoples. Three key concepts frame the analysis: Tava, as a space of ambivalence between Jesuit ruins and Mbyá-Guarani sacred territory; *nhe'e*, word-soul, as a principle guiding historical practice and knowledge production; and *jeguatá*, walking, conceived as the articulation of time and territory. The article argues that a history oriented toward reparation and the restoration of justice among Indigenous peoples requires engaging with a worldview that resists translation.*

Keywords: Tava;. Word (*nhe'e*). Path (*jeguatá*). Heritage. Historical Narrative.

¹ Doutoranda em História pela UFRGS. Desenvolve pesquisas em História do Brasil Colonial e da América Hispânica, com ênfase no Rio da Prata e nas Missões Jesuíticas (Sete Povos das Missões). Tem interesse em História Indígena, com foco nos grupos Guarani do período colonial, memória, escrita historiográfica e análise de fontes. Possui experiência em projetos sobre rotas de tropeirismo e atua na área de Humanidades Digitais, especialmente na organização de bases de dados e cartografia digital.

INTRODUÇÃO

Em uma das passagens do filme *Mokoi Tekoa, Petei Jeguatá (Duas Aldeias Uma Caminhada)*,² de 2007, o cineasta Ariel Kuaray Ortega registra um coral de crianças Guarani cantando nas proximidades do Mercado Público de Porto Alegre, capital do Rio Grande do Sul. O coro é inteiramente em Guarani, ou seja, a maioria das pessoas que assiste não entende o que está sendo cantado pelas crianças, apenas contempla. A tradução para o português presente nas legendas nos revela o significado: “Queremos nossas terras de volta para construir nossas casas de reza”. Na cena filmada por Ortega, os espectadores observam sem refletir sobre o sentido do canto, embora a impressão geral seja de que público se entretém com a apresentação das crianças³.

Em 2012, Ortega volta a filmar seus parentes indígenas em um outro filme documental - *Tava: A Casa de Pedra*. Um dos primeiros planos filmados é o sítio de São Miguel das Missões, onde se localizam as ruínas missioneiras e o Museu das Missões, fundado em 1940. Ali, funcionários limpam o local, enquanto algumas mulheres indígenas organizam os artefatos que venderão aos visitantes do sítio. Depois, à noite, inicia-se o espetáculo *Som e Luz*⁴, narrado pela atriz Fernanda Montenegro: “Tempo prosseguia, acrescentando prosperidade aos povos Guaranis, dos quais a Companhia de Jesus se orgulhava de ser apenas pastora, fundindo sua cultura artística e política com a habilidade dos índios que se desdobravam com os frutos de sua união.”

A próxima cena exhibe trechos do filme *A Missão*, de 1986, estrelado por Jeremy Irons e Robert de Niro, cujo enredo gira em torno da atuação jesuítica durante o período do Tratado de Madrid (1750). Nela, um homem branco atravessa um hall no meio de vários indígenas, que se fundem ao cenário, sem falas, rodeando o homem branco centralizado no plano de filmagem. Os momentos do filme em que os indígenas falam não são traduzi-

2 *Mokoi Tekoa Petei Jeguatá (Duas Aldeias, Uma Caminhada)* é um filme de 2007, com direção de Ariel Kuaray Ortega, Jorge Morinico e Germano Beñites e roteiro de Ortega, Ernesto de Carvalho, Jorge Morinico, Tiago Campos Tôres, Vincent Carelli.

3 *Tava: A Casa de Pedra* é um filme de 2012, com direção de Ariel Kuaray Ortega, Ernesto de Carvalho, Patrícia Ferreira Pará Yxapy e Vincent Carelli e roteiro de Ortega, Ferreira Yxapy e Fábio Costa Menezes.

4 O espetáculo *Som e Luz* foi idealizado nos anos 70 pela Secretaria de Turismo do Rio Grande do Sul e conta a História dramatizada dos povos missionários no RS. A partir de 1978, começou a ser exibido, contando com a participação de Fernanda Montenegro e Lima Duarte, que interpretou a voz da liderança indígena Sepé Tiarajú. Atualmente, a prefeitura de São Miguel das Missões é responsável por sua manutenção e exibição diária nas Ruínas de São Miguel, ao anoitecer.

dos em legenda, tampouco temos certeza de qual idioma falam⁵. São apenas objetos de cena, nunca protagonistas, são testemunhas do trabalho obrado pela Companhia de Jesus, receptores de sua cultura e amparados por sua caridade.

A partir dessa breve apresentação sobre os dois filmes, nos questionamos sobre o legado Guarani e como ele foi representado na Historiografia. Se a História é *escrita* pelos vencedores, consequentemente a institucionalização do patrimônio histórico nacional é pautada no domínio letrado dos vitoriosos. À margem da História, como nas narrativas cinematográficas, estão os povos indígenas, cujas vozes têm significado, mas não foram propriamente traduzidas ou escutadas. Sua presença em museus, exposições e filmes serve como artefato contemplativo. Por isso, quando o coral indígena canta, achamos bonito, mas não entendemos o que está sendo dito. De maneira similar, quando vemos as ruínas, não compreendemos o que aquele espaço significa para os povos Guarani, sabemos apenas que, por meio de sua habilidade, os jesuítas colocaram em prática sua Missão evangelizadora, cultural e artística.

A pergunta que fica é: como valorizar o patrimônio histórico indígena, no escopo do patrimônio nacional, a partir de seus próprios termos, ou melhor, da sua própria forma de contar sua História? De que maneira a valorização desse patrimônio implica também na validação das pautas indígenas, como, por exemplo, a retomada territorial?

Para responder a essa pergunta, vale retornar ao documentário *Tava: A Casa de Pedra*: no momento posterior à exibição do filme *A Missão*, Mariano Aguirre, cacique da aldeia Koenju (São Miguel das Missões), à época de filmagem. Em cena, ele conta: “Era por aqui o caminho. Por aqui carregavam as pedras. Era daqui que eles levavam as pedras, para construir a Tava, as ruínas [...] É andando por esses lugares que você saberá realmente como foi. Você vai lembrar ‘meu avô me falou dessas histórias’”.

Pensando nisso vale resgatar os esforços indígenas no sentido de reafirmar sua História e como ela é difundida na atualidade, pois a sabedoria ancestral sagrada é compartilhada na aldeia por meio da tradição oral, tão importante para os povos indígenas. A História, nesse sentido, é contada a

5 Os indígenas contratados para contracenar com os atores brancos não são Guarani e sim de uma etnia que, à época, haviam sido recém contratados. Na visão dos produtores do filme, os Guarani eram demasiadamente “aculturados”. LACERDA, Rodrigo. O PLANO, O CONTRAPLANO E O “PLANO SEM PLANO”: IMAGENS OCIDENTAIS E MBYA GUARANI DAS RUÍNAS DE SÃO MIGUEL. **ILUMINURAS**, [S.l.], v. 19, n. 46, 22 dez. 2018. DOI: <https://doi.org/10.22456/1984-1191.85245>. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/index.php/iluminuras/article/view/85245>.

partir do vínculo ancestral e da convivência familiar, ou seja, é uma tradição que conecta gerações. Hoje ela chega para nós - os *jurua* ou não-indígenas - na forma *escrita*, principal meio de transmissão de ideias na sociedade ocidentalizada.

A escrita, inclusive, é um dos definidores da forma como construímos o conhecimento na sociedade ocidental. Ela, junto da colonização, inventou a História tradicional, que, invariavelmente, moldou o que conhecemos do mundo. A tradição escrita chegou nas Américas junto do período que conhecemos como Modernidade, fundada pela colonização. Apesar de ter sido imposta, a escrita entre os povos indígenas foi assimilada como forma de resistência e também, até certo ponto, como retomada dessa oralidade. Isso é muito claro atualmente, conforme destaca o escritor guarani Olívio Jekupé:

Sempre pensava que Ângelo Kretã⁶ foi um grande líder que lutou pelo seu povo e nós indígenas também poderemos ser grandes líderes através da escrita, produzindo literatura indígena para todos, para crianças, jovens e adultos. Através dela podemos mostrar ao mundo nossos problemas que acontecem no Brasil diariamente: terras sendo roubadas, rios sendo destruídos, índios assassinados, índias estupradas, e tantas outras coisas mais. E poucos sabem disso. Por isso eu via a escrita pelos próprios indígenas como uma grande arma para a defesa de nosso povo. (Jekupé, 2018, p.47)

Aqui vale reforçar a importância da palavra e da língua guarani para a escrita deste artigo, o que envolve, reconhecer as tensões entre oralidade e escrita no debate sobre línguas indígenas. Durante as Missões Guarani no Rio da Prata, entre os séculos XVII e XVIII, a palavra era muito importante, ela escrita, sobretudo. Conforme veremos adiante, a escrita era um fator ordenador no funcionamento das reduções e das catequizações. Contudo, essa operação possuía significados distintos a depender de quem escrevia, porque para os europeus, ela era um vetor de colonização e, para os indígenas, entre outros propósitos, a escrita era um instrumento de resistência (Neumann, 2015).

