

DOSSIÊ: CARTOGRAFIA DAS MEMÓRIAS EM DISPUTA: MANIFESTAÇÕES/ INTERVENÇÕES CONTEMPORÂNEAS NO ESPAÇO PÚBLICO

O retorno de Sepé Tiaraju: memória, historiografia e resistência popular no Sul do Brasil

The return of Sepé Tiaraju: Memory, historiography, and popular resistance in Southern Brazil

Jocelito Zalla

Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Colégio de Aplicação,
Programa de Pós-Graduação em História. Porto Alegre, RS, Brasil.

RESUMO: Neste artigo, buscarei elaborar uma breve genealogia das representações e dos usos do passado missionário no Rio Grande do Sul com enfoque na figura de Sepé Tiaraju. Como a memória popular, a historiografia e as demandas sociais de história modelaram os sentidos atribuídos à experiência das Missões Jesuíticas e as possibilidades de seu pertencimento à história brasileira na região Sul? As fontes principais são o folclore – no poema lendário “O Lunar de Sepé” (1910) –, a historiografia tradicional – no chamado “Caso Sepé” (anos 1950) – e os usos políticos do passado guarani missionário e do mito de Sepé nas lutas populares pela terra e por reconhecimento – especialmente nos movimentos de trabalhadores sem-terra e na organização dos Mbyá-Guarani da região de São Miguel. Os resultados da pesquisa apontam para a persistência das perspectivas populares, apesar das tentativas de exclusão e de assimilação do patrimônio missionário no campo intelectual e no discurso oficial ao longo do século 20, constituindo um registro de memória *folk* rebelde que tensiona a identidade gaúcha conservadora.

PALAVRAS-CHAVE: Sepé Tiaraju; memória missionária; historiografia; usos políticos do passado.

ABSTRACT: In this article, I will try to elaborate a brief genealogy of the representations and uses of the missionary past in Rio Grande do Sul, Brazil, focusing on the figure of Sepé Tiaraju. How did popular memory, historiography, and the social demands of history shape the meanings attributed to the experience of the Jesuit Missions and the possibilities of their belonging to Southern Brazilian history? The main sources are folklore – the poem “O Lunar de Sepé” (1910) –, traditional historiography – the so-called “Sepé case” (1950s)

E-mail: jocelito.zalla@ufrgs.br
<https://orcid.org/0000-0003-2614-0581>

DOI: 10.22456/1983-201X.129861
Anos 90, Porto Alegre, v. 30 – e2023307 – 2023



Este é um artigo Open Access sob a licença CC BY

–, and the political uses of the Guarani missionary past and the myth of Sepé in the struggles for access to land and for recognition – especially in the movements of landless workers and in the organization of the Mbyá-Guarani in the region of São Miguel. The research results point to the persistence of popular perspectives, despite attempts to exclude and assimilate the missionary heritage in the intellectual field and in the official discourse throughout the 20th century, constituting a record of rebellious folk memory that strains the conservative gaucho identity.

KEYWORDS: Sepé Tiaraju; missionary memory; historiography; political uses of the past.

*Quem é esse índio triste?
Esse Sepé que ainda existe
No sangue de todos nós?*
Alcy Cheuiche (2005, p. 10).

Estamos no Rio de Janeiro, em 7 de fevereiro de 2005. Mais precisamente no desfile das escolas de samba do famoso carnaval carioca. Uma cena talvez surpreendente encerra a apresentação da Beija-Flor de Nilópolis: um gaúcho com cerca de cinco metros de altura atravessa a passarela da Marquês de Sapucaí. O boneco articulado gigante, que representa um homem branco de olhos azuis, veste bombachas e carrega uma cuia de chimarrão. Próximo ao carro alegórico, desfila o governador do estado do Rio Grande do Sul, Germano Rigotto (PMDB), que declara: “Estamos orgulhosos da nossa história, do Rio Grande e das Missões, que também é uma parte da história do Brasil, e que foi mostrada com muita força aqui na Sapucaí” (Rigotto, 2005).