6 Ângelo Kretã foi uma liderança indígena Kaingang, nascido no posto indígena Cacique Capanema, em Mangueirinha, Paraná. Em 1976 foi o primeiro vereador indígena a ser eleito no Brasil, pela cidade de Mangueirinha. Morreu em 1980 em um acidente automobilístico suspeito, já que sofria várias ameaças de morte. Estava no auge de sua carreira política. Sobre isso ver: CASTRO, Paulo Afonso. Angelo Kretã – A trajetória de um cacique Kaingang no século XX. Disponível em: <https://osbrasisesuasmemorias.com.br/biografia-angelo-kreta/>

Os jesuítas, que conduziram a catequização indígena no Paraguai, perceberam que as palavras precisavam ser em língua indígena, em uma variante específica: o Guaraní Jesuítico, segundo classificação de Bartomeu Melià (Melià, 1992). Ruiz de Montoya, pároco da Companhia de Jesus foi responsável por registrar essas palavras no *Tesoro de la Lengua Guaraní*, dicionário imbuído de lições catequéticas, além de uma das maiores fontes que temos do Guaraní Missioneiro. Em sua obra, de 1638, ele registra o significado de *nh'e'e*, grafado na época como ñee: “ñee.c.d ye recíproco y. e salirse, palabra, lenguaje” (Montoya, 1638, p.246a).

Por muitos anos, os jesuítas foram considerados os principais agentes nas reduções jesuíticas, isto é, seus idealizadores e ordenadores políticos. Contudo, nas últimas décadas chamou-se atenção para a centralidade da atuação indígena enquanto líderes, articuladores e protagonistas. Hoje temos acesso não só às cartas deixadas por eles, mas também sua versão sobre o que aconteceu no território missioneiro, no Brasil, Argentina e Paraguai. Junto dessa nova interpretação das fontes, o campo historiográfico passou a debater as *formas* de se narrar uma história e o próprio significado de fontes históricas. Isso tem consequências diretas na concepção de patrimônio e suas vias de institucionalização patrimonial de espaços, tradições e narrativas. Nesse debate, os filmes discutidos neste artigo nos permitem visualizar algumas das demandas indígenas em relação ao campo histórico e museológico.

No filme *Tava: a Casa de Pedra* (2012), idealizado por Ariel Kuaray Ortega e Patricia Ferreira Pará Yxapy, temos acesso a diversos relatos sobre o passado das Missões a partir da retomada de sua História pelos Guaraní. Isso ocorre por meio de um diálogo entre Ortega e Yxapy e lideranças mais velhas. Uma das pessoas entrevistadas é Dionísio Duarte, da aldeia Taman-duá, em Misiones Argentinas que comenta sobre esse passado e como ele nos é narrado:

[...] Todo mundo acredita no livro, mas eu não, nem um pouquinho. Não tenho nada contra aqueles que acreditam, mas os brancos os enganam. Nos fizeram de bobos. É verdade, as ruínas estão lá mesmo. Mas, se elas fossem realmente a Tava Mirim, os que construíram-nas estariam lá até hoje, e nos levariam para morar com eles. Mas quando vamos para lá, só vemos um lugar vazio.⁷

7 A transcrição de algumas cenas dos filmes *Tava: a casa de Pedra* e *Mokoi Tekoa Petei Jeguatá* são retiradas das legendas em português dos filmes, que tem como língua principal o guaraní. A tradução das legendas, no primeiro filme, ficou a cargo de Aldo Ferreira, Ariel Kuaray Ortega, Patrícia Ferreira Pará Yxapy, Fábio Costa Menezes. Já o segundo, conta com o trabalho de Ariel

Há uma tensão aqui entre o que ele fala sobre o passado colonial e a atuação dos jesuítas. Essa tensão também é visível quando tratamos do meio de difusão desse conhecimento histórico - ele, Dionísio, não acredita no "livro". Embora aqui não fique claro o livro que ele está falando, pelo contexto do filme, entende-se que o livro, na realidade seja um conjunto de obras que trata da História das Missões partindo do ponto de vista dos brancos. Trata-se, portanto, mais uma vez da oposição entre palavra escrita - confiável para os *jurua* - e palavra falada - confiável para os indígenas.

O que os jesuítas escreveram, com frequência, foi tomado ao pé da letra, sem criticidade por parte de muitos historiadores e museólogos. Em termos de patrimônio e preservação de tradições, o Estado brasileiro, por meio do IPHAN, relegou aos Guarani o papel secundário na História das Missões (Lacerda, 2018). Nesse sentido, a versão oficial dos fatos atribuiu aos jesuítas o papel de idealizadores e guardiões da Tava. E essa é a grande questão do documentário: as ruínas das Missões são a Tava? Elas de fato correspondem ao lugar de referência dos antepassados que viveram nas missões guarani? Se *Tava: A Casa de Pedra* trata das narrativas do passado, *Peitei Tekoa, Mokoi Jeguatá* toca em assuntos delicados do presente: direito à terra e ao bem viver Guarani (*ñande reko*). Assim, ao investigar a temática do patrimônio, o filme questiona a ideia do indígena histórico e chama atenção para a precariedade da vida contemporânea nas aldeias.

Ao longo desse artigo, vamos explorar as noções de narrativa histórica (entre escrita e oralidade), patrimônio e direito à terra partindo dos dois filmes mencionados. Por meio da constituição da noção de Tava, desenvolvemos um debate sobre genealogia e território indígena Mbyá-Guarani. Busca-se, por meio disso, revisitar as diversas noções de história frente a uma narrativa visual, dando centralidade à transmissão palavra-alma entre os Guarani (*nheê*) enquanto narrativa histórica. Entende-se que os idealizadores do filme usam a ideia de caminhada (*Jeguatá*) como fio condutor dos documentários, cujas tramas conectam passado e presente indígena. Por isso, reforça-se que apenas caminhando pelo território pode-se conhecer verdadeiramente o que aconteceu no passado missioneiro. Complementarmente, pensaremos noções de patrimônio indígena frente às questões do presente, como direito à terra e à vida entre os Mbyá-Guarani.

1 DESENVOLVIMENTO

1.1 FALA, VISÃO E ESCRITA: A CONSTITUIÇÃO HISTÓRICA DA NOÇÃO TAVA

Um dos primeiros registros que se tem de Tava está no *Tesoro de de la Lengua Guaraní*, do padre Antonio Ruiz de Montoya, publicado em 1639. Neste registro “tava” aparece como “pueblo” ou “povo”, em português, enquanto na história missioneira, Tava é utilizado como sinônimo de “missão”, ou “redução”. A ideia de Tava Pueblo, segundo Susnik (1995) baseia-se em parâmetros jurídico-espaciais do império espanhol, por meio do estabelecimento normativo das *Ordenanzas de Hernandarias*, de 1603. Esse dispositivo foi fixado pelo governador do Paraguai, Hernando Arias de Saavedra e tinha por objetivo regular a espacialidade missioneira frente aos códigos de leis espanhóis (Susnik, 1995).

Mais de quatro séculos depois, a noção de Tava expande-se para incluir em seu corpo a proteção patrimonial das ruínas de São Miguel Arcanjo, no Rio Grande do Sul. A partir de 2014, o conceito de Tava passa a substituir a proposição de Sítio Arqueológico para os resquícios materiais das Missões e é nesse ano também que o sítio de São Miguel torna-se patrimônio histórico brasileiro de acordo com os parâmetros IPHAN. A alteração nominal visa incluir, no âmbito do patrimônio brasileiro, a centralidade do conceito de Tava associado às ruínas de São Miguel. Entende-se, ademais, que termo não se resume a “povo” ou “patrimônio histórico”, ele contempla ideia de um lugar-referência do povo Mbyá-Guarani. Dessa forma, a ideia de Tava atravessa o plano terreno e o tempo presente. De acordo com o dossiê *Tava: Lugar de Referência Histórica para o povo guarani*:

A Tava é um lugar de referência porque faz emergir narrativas que armam sua condição de local sagrado e marco da trajetória do povo Guaraní. Trata-se do território onde viveram seus antepassados, que construíram estruturas em pedra, nas quais deixaram marcas, ou melhor, parte de suas corporalidades; onde são lembradas as belas palavras de Nhande Ru e onde é possível aprender o bom modo de ser Guaraní (IPHAN, 2019, p.11).

É por meio da Tava, segundo os mbyá-guarani, que se alcança a terra sem mal, *Yvy marãe'y*. Ela seria um local de encontro entre temporalidades distintas, pois é visível a todos, tanto os *Karai* quanto os *Jurua* (não indígena). Por isso, ela é testemunha do passado e guia para o futuro, sendo base do bem viver guarani, o *nhande reko* (IPHAN, 2019, p.13). A elaboração do dossiê pelo IPHAN teve como base um documento formulado pela comu-

nidade Mbyá-Guarani. O registro da Tava ocorreu após um estudo junto à aldeia guarani Tekoa Koenju, a 30 km do sítio arqueológico de São Miguel Arcanjo. Ele também foi precedido de estudos etno-históricos e museográficos do sítio e seu museu.

Considerando a centralidade da palavra entre os Guarani, é extremamente importante que a institucionalização do patrimônio seja permeada por visões de mundo que partem da utilização da língua originária, daí a importância do conceito *Tava*. As distintas concepções sobre mundo e humanidade contribuem de forma significativa para noções emergentes de patrimônio cultural e visam incluir os indígenas em um processo do qual foram sistematicamente excluídos. Assim, antes do reconhecimento da Tava enquanto patrimônio imaterial, Ariel Ortega e Patrícia Pará Yxapy fizeram um dossiê visual em *Tava: A Casa de Pedra*. O filme constrói sua narrativa por meio de uma caminhada (*jeguatá*) entre várias aldeias espalhadas pelo Brasil e Argentina e nos conta qual seria a História das Missões Guarani na versão dos próprios indígenas. Esse dossiê atuou como precursor do realizado pelo IPHAN, uma vez que o trabalho realizado no documentário foi essencial para elaboração do documento que garantiu à Tava o caráter do Patrimônio Imaterial da Humanidade.

A primeira parada dessa caminhada é na aldeia Tekoa Koenju, ou Aldeia Alvorecer, a mais próxima do sítio missioneiro de São Miguel das Missões. É ali que eles perguntam para Mariano Aguirre, ro que seria a Tava para ele:

Ele (seu avô) chamava de outro jeito, Tava era Tava mesmo, mas tinha outro nome. Isso mesmo. Não era Tava Mirim, era Tava Imperfeita. A Tava Mirim a gente não vê, porque não fica nessa terra; A Tava Mirim está onde ficam os raios, que nós vemos às vezes, por ali, às vezes é por lá. Isso é Tava Mirim. É assim que eu penso. Quando chamam as ruínas de Tava Mirim, não está certo.

A Tava aqui se manifesta entre diferentes concepções de espaço, mas, vale resgatar uma concepção compartilhada, de que seria a Tava como sinônimo das ruínas missionárias. Para Aguirre, a construção do período colonial é a Tava imperfeita, resultado da colonização, da intervenção dos jesuítas, embora seja consenso entre os entrevistados que as ruínas missionárias são produto do trabalho forçado de seus antepassados Guarani.

Aqui é necessário retomar a fala de Dionísio Duarte em que questiona o quanto que as ruínas seriam essa Tava sagrada - pois ele crê que, se de fato as ruínas fossem a Tava, os antepassados indígenas estariam lá.

No entanto, ela está vazia, ela virou espaço de contemplação, um *museu intocável*. E disso surge um lugar, que certamente é sagrado, mas que restringe o pleno envolvimento indígena com seu espaço/território, seu *Ivy Rupá*. Mais para frente no filme, quando o Karaí Agostinho, da aldeia Araponga, nos conta sobre sua experiência nas ruínas de San Ignacio, esse aspecto fica muito evidente:

Quando a gente estava lá não queriam nem ver a gente. Mesmo vendendo nosso artesanato do lado de fora, os policiais ficavam ali, com as armas na mão. “Chegou a hora, vocês têm que ir embora”, diziam. A gente juntava o nosso artesanato e ia dormir. Só depois de anos que alguns brancos perceberam que essa Tava foi deixada para nós por Nhanderu. [...].

Historicamente, as ruínas de São Miguel deveriam se separar da Tava, ou seja, deveriam se apartar do indígena atual e associar-se ao guarani histórico. Nesse sentido, não há Tava, restando apenas um espaço de contemplação separado do seu significado histórico, cultural e sagrado para o povo Mbyá-Guarani. No histórico inicial de patrimonialização do sítio missioneiro de São Miguel, as ruínas são imortalizadas enquanto monumento exemplar à nação brasileira, ignorando as histórias e vidas indígenas que passaram e passam por lá. A Tava, nesse sentido, *deve* remeter somente ao passado missioneiro, focado nos jesuítas, separada da vida e do espaço da aldeia (*Tekoa*)

Em *Tava: a Casa de Pedra*, há uma cena na qual a equipe de filmagem vai às ruínas missionárias da Argentina e descobrimos que os guaranis foram proibidos de vender seu artesanato no local. Demonstra-se aqui os diferentes processos de reconhecimento de direitos indígenas e patrimoniais a depender do país. Se, por um lado, de acordo com o Karaí Agostinho, no Brasil, os brancos passaram a reconhecer a Tava enquanto patrimônio indígena, na Argentina, à época do filme, o debate não evoluiu tanto. O problema, contudo, é que a vida e o território Mbyá-Guarani não se restringem a fronteira, a vida das famílias tampouco. Não obstante, o Brasil segue negligenciando os direitos territoriais indígenas. Evidencia-se, então, um discurso contraditório, que varia entre a sacralização do patrimônio indígena ao mesmo tempo em que se ignora as demandas territoriais dos Mbyá. Se, por um lado, o reconhecimento da língua, do lugar de referência *Tava* é passo importante, a própria noção de patrimônio separa a ideia da materialidade das vidas indígenas.

Contudo é em *Mokoi Tekoa Petei Jeguatá* que vemos uma associação

entre o guarani histórico, aquele que não foi colonizado, e o guarani atual, aculturado. (Lacerda, 2018) Na segunda metade do filme, acompanhamos a equipe de Ortega na filmagem de um dia de vendas de artesanato em São Miguel. Ao mesmo tempo, as visitas turísticas das ruínas missioneiras seguem no momento da gravação. Do lado de dentro do museu, visualizamos esculturas de santos e indígenas, em madeira, protegidas por barreiras físicas e seguranças. Do lado de fora, os Mbya da Tekoa Koenju, vendendo artesanato. Do ponto de vista dos visitantes, parece haver uma mistura de “fascínio” romântico com a imagem de um indígena como peça de museu contraposto por um desprezo de vê-los em um estado “fragilizado”, tendo que recorrer à venda de “cacarecos”.

Os objetos vendidos no exterior do museu variam entre pequenos animais de madeira, arcos de brinquedo e artefatos de cestaria, confeccionados normalmente por mulheres. A produção dessas peças é um dos temas centrais do documentário: a rotina de confecção, sua importância material no sustento das comunidades Guarani e seu significado enquanto obra de arte. Tanto na Tekoá Koenju, em São Miguel das Missões, como na Tekoa Anhetengua, em Porto Alegre, foram registradas cenas de seu preparo coletivo entre os habitantes das aldeias e sua venda em lugares de alta circulação. No primeiro caso, isso se dá no sítio turístico, no segundo, a venda acontece no centro da capital, onde mulheres e crianças convivem com a correria cotidiana, como se fundissem a paisagem urbana. Nesses espaços, o material à venda é chamado de artesanato, muito diferente das esculturas protegidas no Museu Missioneiro, consideradas patrimônio e, verdadeiramente, “arte indígena”.

O filme passa a focar nas crianças *jurua*, acompanhadas de adultos, tirando fotos dos indígenas que estão trabalhando em São Miguel. Nesse momento, sugere-se que os visitantes do museu estendam a experiência do museu aos Guarani que estão ali, vivos e cientes. É como se eles fossem peças do passado, objetos não responsivos, sem capacidade de crítica. Essa operação confere também aos visitantes uma sensação de alívio, de que os índios históricos, de museu, ainda podem existir. “Vocês são índios mesmo, tupi, guarani, o que?”, ouvimos alguém perguntar em determinado momento do filme.

Rodrigo Lacerda (2018) faz uma reflexão sobre esse aspecto: até o momento em que não se percebe a verdadeira condição dos indígenas enquanto sujeitos, há um fascínio em relação à sua imagem, associada à noção do indígena histórico. Os *jurua*, ao perceberem que os indígenas já não caçam ou andam nas matas, perdem o interesse. Eles já não são como as peças de museu, não merecendo contemplação, sendo equivalentes aos “ca-

carecos” que vendem do lado de fora.

A história contada pelas guias turísticas é acompanhada por eles enquanto telespectadores, sem, no entanto, efetivamente participar dela. Fazer parte da História, da Modernidade, implica separar a ruína da Tava, isto é, separar os Guarani de suas tradições e inseri-los em uma narrativa geral, de civilização. É preciso separá-los da floresta, *ka'aguy* e, se isso não for possível, a floresta tem que ser derrubada para o avanço da civilização. Mas ao mesmo tempo, sem a floresta, não é possível obter o sustento, não há onde caçar, não há onde plantar, o que resta é apenas o arco e flecha de brinquedo, para ser vendido ao lado do museu. Esse aspecto, recorrente em *Mokoi Tekoa Petei Jeguatá*, é muito claro em um dos últimos diálogos entre Mariano e Ariel no filme:

Mariano: 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

Ariel: Os Guarani não ficavam num lugar só. Eles ficavam num lugar cinco anos depois se mudavam. Eles andavam livres. Não imaginavam que um dia os brancos acabariam com as matas. Limpavam um pouquinho para plantas, depois se mudavam

Mariano: É por isso que agora nós somos vistos como nômades.

Ariel: Mas só estamos seguindo o jeito dos nossos avôs. Eles somente queriam andar livremente. Viam a terra como sendo de todo mundo. Os brancos é que dividiram em propriedades, em governos. Antes podia ficar na fronteira com a Argentina. Nós, os Mbya, não falamos “Essa terra é minha”. Os brancos não, cada um tem sua propriedade...

A igreja de São Miguel representa também o processo de desmatamento das matas e retirada dos indígenas de sua terra em nome da “civilização”. Afinal, o monumento era a zona central da *redução*, conceito que carrega em si o peso dos processos colonizatórios narrados por Ariel e Mariano. Quando um povo missioneiro é fundado, há uma fixação espacial forçada, isso significa também que a terra indígena passa a ser um espaço baseado na propriedade privada. A estrutura reducional era erguida por meio de estruturas já existentes entre os Guarani, os *tevys* (espécie de família extensa), transformados em unidades políticas, os cacicados. Vale lembrar que a palavra “cacique” não é de origem guarani e sim Carib, mas, ao longo do histórico da colonização, se transformou em referência político-territorial dentro do regimento normativo da América Espanhola (Felix, 2025).