O tema do samba-enredo celebrava a experiência missionária jesuítica no Paraguai, especificamente nos últimos sete povos ali fundados, hoje em território brasileiro, e que teriam sido ludibriados por Portugal e Espanha em acordo de 1750, o Tratado de Madri, que oficializou sua troca pela Colônia do Sacramento (no atual Uruguai). “Mas a ganância/ Alimentada nos palácios de Madri/ Com o tratado assinado/ A traição estava ali.” Contraditoriamente, sua derrota no conflito armado que se seguiu, a chamada Guerra Guaranítica (1753-1756), pavimentaria a história da fronteira sul do Brasil. O carro de encerramento não apelava à toa ao mito romântico do gaúcho rioplatense. Mais de um século de higienização discursiva permitiu sua nacionalização como figura típica do Rio Grande do Sul. O fim do desfile apontaria, assim, para as marcas deixadas pelas Missões na cultura brasileira sulina, dita “gaúcha”, como o mate ostentado pelo boneco. Seu legado seria, portanto, a construção da região.

A mais de mil quilômetros dali, na capital Porto Alegre, outra narrativa imagética indicava semelhante interpretação. No palácio Piratini, sede do executivo estadual, uma pintura de Aldo Locatelli apresenta, desde 1953, uma narrativa linear do passado regional: na parte superior esquerda do mural, significativamente intitulado “Formação do Rio Grande do Sul”, aparece um guarani seminu sentado em frente às ruínas de uma igreja jesuíta. A figura representa Sepé Tiaraju, o corregedor do cabildo de São Miguel, líder da resistência indígena na guerra contra as coroas europeias. Na sequência da imagem surgem tropeiros paulistas, gaúchos a cavalo e lavradores de trigo, compondo uma história popular do Rio Grande, que, à exceção de Sepé, chama a atenção pela branquitude artificial de suas personagens, semelhante à do gaúcho carnavalesco.

Acredito que o cruzamento das cenas indica que as aparentes contradições da comemoração da Beija-Flor denotam representações oficiais mais antigas e as condições de apropriação da memória missioneira na cena pública: sua assimilação a uma narrativa de protagonismo luso-brasileiro na região, o que, originalmente, justificou a expansão da fronteira da colônia portuguesa sobre a Banda Oriental e, posteriormente, elitizou e branqueou a representação dos tipos folclóricos. Ainda assim, a figuração indígena missioneira representa uma fissura na construção da história oficial. São indícios de “memórias subterrâneas” (Pollak, 1989, p. 4), narrativas por certo tempo clandestinas, que denotam a resistência de grupos dominados. Que disputas levaram a essa configuração?

Neste artigo, buscarei elaborar uma breve genealogia das representações e dos usos do passado missioneiro no Rio Grande do Sul com enfoque na figura de Sepé Tiaraju. Se o “trabalho de enquadramento de memória se alimenta do material fornecido pela história” (Pollak, 1989, p. 9), a escrita da história da região parece um *locus* privilegiado para a apreensão dos conflitos simbólicos. Metodologicamente, portanto, pretendo confrontar a historiografia tradicional com memórias populares e algumas “demandas sociais de história” (Ferreira, 2012).

O mito de São Sepé: a definição folclórica da memória dos vencidos

Em 1910, João Simões Lopes Neto publicou o poema “O Lunar de Sepé” em seu *Cancioneiro Guasca*, reproduzido três anos depois em suas famosas *Lendas do Sul*. O texto foi recolhido em campo: “Esta melopeia (!), ouvi-a, em 1902, sofrivelmente recitada por uma velhíssima mestiça – Maria Genória Alves – moradora da picada que atravessa o rio Camaquã, entre os municípios de Canguçu e Encruzilhada” (Lopes Neto, 1966, p. 101). Mesmo que a mente literária do autor tenha interferido no texto, acredito que o estilo oral adotado tenha impedido uma mudança radical na perspectiva da enunciação, denotando uma visão de mundo próxima à de sua comunidade de sentido original. É possível verificar ao menos três aspectos recorrentes na narrativa que manifestam interpretações populares – possivelmente guarani-missioneiras – das memórias da Guerra Guaranítica: a caracterização do inimigo; a idealização da experiência missioneira e a mitificação da personagem histórica Sepé Tiaraju.