Dessa forma, como enquadrar os guaranis, sua língua e suas tradições dentro do escopo do patrimônio nacional, uma vez que a definição de uma identidade nacional também implica em um processo de homogeneização identitária? Seria possível patrimonializar sem recorrer ao velho cânone francês da História enquanto instrumento da nacionalidade? (Dosse, 1999). A Tava, para os Guarani, implica o reconhecimento de injustiças históricas, extrapolando o reconhecimento de um patrimônio nacional indígena nos moldes tradicionais, por mais que esse ato seja significativo. O que está em jogo é a afirmação do bem-viver Guarani, o *Ñande Reko*, que se reflete na retomada do espaço e no convívio harmônico com a natureza. Só assim pode-se estabelecer também uma conexão espiritual, fator essencial para o bem-viver indígena.

O conceito de “Tava-Pueblo”, nesse sentido, pode ser decomposto em duas noções distintas do processo de construção histórica do patrimônio nas Missões. Do ponto de vista de algumas lideranças indígenas entrevistadas, as ruínas não fazem parte do patrimônio imaterial da Tava, algo que é apontado por Dionísio Duarte, ao comentar que essa construção é resultado da usurpação do trabalho indígena. Por outro lado, entende-se que a sede, a terra ou espaço terreno e celeste que engloba as ruínas fazem parte da Tava, uma vez que ali habitaram os antepassados Guarani. Por essa razão, uma aproximação diferenciada ao conceito e preservação do patrimônio enquanto celebração da Tava implica em formas distintas de narrativa histórica. E isso diz respeito não somente ao conteúdo compartilhado como à forma de disseminação (caminho de veiculação) das palavras, ou palavra-alma, *nhê'e*.

1.2 A ESCRITA DA HISTÓRIA, SEU ENQUADRAMENTO E A CONSTRUÇÃO DA NOÇÃO DE PATRIMÔNIO

Um dos momentos finais de *Tava: A Casa de Pedra* mostra um grupo de pessoas reunidas ao redor de um memorial dedicado ao padre jesuíta Roque Gonzáles, morto em uma rebelião liderada pelo cacique Ñezú. O padre foi responsável pela fundação das primeiras reduções no Tape, na década de 20 do século XVII e sua morte o transformou em mártir, junto dos padres Juan del Castilho e Alonso Rodrigues (Melo De Oliveira, 2011). Segue no local um diálogo entre Ariel Ortega e Mariano Aguirre:

Mariano: Os brancos falam mais de si do que dos Guarani.

Ariel: Como morreram os padres eles descrevem direitinho. Sobre os índios não escrevem nada. O dos padres tem um monte de letra! [...]

O que se discute é a representação indígena na História do Brasil, mais especificamente na História Missioneira. Destaca-se os inúmeros escritos deixados pelos padres, sobre as ações e sucessos da Companhia de Jesus no Paraguai. Até pouco tempo, se não havia relatos escritos, não existia uma História a ser contada, embora hoje saibamos que isso não é verdade. Ao mesmo tempo, escritos deixados por indígenas reduzidos no período colonial demonstram o protagonismo indígena na História das Missões. Ainda assim, aquilo que é lembrado, ou melhor, monumentalizado, segue as regras letradas, de um período na História em que pessoas indígenas estavam à margem da Historiografia.

A ligação entre Museologia e escrita da História nos instiga a pensar na localização conceitual de monumentos missioneiros frente aos debates sobre protagonismo indígena. Pensando nisso, vale perguntar: que pessoas são lembradas quando um artefato é musealizado? Segundo Baptista et al (2025), o percurso de um objeto histórico diz respeito à História de um povo, mas também à forma como é recordado. Por isso, debater uma Museologia indígena é também garantir aos povos marginalizados direito à memória e à justiça. No momento em que discutimos estilos, autorias e, até mesmo, descrição de itens, adentramos em percursos históricos, cujos desdobramentos implicam no próprio reconhecimento do protagonismo indígena na História missioneira.

Para os autores, há quatro modelos interpretativos sobre o acervo missioneiro: Paradigma Jesuítico, Mestiço, Guarani e Multicultural. A primeira noção é aquela que embasa a concepção do Museu das Missões por Lúcio Costa, nos anos 40. De acordo com ela, os bens missioneiros são tributários da atuação jesuítica e são reconhecidos por um estilo denominado Barroco Jesuítico. Na segunda interpretação, os artefatos seriam resultado de um hibridismo cultural entre jesuítas e Guarani, sendo assim um “Barroco Missioneiro”. Nos anos 70, os estudos de Bartomeu Meliá levantam questões sobre a presença cultural indígena nas obras musealizadas, inaugurando assim o Paradigma Guarani. É este que embasa o Inventário de Referências Culturais Mbyá-Guarani, de 2014, que reconhece o Sítio Histórico Missioneiro dos Mbyá-Guarani. Finalmente, a Perspectiva Multicultural reafirma que não havia apenas povos Guarani nas reduções, sendo o patrimônio missioneiro “uma arte indígena colonial multiétnica, produzida no contexto de sinergia epistemológica de distintos povos” (Baptista et al., 2025, p.23)

Esses desdobramentos são resultado de séculos de apagamento da contribuição indígena na História e na cultura, evidenciado a colonialidade na produção de conhecimentos históricos. Tratando da cultura letrada à

época da colonização, Andrea Daher propõe o conceito de heterologia, que pode ser entendida como “diferença não explicável”. Entretanto, mais especificamente, ela afirma que heterologia é uma “separação entre saber-dizer (escrever) sobre aquilo que outro cala”. A voz transcrita performa como um “discurso autorizado sobre o outro” (Daher, 2012, p.17-18), isto é, para que se saiba sobre esse “outro, é necessário que ele esteja ausente, que haja um confisco sobre sua voz, daí a ideia proposta por Daher de “oralidade perdida”. Nesse sentido, há uma invenção do que seria o indígena e quais seriam suas práticas ao escrever sobre o novo mundo e sobre sua população, o que era uma prática quase regimental no Império Espanhol.

Ao tratar das práticas letradas no período Daher retoma o conceito proposto por Michel de Certeau, de “economia escriturária moderna”. Muito do que sabemos hoje sobre os indígenas à época da colonização parte dessa invenção letrada de um outro exótico. Sobre o processo de acepção do outro, em termos da construção da alteridade, Michel de Certeau (2006) estabelece quatro oposições: do lado indígena temos a oralidade, espacialidade (sincronia), alteridade e inconsistência. Do lado europeu existem a escrita, temporalidade, identidade e consistência. Assim contrapõe-se à consciência a inconsciência, que se materializa, no caso da consciência, por meio da escrita. A identidade, dessa forma, em oposição à alteridade, se inscreve na ideia de absoluto, efeito de uma “herança divina”. Por meio da retenção do passado, ou sua acumulação, a escrita inventa a história. A cultura letrada legitima a existência do outro por meio da distância e da concretização da voz e da palavra na ausência (Certeau, 2006, p. 211).

A cultura letrada no interior do empreendimento missioneiro seguia regras próprias da Companhia de Jesus, cujas normativas exigiam o registro escrito de todos os acontecimentos e elaboração de relatórios compartilhados entre os regulares da Companhia. Assim, a escrita servia ao propósito de edificação das almas e era parte essencial do processo de evangelização (Londoño, 2002) e desse movimento resultam os primeiros materiais historiográficos a respeito das Missões e dos Guarani. Em meio às obras dos jesuítas que atuaram na catequização, nos foram legados materiais apologéticos aos próprios padres, destacando sua coragem e caridade em meio aos Guarani. Contudo, no século XIX e XX, as Missões entram como peça essencial na formação de uma identidade regional do Rio Grande do Sul, em autores como Aurélio Porto e Carlos Teschauer. Nessas obras, a evangelização dos indígenas é uma das etapas que encaminham o processo de civilização do Rio Grande do Sul (Barcelos, Artur, 2019). A História das Missões, portanto, foi tradicionalmente estabelecida sobre as bases de uma cultura escrita moderna que inventou o “selvagem” a partir da operação de confisco da sua voz.

Retornando à questão patrimonial das Missões, é relevante explicitar as formas como a concepção legal e acadêmica de Patrimônio é tributária da alteridade moderna. Por isso, na luta pelo reconhecimento da Tava e outros elementos culturais indígenas por parte do IPHAN, busca-se enfatizar maneiras de subverter a materialidade museológica do processo colonizatório, por meio do reconhecimento da natureza sagrada do patrimônio imaterial Guarani.

O projeto patrimonial das Missões, iniciado ainda nos anos 30 do século XX, contou com o trabalho de recuperação das ruínas, acompanhado da construção de um museu. O projeto desse museu foi liderado pelo arquiteto e urbanista Lúcio Costa - o mesmo responsável pelo plano urbanístico de Brasília. Esse movimento foi iniciado em 1938, durante a ditadura do Estado Novo, comandada por Getúlio Vargas. O acervo coletado era composto por artefatos que foram apropriados pela população local e estavam sob domínio de particulares. (Bauer, 2007, p.99-100).

Nos anos iniciais da existência do Museu, fundado em 1940, a organização das exposições visava a construção retórica das Missões como resultados de uma organização de uma sociedade a moldes utópicos, na qual indígenas e jesuítas conviviam em perfeita harmonia. Concomitante a isso, procurava-se cristalizar a imagem de que os jesuítas foram os grandes responsáveis pela edificação desses espaços, relegando aos indígenas o papel secundário de trabalhadores braçais. Nesse processo, reforça-se o imaginário de que os indígenas são parte da constituição da nação, mas, ao mesmo tempo, são indivíduos do passado. (Lacerda, 2018, p.141)

O objetivo do SPHAN (Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional), atual IPHAN, era formalizar a grandiosidade do Estado e do povo brasileiro, enquanto uma forma de perpetuar a figura de Vargas como pai dos brasileiros e reforçar a identidade nacional. Mas, nesse meio, há uma operação contraditória de se apropriar das existências e vozes indígenas ao mesmo tempo em que o avanço da Marcha para Oeste perpetuava ações violentas contra os povos originários, com total anuência do Serviço de Proteção ao Índio (SPI).

Em termos da operação historiográfica, as ruínas funcionam como vestígio, em similaridade, talvez, com o conceito de fontes históricas escritas. Ela é, então, a expressividade do desgaste temporal, ao mesmo tempo que figura a evasão do espaço mediante à passagem do tempo. (Pesavento, 2007, p.52). De acordo com Sandra Pesavento: “A ruína não é só materialidade, é também imagem, presença de uma ausência, dando visibilidade a uma ideia e a uma construção imaginária, por vezes muito distante do referente que se exhibe”. (Pesavento, 2007, p.55). O vínculo entre ausência

e presença é emulada também na informação compartilhada por meio da escrita. Contudo, ao mesmo tempo, a ausência é o elemento que separa as ruínas historicamente constituídas como patrimônio nacional da existência atemporal da Tava para os Guarani.

Contrariando essa visão inicialmente instituída pelo SPHAN no Museu das Missões durante o processo de recuperação das ruínas missionárias, há indícios claros da manifestação indígena na espacialização urbanística das Reduções. A disposição das construções de moradias, igrejas, escola, cemitério e cotiguaçu (casa das recolhidas) remete à organização tradicional das famílias extensas guarani, os *tevys*. (Baptista, Jean, 2007, p.109). Não obstante, o processo de incorporação de terras à redução, entre moradias e estâncias, era baseado na localização inicial das terras dos caciques. (Takeda, Wilde, 2021)

No mais, as imagens de santos e relíquias estão imbuídas da herança sagrada indígena. Conforme afirma Jean Baptista:

Bom exemplo desses resultados é uma possível interpretação indígena do próprio Arcanjo São Miguel. Em suas representações pictóricas, particularmente daquela encontrada na capela de Santa Rosa, e esculturais, nota-se o uso de penas avermelhadas para suas asas. O mesmo fenômeno se dá na plumagem de querubins, anjos e santos. Há uma profunda semelhança entre estas plumagens com aquela encontrada em mantos xamânicos - plumas, essas, retiradas de aves migratórias reconhecidas como xamãs. [...] (Batista, Jean, 2007, p.112-113).

É evidente que não apenas os artefatos do museu são obra dos indígenas e de sua visão como também o processo histórico da constituição das ruínas segue sendo narrado pelos Guarani. Ao mesmo tempo, a materialidade do espaço Tava é modificada pela agência indígena na criação e recriação de artefatos. Ou seja, o debate sobre o patrimônio indígena nos permite questionar uma visão idílica do indígena histórico, inserindo os Guarani no presente. Quando Mariano Aguirre, em *Mokoi Tekoá Petei Jeguatá*, conta a História de como o sino das ruínas caiu no chão, ele recupera e compartilha a narrativa histórica do estabelecimento de um patrimônio:

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 gordura da cobra mancharam as paredes. A gordura da cobra se misturou com o sangue.

Esse trecho segue um diálogo entre Patrícia, Ariel e Mariano, no qual se narra a história da cobra grande, que raptou uma criança e a levou para dentro das ruínas. Aqui é clara a intervenção na materialidade da ruína por meio da agência de humanos, não humanos e extra humanos. Afinal, foi sangue da cobra que pintou as paredes da igreja missioneira e foi Tupã, na Tava sagrada, que derrubou o sino na cobra grande e salvou as crianças.

Felizmente, na convergência de novas perspectivas historiográficas e museológicas, foi inaugurado, em 2019, um novo pavilhão no Museu das Missões, em São Miguel. Originalmente, o sítio contava apenas com o Pavilhão Lúcio Costa, cuja orientação segue ainda as proposições civilizatórias das Missões. Em contraste, a Casa do Zelador, que visa superar os pressupostos evolucionistas do primeiro pavilhão, permitindo um maior diálogo com a população Guarani o que o possibilitou o reconhecimento do passado missioneiro a partir da perspectiva indígena (Baptista *et al.*, 2025).

1.3 NHÉ', JEGUATÁ E AS NARRATIVAS HISTÓRICAS E CINEMATOGRÁFICAS

Um dos aspectos mais interessantes sobre os filmes discutidos aqui é o diálogo constante sobre a realização das filmagens, sobre as escolhas narrativas e as possíveis montagens. Ariel Ortega e Patrícia Yxapy não estão apenas atrás das câmeras, são partes ativas dos documentários. Em *Mokoí Tekoá Petei Jeguatá*, Ariel comenta os caminhos narrativos com um parente da aldeia Anhatenguá:

Esse filme que estamos fazendo vai ficar bem legal. Eu não sei quanto tempo vai ter, mas todos os Guarani vão poder ver. A gente tem que mostrar o que é importante, por isso tem que ter personagem. Por exemplo, num filme você tem que saber onde vai terminar. Pode mostrar a aldeia, a cidade. Mas tem que ter uma ideia principal para terminar bem. Isso que a gente não definiu ainda, que personagem vamos seguir. Por exemplo, hoje seguimos o Juancito. Ele deu dinheiro para comprar sacolé e a gente foi filmando o que as meninas iam fazer com o dinheiro. Mas você passou no caminho. Só que ali era outra História. Se eu voltasse com você, ninguém ia entender. Ali não tinha terminado a história do sacolé.

Nesse momento, a voz de Ariel sobrepõe um plano em caminhada: a câmera acompanha as crianças, depois o personagem com quem Ortega dialoga. Plano em caminhada é um conceito pensado para esse filme, isto

é, não se trata necessariamente de um termo técnico voltado para a linguagem cinematográfica. A ideia de caminho, caminhada (*jeguatá*) é a própria narrativa do filme. É por meio da caminhada que se conta as várias Histórias que aparecem nas aldeias Guarani. André Brasil e Bernard Belisário denominam esse aspecto de cinema de caminhada e perambulação Mbyá-Guarani:

Nos filmes mbya-guarani, a trama entre o fora-de-campo (seja aquele do entorno das fazendas e das cidades, seja aquele dos deuses) e a cena segue, em grande medida, o alinhavo das palavras, em uma espécie de mise-en-scène da conversação. Constantemente, os acontecimentos ligados à vida na aldeia são objeto de conversa entre os anciãos e os jovens; entre o karaí e o diretor Ariel Ortega; entre as crianças e a câmera que as acompanha em suas perambulações (Brasil; Belisário, 2016, p.621).

O espaço fora-de-campo aqui se refere a tudo aquilo que não é visível em cena, mas que sobre ela exerce influência. Tratando-se de filmes indígenas, Brasil e Belisário argumentam que o fora-de-campo opera também em uma dimensão cosmológica, em que diferentes mundos convivem - seja o mundo dos humanos e o mundo dos espíritos. Aquilo que está em cena, a caminhada é mediada, dessa forma pelas conversas gravadas em cena. Em essência, a palavra (*nhe'e*) atravessa a caminhada (*jeguatá*) que as câmeras acompanham ao longo do filme. O estar a caminho, portanto, diz respeito não apenas às questões materiais e territoriais, mas também espirituais, isto é, a busca pela terra sem mal ou *ivy marae'ỹ*.

O *ñande reko*, ou bem viver guarani, está inserido nesse paradigma de experiência própria e dos antigos, como trajetória. Nesse sentido, o estar a caminho significa a busca por uma condição melhor que leva em conta espaços e tempos distintos dos atuais. A busca pelo espaço considera a terra como um lugar de condições precárias à existência humana. Dessa forma, tratando-se do termo *teko* ou *reko*, a mobilidade entre os Guarani é um aspecto central de sua cosmologia. Ela passa pelo mito de que Nhanderu construiu uma terra para *ñande va'e*, os verdadeiros humanos, que a buscam por pela liderança religiosa dos *karaí* (Pissolato, 2007)

Uma temática frequente em *Mokoi Tekoa Petei Jeguatá* é o discurso sobre a cultura dos Guarani, eles já não estariam seguindo seu antigo modo de vida. Embora muitas das falas do filme evidenciam esse aspecto, é preciso lembrar que, apesar das violações, o documentário é uma oportunidade de mostrar aos brancos o que os Guarani têm a dizer, sobre sua cultura e sua História. Por isso, retomando Brasil e Belisário: “Em tantos casos, o

cinema funciona como uma espécie de catalisador para a experiência de grupos que se esforçam por reconquistar seu ‘devir-índio’ (Brasil; Belisário, 2016, p.603). A temática iniciada no primeiro filme é destrinchada em *Tava: A Casa de Pedra*, pois nele, o que está em cena - as caminhadas, as conversas - se ligam ao fora-de-plano, a História e Cosmovisão por trás da existência da *Tava*. Ela é a mediadora entre diferentes mundos e temporalidades.