A versão simoniana da lenda apresenta 31 estrofes de seis versos, incluindo-se o estribilho repetido seis vezes, a cada quatro sextilhas, que emoldura a ação, chamando a atenção para a traição das coroas ibéricas quando da demarcação de suas fronteiras no sul da América: “Eram armas de Castela/ Que vinham do mar de além;/ De Portugal também vinham,/ Dizendo, por nosso bem:/ Mas quem faz gemer a terra.../ Em nome da paz não vem!” (Lopes Neto, 1966, p. 101). Logo na segunda sextilha vem a denúncia do engodo, explicitando suposta intenção real de combate armado: “Que os Reis Vizinhos queriam/ Acabar com as Missões,/ Entre espadas e mosquetes,/ Entre lanças e canhões!...” (p. 101). Também a guerra é denunciada como covarde, uma vez que a violência atingia toda a população missioneira: “Os mosquetes estrondeiam/ Sobre a gente ignorada,/ Que, acima do seu espanto;/ Tem a vida decepada...;” (p. 105). Esse tipo de caracterização parece própria da memória dos vencidos. Do ponto de vista do colonizador, como não poderia deixar de ser, desde cedo o conflito foi publicamente justificado, e seus líderes militares considerados heróis. Uma breve comparação com outra fonte literária, *O Uruguai* (1769), poema épico de Basílio da Gama, aponta para a ótica dos vencedores. Ainda que, por vezes, este autor elogie as virtudes dos nativos, seu texto narra o conflito a partir da expedição conjunta. Dessa forma, comemora os feitos de guerra e celebra as tropas portuguesas, especialmente seu comandante Gomes Freire de Andrade. Também inferioriza o elemento indígena, tido por primitivo, frente à organização e à racionalidade dos exércitos europeus: “Quem podia esperar que huns Índios rudes,/ Sem disciplina, sem valor, sem armas,/ Se atravessassem no caminho aos nossos/ E que lhe disputassem o terreno!” (p. 13).

Bem diversa é a descrição da experiência missioneira em “O Lunar de Sepé”. Como numa espécie de idade de ouro perdida, a vida guarani sob a tutela jesuítica seria farta e plena. O trabalho compulsório é descrito quase como prazer ou, então, desaparece na celebração de seu produto – uma vida sem fome: “Cheiravam as brancas flores/ Sobre os verdes laranjais;/ Trabalhava-se na folha/ Que vem dos altos ervais;/ Comia-se das lavouras/ Da mandioca e milharais” (Lopes Neto, 1966, p. 102). Nessa terra idílica, as relações também seriam harmônicas e o aldeamento uma escolha indígena: “Ninguém a vida roubava/ Do semelhante cristão,” (p. 102). Essa representação, que provavelmente ecoa outros mitos indígenas, como a “terra sem males”, reforça a ideia da traição, uma vez que o grupo cumpriria seus compromissos com o colonizador, como a recolha de impostos e o alistamento nas tropas regulares: “Por que vinha aquele mal,/ Se o pecado não havia?.../ O tributo se pagava/ Se o vizo-rei o pedia,/ E, até sangue se mandava/ Na gente que moça ia...” (p. 102). O efeito do trecho é retratar a ação europeia como injusta e sem sentido. Algo que pode ter sido mobilizado em novas negociações entre os grupos envolvidos no conflito, nas décadas seguintes, além de oferecer um novo mito de origem para os guarani-missionários dispersos em território agora luso-brasileiro. Uma baliza identitária que também poderia convocar à resistência.

A sequência da narrativa parece sustentar essa hipótese. A maior parte do relato é, então, dedicada à mitificação de Sepé Tiaraju, mesclando elementos simbólicos cristãos ao pensamento mágico indígena, tendo por efeito a canonização popular da figura: “A religiosidade popular do guarani-missionário transformou o homem no mito, fundamentado nas *Sagradas Escrituras*. O evangelho é acrescido e reintegrado pela sabedoria do guarani” (Santos, 2006, p. 25). Em sua trajetória aparecem as ideias de predestinação e de direito à posição de líder: é filho “dum grão-Cacique”; carrega uma marca diacrítica – o lunar –, em formato de cruz, visível apenas à noite; é instruído pelos padres nas letras e nas leis de Deus e é guerreiro valente, treinado por outro bravo cacique, o corregedor da missão de Concepción, Nicolau Languiru. Em combate, mostraria grande valor. Seu lunar brilhava em presença das tropas inimigas, confirmando seu destino de herói. E a morte, antes de derrota, seria o sacrifício necessário para a santificação: “Então, Sepé, foi erguido/ Pela mão do Deus-Senhor,/ Que lhe marcar na testa/ O sinal do seu penhor!.../ O corpo, ficou na terra.../ A alma, subiu em flor!...” (p. 107). O sinal teria se tornado, assim, a constelação conhecida como Cruzeiro do Sul. Uma fusão de herói e santo, como notou Ceres Karam Brum (2006b, p. 29).