De acordo com os Guaraní Mbya, na origem do Mundo, havia o criador Nhamandu, o colibri primitivo e a coruja do crepúsculo e da noite *urukure’e*. Mesmo no escuro originário, o grande pai Nhamandu iluminava a existência primordial. Nessa época ele ainda não havia criado a morada celeste, nem a primeira terra, *Ivy Tenonde*. Foi aí que Nhamandu, dono das palavras criou *ayu rapyta*, as belas palavras: “Nhamandu, depois de ter criado as três origens divinas - *ayu porã rapyta*, a origem das belas palavras, *mborai*, o canto divino, *mborayu miri*, o amor infinito, gerou aqueles com que iria dividir estas três fontes divinas de sabedoria infinita.” (Popygua, 2017, p. 18) Timóteo da Silva Verá Tupã Popygua escreve essas palavras sobre a origem do mundo conforme contada por seu povo, os *Nhande’i va’e* (Mbya Guaraní).

Os grupos Guaraní atualmente ocupam quatro países da América do Sul: Argentina, Bolívia, Brasil e Paraguai. No Brasil, a língua guarani está dividida entre três variantes: a dos Mbyá, Nhandeva e Kaiowá, cada uma dessas línguas com tradições específicas, mas com muitas similaridades. Uma delas é o significado de *nhe’e*, palavra e alma, na tradução de Leon Cadogan (Macedo, 2012, p.360). Existe uma convergência de sentidos incorporada em um único nome. Na narrativa de criação do mundo, a palavra e o canto são as primeiras coisas criadas por Nhamandu.

Qual a importância da língua para a retomada da cultura e do território? E quais são as possibilidades de reparação histórica advindas da utilização dos idiomas originários? O apontamento dessa problemática diz respeito à forma de legitimação do conhecimento e implica em uma ambivalência entre o que significa história sobre povos indígenas e a noção de História Indígena. Nesse sentido, a diferença entre escrita/alfabetização e o efetivo letramento entre os povos indígenas dependem, necessariamente, das matrizes epistemológicas veiculadas em língua indígena.

Em extensão, a pesquisa enquanto instituição do fazer-saber científico é historicamente marcada pelo “falar sobre”, mediante justamente o confisco da voz indígena. Vale destacar algumas das alternativas à tradição excludente. Uma das possibilidades parte da proposta da socióloga do povo Maori Linda Tuhiwai Smith (2024), que defende que é preciso “repesquisar” (*research back*) “reescrever” (*writing back*) e “recontar” (*talking back*). Essas três noções englobam alguns dos aspectos debatidos aqui: a reescrita, corres-

ponde à escrita como resposta ou resistência, ideia que o termo original em inglês evidencia melhor. A incorporação da escrita alfabética às línguas indígenas e seu aprendizado por seus falantes é uma forma de subverter o paradigma de “confisco da voz”, isto é, funciona como uma retomada da oralidade. Já a pesquisa permite uma construção de saberes que, embora não ignore a matriz ocidental, é feita a partir dos próprios termos, da própria língua. Aqui os indígenas são autoridades na produção de conhecimento, mas esse conhecimento não é unicamente acadêmico, ele parte também da tradição, dos mais velhos e os mundos que eles conhecem.⁸

A narrativa na língua originária é matriz central da produção de saberes de diferentes enfoques intelectuais. No caso da História, o aspecto da oralidade narrada pela escrita é, nas palavras de Nepia Mahuika (2019), muito mais complexa do que a elaboração de entrevistas, ou até mesmo da fixação de uma “situação etnográfica” (Oliveira, 2016). Para ele, o entendimento completo das noções de trauma, colonização e opressão parte da oralidade compartilhada em sua própria língua, o Ngāti Porou, da família das línguas Maori. Portanto, ao mesmo tempo que essas experiências devem ser narradas em língua indígenas, as propostas reparativas partem de algum entendimento de conceitos chave em idiomas originários.

Vale questionar, ainda, que seria essa operação de escrever o narrar as violências provenientes da colonização. A história contada, e recontada por Saidya Hartman, *Venus em Dois Atos*, sobre duas garotas, *duas Vênus*, que morreram a bordo do navio negreiro *Recovery* é um exercício metodológico para a autora:

[...] Encontrar um modo estético apropriado ou adequado para retratar a vida dessas duas garotas, decidir como dispor as linhas na página, permitir que o rastro narrativo seja reencaminhado ou quebrado pelos sons da memória, os lamentos e prantos e cânticos fúnebres desatados no convés, e tentar perturbar as disposições do pode ao imaginar Vênus e suas amigas fora dos termos de declarações e julgamentos que as baniram da categoria do humano e decretaram que suas vidas eram descartáveis- tudo isso estava além do que

8 Para os Kaingang, por exemplo, a explicação do mundo natural não está dissociado das narrativas de criação. Segundo a narrativa tradicional, houve uma grande inundação, da qual os humanos sobreviveram quando se dirigiram ao cume de uma montanha. O recuo das águas se deu porque os patos e as saracuras jogaram terra nos rios, formando uma barreira, a serra que habitada pelos povos Jê. Como essas aves vieram das nascentes, os rios que molham o território Kaingang correm em direção oeste. Assim, os rios Tietê, Iváí, Chapecó, Uruguai, Iguaçu e Paranapanema seguem o caminho oeste até suas desembocaduras. (D'Angelis, 2005, p.3-4)

podia ser pensado dentro dos parâmetros da História (Hartman, 2021, p.26).

Há, em sua narrativa, o questionamento sobre os limites éticos de narrar a violência sofrida por essas duas meninas - seria necessário expor as minúcias da violência para chegar à “verdade” de um relato historiográfico? O ponto aqui é que o passado traumático não se vale apenas de verdades, uma vez que os fatos de arquivo são uma sentença de morte, ou ainda, nas palavras Hartman, um túmulo onde pessoas negras existem enquanto estatísticas da cruel violência da escravidão. Ao mesmo tempo, narrar essa violência é um dos caminhos para imaginar uma vida em que isso nunca aconteceu, um estado de liberdade imaginado. Essa forma atenta-se para um caminho reparativo que supõe a perda daquilo que poderia ter acontecido, mas que, no entanto, não aconteceu. É uma maneira de se dimensionar a violência pelo exercício poético, operação que a autora chama de “fabulação crítica” (Hartman, 2020).

Os resquícios da colonização se deparam com experiências distintas entre dois grupos que, embora homogeneizados pela colonização, apresentavam uma diversidade antes de serem aprisionados em identidades estáticas. Negros e indígenas compartilham a experiência da colonização e os traumas que persistem dessa ferida aberta. Ao mesmo tempo, há, obviamente, diferenças entre as vivências de cada um dos grupos. Hartman escreve sobre as histórias do atlântico negro a partir da perspectiva da colonização anglo-americana. Em se tratando das vivências de pessoas escravizadas na colonização portuguesa, há muitos traços em comum: a violência do navio negreiro, a criação de um sistema de castas raciais, o apagamento da vida e dos nomes dessas pessoas.

Contudo, pensando nos povos indígenas, as diretrizes da América Católica possibilitaram que, pelo menos até o século XVIII, as línguas indígenas fossem preservadas em nome da catequização. Passamos pelo momento em que a língua foi confiscada, evangelizada e devolvida aos indígenas, para que então fosse alvo de proibição, pelas políticas ilustradas do Marquês de Pombal, no Brasil, e pelas reformas borbônicas na América Espanhola. O que vale ressaltar aqui é a sobrevivência da língua e disso traça-se novas imaginações do que seria a história para esses povos.

A proposta de Hartmann, de fabulação crítica não pode ser completamente transposta para o caso dos Guarani, envolve particularidades metodológicas que não podem ser descartadas (a pesquisa em arquivo, por exemplo). Mas a dimensão do que poderia ter sido é um motor em comum entre as pessoas negras e indígenas. Em se tratando dos povos originários, as narrativas de vida e morte são transgeracionais, são fabulações da exis-

tência concreta, mas que, no entanto, não são legitimadas pelo o que se entende por “verdade”. Por isso, cabe perguntar: como narrar a violência em meio às poéticas sagradas indígenas e pelos cantos primordiais?

A fabulação, neste caso, é uma forma de reconhecer a perda pelo que é narrada entre gerações, que é vivo na voz dos mais velhos e que segue vivo pela tradição oral. É também um reconhecimento da autoridade e saberes atribuídos aos anciãos, ao mesmo tempo em que se reconhece a autoridade da academia, da escola. A dimensão da perda existe porque as tradições narrativas entre os povos indígenas, sobretudo em suas línguas, residem no que é concreto, na voz atual que ecoa as diferentes vozes do passado.

Entre os métodos possíveis de repesquisar, na concepção de Smith, é justamente enquadrar métodos relativamente consolidados, como a História Oral, dentro dos cantos, das situações políticas, das genealogias familiares. (Mahuika, 2019). As narrativas que englobam a natureza, os animais, por exemplo, passam pela história do território e, conseqüentemente, pela história de um povo - o canto dos pássaros, o caminho dos rios e o crescimento das árvores dizem respeito ao saber coletivo de um povo, ao mesmo tempo que relata a perda de algo que um dia foi, ou que deveria ser.

Pensando na história “em seus próprios termos, em sua própria língua”, é importante adentrar em alguns termos em língua guarani que são chave para compreensão de saberes históricos entre os povos indígenas. Para os Guarani e os Kaiowá, a palavra, a partícula “Teko” está na raiz de noções do ser, do território, da temporalidade e da justiça. Anteriormente neste artigo a mencionamos, ao falar de aldeia “*tekoa*” e para trata de ideia de coletividade e bem viver, “*ñande reko*”. A noção de *tekoa*, aqui, extrapola sua tradução direta para “aldeia” e engloba as uma ideia mais ampla de um lugar onde se exerce o modo de ser (Pissolato, 2007). Isto é, as coisas são, estão ou serão em consonância com o modo de ser guarani. De acordo com Patricia Ferreira Pará-Yxapy:

Em Mbyá-Guarani, não há tradução para o espaço. Lugar seria rendá ou retã. Por isso a cidade é tetã e a aldeia é tekoá; território/territorialidade, yvy rupa [...]. Paisagem também não teria tradução. Já que o espaço nunca é só físico-material para nós, paisagem remete a algo que envolve as relações. [...] A paisagem inclui todas as coisas que consigo ver; jaexa va’e, tudo que enxergamos. Quando falamos em espaço, é impossível não falar sobre as modificações dos

9 No guarani, palavras que começam com “t” são grafadas com “r” em seu lugar quando são antecedidas por termos terminados em vogal. Por exemplo, teko/reko ou tape/rape (caminho) - ver referência

espaços e, nisto, incluímos as fronteiras impostas pela sociedade não-indígena. São muito poucos os espaços que, ao longo da história, não foram modificados pelo homem (brancos e povos ancestrais). Alguns foram modificados pela própria natureza, e todos possuem passado histórico, foram transformados pela organização social, técnica e econômica daqueles que os habitaram ou habitam (Ferreira, 2021, p.62-63).

Retornando às considerações debatidas por Hartman, sobre perda e dimensão temporal do que poderia ter sido, destaca-se que a temporalidade, neste caso, não se aparta da territorialidade. Por isso, cabe pautar aqui, no contexto das disputas territoriais atualmente, a noção de temporalidade de retomada (Dorrico, 2025), que se associa à ideia de reterritorialização enquanto caminho físico e temporal (Morais, 2017). A reterritorialização parte do que foi, do poderia ser ou, melhor, do que deveria ser. Em guarani, há um termo próprio para isso: *Tekoarã* - “tekoa”, de aldeia, ou território indígena e “*rã*” que atribui uma temporalidade “futura” a esse substantivo. Segundo Bruno Martins Moraes (2017), essa partícula não denota um futuro certo, mas sim uma “potência”, algo que deveria ser, ou o “lugar em que se viveria segundo seus costumes”.

Por meio deste ideário de potencialidade, evoca-se uma noção própria de justiça, imbricada na garantia do bem viver. Em guarani, emprega-se o termo *Teko Joja*, referente ao “*ser-teko*” e “*joja*” - igualdade, simetria. É a justiça enquanto direito de coletividade e uma potencialidade temporal em que a caminhada (*jeguata*) levará a um tempo-espaço onde haveria essa justiça (Morais, 2017).

A narrativa contida no filme Tava se refere a esse tempo ancestral que funda a existência baseada na caminhada, que cria o território. Entre muitas lideranças que relatam esse processo, Augusto da aldeia Cantagalo, em Porto Alegre, comenta o seguinte:

Tava, isso eu vou contar bem para você. Os nossos antepassados, os Nhanderu Mirim, vieram do Paraguai, passando pela Argentina e pelo Brasil. Eles eram iluminados, semideuses. Eles alcançavam a Terra Sem Males, para isso vieram do Paraguai. Aqui em Porto Alegre eles esperaram que Nhanderu os levasse. Foi aqui que eles apanharam o transporte para a Terra Sem Males, eles vieram construindo templos, Tavas. Eles esperaram, meditando para alcançar a Terra Sem Males. E continuam passando nessa terra e continuam construindo Tavas.

A “terra sem males”, ou yvy *marãẽ’ỹ* é uma máxima que designa tempo e território, é o lugar onde se desenvolve o “bom ser” (*ore reko aguiyèi*) e a temporalidade divina da imortalidade. Ao atingir a terra sem males, finaliza-se um ciclo, um retorno ou reencarnação. Tratando-se dessa temporalidade enquanto uma conexão entre gerações, a busca pela terra sem males é uma conexão entre a história sagrada e a história terrena. No plano das fontes escritas, da temporalidade da historiografia, a ideia de *ivy maraẽ’ỹ* é um indício da conexão entre os guaranis das missões (o guarani histórico) e os mbyá-guarani, entre os cantos atuais e as histórias narradas pelos padres ainda no tempo das reduções (Cadogan, 1950).

É dentro dessa conexão que reside a “autoridade” histórica dos anciãos quando narram o passado missioneiro, é nessa eterna reiteração da genealogia (e não no sentido desenvolvido por Foucault) que o passado vive como presente. No momento em que a concepção de *Tava* ultrapassa a mera materialidade das ruínas, atribui-se um novo sentido à narrativa do passado por meio das palavras-alma (*nhẽ’e*).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em 2026, comemora-se os 400 anos da fundação da redução de São Nicolau, o primeiro dos sete povos orientais (à leste do rio Uruguai) a ser erguido. As reduções orientais, como são conhecidas na historiografia que trata das missões guarani, se encontram no atual território do Rio Grande do Sul. As comemorações desta efeméride estão entre as principais pautas do segundo mandato de Eduardo Leite (PSD), governador do Rio Grande do Sul no momento em que se escreve esse artigo. Leite, inclusive, foi até ao Vaticano, em 2024, convidar o então Papa Francisco para as celebrações - o primeiro jesuíta a assumir o posto de sumo pontífice de Roma na História da Igreja Católica, diga-se de passagem. Tendo em vista seu falecimento, em abril de 2025, ainda não se sabe se Leão XIV, que atualmente carrega o título de Bispo de Roma, virá para as celebrações.

O investimento, segundo a matéria do jornal Zero Hora, gira em torno de 50 milhões de reais e a expectativa é de que esse evento gere retornos financeiros na área de turismo e cultura. Um dos principais articuladores desse projeto é o secretário de cultura do Rio Grande do Sul, Eduardo Loureiro (PDT), originário da cidade de Santo Ângelo (nome da antiga redução) e um reconhecido estancieiro da região.

A matéria menciona grandes investimentos em infraestrutura da região, além de outros investimentos do setor empresarial. Entre as ações previstas está a concessão dos aeroportos de Santo Ângelo e Passo Fundo

à iniciativa privada. E, pasmem, a construção de um resort nas margens do rio Uruguai! Nas palavras do secretário “O Estado reconhece o grande potencial que têm as Missões. Por isso, esse conjunto de ações, com equipamentos de turismo e cultura. São ações para tornar nossa história mais conhecida, com o objetivo de reter o turista por mais te¹⁰ Mas qual seria essa história que Loureiro menciona? A *quem* ela se refere?

Para não dizer que os Guarani não fazem parte dessas celebrações, vale mencionar o (ínfimo) valor destinado a uma aldeia - a Tekoa Koenju - de 330 mil reais, ou 0,6% do valor total destinado ao evento. Essa omissão, inclusive, não passou despercebida pelo Ministério Público Federal, que entrou com uma ação na justiça, na qual afirma que a alocação de recursos é “meramente protocolar e minoritária”. Então, a ideia de “nossa história” é extremamente excludente - os Guarani aqui servem apenas como os antigos donos dessa terra, que preparam o terreno para os gaúchos legítimos. Esse movimento segue a tradição de se apropriar da tradição indígena de modo a produzir uma identidade inventada. Da mesma forma que a frase “essa terra tem dono” atribuída a Sepé Tiarajú, importante liderança guarani durante a Guerra Guaranítica (1753-1756), foi apropriada em nome de uma identidade gaúcha republicana.

Já faz mais de 10 anos que o filme *Tava: a Casa de Pedra* foi lançado, mais de 10 anos que houve o reconhecimento oficial da Tava enquanto patrimônio imaterial da humanidade, ou melhor, lugar de referência dos povos Guarani. Mas, em vista dos eventos recentes, do que vale esse reconhecimento? Quanto o reconhecimento originário como pauta oficial legitima as histórias guarani do passado, seu *ñande reko*? É como se o destino dessa caminhada fosse o esquecimento.

Uma das perguntas a ser respondida neste artigo era: De que maneira a valorização do patrimônio indígena implica também na validação das pautas indígenas, como, por exemplo, a retomada territorial? A nível acadêmico, historiográfico, significa entender os limites da *História sobre os indígenas* e uma *história indígena*. Ao mesmo tempo, é importante não retroceder no reconhecimento das narrativas, das obras e do modo de vida indígena. Contudo, até onde que essas modificações chegam?

Do meu ponto de vista, uma mulher branca, uma *jurua* historiadora, o caminho mais viável é tentar compreender noções originárias intraduzíveis. Mas a realidade demanda ações que parecem estar perdidas no tempo

10 Celebração dos 400 anos das Missões Jesuíticas busca intensificar turismo no noroeste do RS». GZH – *GaúchaZH*, 25 jun. 2025. Disponível em: <https://gauchazh.clicrbs.com.br/geral/noticia/2025/06/celebracao-dos-400-anos-das-missoes-jesuisticas-busca-intensificar-turismo-no-noroeste-do-rs-cmccd4xt2019io15688qeh1th.html>. Acesso em: 30 Set .2025

- atualmente, a única forma de reconhecimento de uma terra indígena e a oficialização de sua demarcação, conforme está previsto na Constituição Federal de 1988, no artigo 231:

São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens (Constituição Federal da República Federativa do Brasil, 1988).

Bem sabemos que, sequer aquilo que está previsto é respeitado, tendo em vista os debates em torno da tese do Marco Temporal que, embora declarada inconstitucional pelo Supremo Tribunal Federal (STF), foi legitimada pela lei nº14.701, de 2023. Esse disposto normativo afirma que serão reconhecidas como terras indígenas apenas aquelas ocupadas pelos povos originários em 5 de outubro de 1988, data da promulgação da última constituição. A aprovação dessa lei legitima a usurpação do território, a violência desmedida contra uma parcela lesada da população que habita o que hoje se entende por Brasil. Mas, ao mencionar as leis do Estado, ainda me refiro a uma solução muito limitada, ela não esbarra em uma ideia de justiça originária, *teko joja*, em que as terras extrapolam as fronteiras da demarcação. Os caminhos da palavra-alma, *nhe'e*, invocam uma demanda historiográfica que envolve a espacialização da narrativa.

REFERÊNCIAS

- BAPTISTA, Jean Tiago; POSSAMAI, Zita Rosane; CALMON, Ana Karina; VIVIAN, Diego; BOITA, Tony; POMPEU, Filipe Gomes De. Percursos do Sino de São Miguel Marangatu: subsídios decoloniais para documentação do Museu das Missões. *Anais do Museu Paulista: História e Cultura Material*, [S.l.], v. 33, p. 1–34, 10 nov. 2025. Disponível em: <https://doi.org/10.11606/1982-02672025v33e39>.
- BAPTISTA, Jean Tiago. Notas introdutórias aos dossiês históricos desenvolvidos para o Museu de São Miguel das Missões/IPHAN. In: MEIRA, Ana Lúcia G.; PESAVENTO, Sandra Jatahy. *Fronteiras do Mundo Ibérico*. Patrimônio, Território e Memória das Missões. Porto Alegre: UFRGS Editora, 2007, p.107-118
- BARCELOS, Artur H. De Roque Gonzales à Crisanto Nerenda: uma nova virada historiográfica em torno das Missões Jesuíticas. In: NEUMANN, Eduardo; BRANDALISE, Carla (org). *O Rio Grande do Sul revistado: novos*

- capítulos. Porto Alegre: Martins Livreiro, 2019.
- BRASIL. Constituição da República Federativa do Brasil de 1988. Brasília, DF: Presidência da República, 1988. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm. Acesso em: dia mês ano.
- BRASIL, André; BELISÁRIO, Bernard. DESMANCHAR O CINEMA: VARIAÇÕES DO FORA-DE-CAMPO EM FILMES INDÍGENAS. *Sociologia & Antropologia*, [S.l.], v. 6, p. 601–634, 2016. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/2238-38752016V633>.
- CADOGAN, León. La Encarnación y la Concepción; la Muerte y la Resurrección en la Poesía Sagrada “Esotérica” de los Jeguaká-va Tenondé Porä-güé (Mbyá-Guaraní) del Guairá. In: *Revista do Museu Paulista*, Nova Série, vol. IV, São Paulo, 1950. Biblioteca Digital Curt Nimuendajú – Coleção Nicolai.
- Celebração dos 400 anos das Missões Jesuíticas busca intensificar turismo no noroeste do RS». *GZH – GaúchaZH*, 25 jun. 2025. Disponível em: <https://gauchazh.clicrbs.com.br/geral/noticia/2025/06/celebracao-dos-400-anos-das-missoes-jesuíticas-busca-intensificar-turismo-no-noroeste-do-rs-cmccd4xt019i015688qeh1th.html>. Acesso em: 30 Set. 2025
- CERTEAU, Michel de. *La Escritura de História*. Cidade do México: Graffo II S.A, 2006
- DAHER, Andrea. *A Oralidade Perdida: Ensaio de história das práticas letradas*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012
- DORRICO, Trudruá. *Tempo de retomada*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2025.
- DOSSE, François. *A história à prova do tempo*. Das histórias em migalhas ao resgate do sentido. São Paulo: Unesp, 1999
- FELIX, Clara C.L. *Caminhos da Tradução do Espaço: Os regimes territoriais guarani-missioneiros (séc XVII- XVIII)*. 2025. Dissertação, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas - Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, p.156
- FERREIRA PARÁ-YXAPY, Patrícia. Como caminhar. In: NOBRE, Ana Luiza; CALAFATE, Caio (org.). *Sentidos do chão*. [S.l.]: [s.n.], 2021. E-book.
- HARTMAN, Saidiya. Vênus em dois atos. Tradução de Fernanda Silva e Sousa e Marcelo R. S. Ribeiro. Revisão de Kênia Freitas e Liv Sovik. *Revista ECO-Pós*, Rio de Janeiro, v. 23, n. 3, p. 12-27, 2020. DOI: <https://doi.org/10.29146/eco-pos.v23i3.27640>.

- INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL (Brasil). *Tava: lugar de referência para o povo Guarani: dossiê de candidatura: Patrimônio Cultural do Mercosul – PCM*. Brasília: IPHAN, 2019. 144 p.
- JEKUPÉ, Olívio. Literatura Nativa. In: DORRICO, Julie; DANNER, Leno F; CORREIA, Heloisa Helena S.; DANNER, Fernando. (Org.). *Literatura Indígena Contemporânea: Criação, Crítica e Recepção*. Porto Alegre: Editora Fi, 2018
- LACERDA, Rodrigo. O PLANO, O CONTRAPLANO E O “PLANO SEM PLANO”: IMAGENS OCIDENTAIS E MBYA GUARANI DAS RUÍNAS DE SÃO MIGUEL. *ILUMINURAS*, [S.l.], v. 19, n. 46, 22 dez. 2018. DOI: <https://doi.org/10.22456/1984-1191.85245>. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/index.php/iluminuras/article/view/85245>.
- LONDOÑO, Fernando. Escrevendo Cartas: Jesuítas, Escrita e Missão no Século XVI. *Revista Brasileira de História*, [S.l.], v. 22, n. 43, p. 11–32, 2002. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0102-01882002000100002>.
- MACEDO, Valéria. Dos cantos para o mundo: invisibilidade, figurações da “cultura” e o se fazer ouvir nos corais guaranis. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 55, n. 1, p. 357-394, 2012.
- MAHUIKA, Nêpia. *Rethinking Oral History and Tradition: An Indigenous Perspective*. New York: Oxford University Press, 2019.
- MELO DE OLIVEIRA, Paulo Rogério. A rebelião de Ñezú: em defesa de “su antiguo modo de vida” (Pirapó, Província Jesuítica do Paraguai, 1628). *Anos 90*, [S.l.], v. 18, n. 34, 15 dez. 2011. DOI: <https://doi.org/10.22456/1983-201X.23719>. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/anos90/article/view/23719>. Acesso em: 31 mar. 2026.
- MEIRA, Ana Lúcia G; PESAVENTO, Sandra J. (Org.). *Fronteiras do Mundo Ibérico. Patrimônio, Território e Memória das Missões*. Porto Alegre: Editora UFRGS, 2007.
- MONTROYA, Antonio Ruiz de. *Tesoro de la Lengua Guarani*. Madrid: Juan Sanchez, 1639
- MORAIS, Bruno Martins. *Do Corpo ao Pó. Crônicas da Territorialidade Kaiowá e Guarani nas Adjacências da Morte*. São Paulo: Editora Elefante, 2017
- NEUMANN, Eduardo. *Letra de índios: cultura escrita, comunicação e memória indígena nas Reduções Jesuíticas*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2015
- No Vaticano, governador convida Papa Francisco para vir ao Rio Grande do Sul em 2026”. *Portal do Estado do Rio Grande do Sul*, 17 abr. 2024. Dispo-

- nível em: <https://www.estado.rs.gov.br/no-vaticano-governador-convida-papa-francisco-para-vir-ao-rio-grande-do-sul-em-2026>. Acesso em: 30 Set .2025
- OLIVEIRA, João Pacheco de. *O nascimento do Brasil e outros ensaios: “pacificação”, regime tutelar e formação de alteridades*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2016.
- PISSOLATO, Elisabeth. *A duração da pessoa: mobilidade, parentesco e xamanismo mbya (guarani)*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2006.
- POPYGUÁ, Timóteo da Silva Verá Tupã. *Yvyrupa: A terra uma só*. 1. ed. São Paulo: Hedra, 2016
- SMITH, Linda Tuhiwai. *Descolonizando metodologias: pesquisa e povos indígenas*. Curitiba: Editora UFPR, 2024.
- SUL21. MPF processa Governo Leite para garantir participação Guarani nas celebrações dos 400 anos das Missões. *Instituto Humanitas Unisinos – IHU*, 17 set. 2025. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/categorias/657364-mpf-processa-governo-leite-para-garantir-participacao-guarani-nas-celebracoes-dos-400-anos-das-missoes>. Acesso em: 30 set. 2025.
- SUSNIK, Branislava; CHASE-SARDI, Miguel. *Los Indios del Paraguay*. Madrid: Mapfre, 1995
- TAKEDA, Kazuhisa; WILDE, Guillermo. Tecnologías de la memoria: mapas y padrones en la configuración del territorio guaraní de la misiones. *Hispanic American Review*, Durham, v.101, n.4, nov/2021 p.597-627
- TEIXEIRA, Ava Ñomoandyja Atanásio; JOÃO, Izaque (org.). *Cantos dos animais primordiais: Guyra guahu ha mymba ka’aguy ayvu*. 1. ed. São Paulo: Hedra, 2021.

Recebido em: 01/02/2026

Aceito em: 21/05/2026