Em outro motivo de lenda do livro de Lopes Neto, intitulado “São Sepé”, há um curto registro sobre a história da designação do Arroio São Sepé, no município de Caçapava, pois ali se acreditava ter sido enterrado Tiaraju. Ao explicar o nome, diz o autor: “não havendo no calendário católico santo de nome – Sepé – temos de concluir que as virtudes, o mérito do grande chefe índio foram forais para a sua estranha – canonização – no entretanto perdurável e popularizada” (Lopes Neto, 1966, p. 101). A julgar mesmo pela toponímia e pelos inúmeros relatos de devoção popular a São Sepé que apareceram ao longo do século XX, a estratégia da santificação na resolução do conflito da narrativa não foi uma criação simoniana. Mas é inegável que a partir do poema a tópica se tornou também recorrente na produção letrada, especialmente na defesa do legado missionário na formação do Rio Grande, nos anos 1950, quando a persistência do mito tornar-se-ia um atestado da “gauchidade” de Sepé, quer dizer, de seu pertencimento à brasilidade sulina, como veremos adiante.

A “estranha canonização” pode ser entendida como parte de um lento processo de autorrepresentação que responde à média duração da “pedagogia etnocida” desenvolvida por autoridades e colonos portugueses no Rio Grande em formação. As fontes da segunda metade do XVIII e início do XIX apontam que música, religiosidade e língua guarani configuravam elementos de coesão dessa população, revelando um “projeto étnico alternativo enraizado na tradição jesuítico-guarani e preservado à margem da sociedade pastoril gaúcha” (Langer, 2006, p. 146). “O Lunar de Sepé” indica a permanência da poesia/musicalidade (melopecia) e da religião como marcas dessa identidade, mesmo

após a vitória da política linguística indigenista de imposição do português e da desarticulação dos novos aldeamentos guarani, a partir da década de 1780, devido às pressões dos estancieiros escravistas para acessar a mão de obra indígena. Assim como o folclore, a toponímia sentimental espontânea testemunha a sobrevivência desse projeto na memória popular. Os limites e a força dessa construção simbólica no imaginário social do Rio Grande do Sul do século XX se encontram na manutenção das posições missionárias sobre sua alteridade, seu passado e seu grande herói.

Do “primeiro caudilho” ao “Caso Sepé”: memória e historiografia tradicional

A história da identificação entre Sepé e o tipo folclórico rioplatense gaúcho quase se confunde com sua idealização no sul do Brasil. Semelhante ao ocorrido na Argentina e no Uruguai, escritores sul-rio-grandenses de duas gerações românticas selecionaram o campeiro fronteiriço como representativo da região, tentando contornar as suspeitas que pesavam sobre ele (como sujeito popular, campesino, mestiço e historicamente ligado a delitos e contravenções), o que implicava no contexto brasileiro, na maioria das vezes, em evitar a palavra “gaúcho”. Na verdade, sua adoção como adjetivo gentílico no Rio Grande do Sul se deu pela vitória do ideário do centro do país a respeito da região (Gomes, 2009). Sabe-se, inclusive, que as elites políticas locais eram taxadas negativamente como “gaúchas” em suas contendas discursivas com outras oligarquias regionais do Brasil, o que equivalia não apenas à imputação de barbárie (nos conhecidos termos de Domingo Sarmiento), mas também às acusações de separatismo e de estrangeirismo, amparadas na episódica independência de parcela da região durante a Guerra dos Farrapos (1835-1845) e das nítidas trocas culturais com os países vizinhos de língua espanhola.

Nas décadas iniciais da República, uma nova geração de letrados enfrentou o problema da formação do Rio Grande, mais uma vez idealizando o homem do campo como sujeito típico no discurso oficial. O Partido Republicano Rio-Grandense (PRR) apoiou, inclusive, a criação de clubes gauchescos no estado, aos moldes da Sociedad Criolla de Montevideo (1894), os quais chegaram a formalizar algumas tradições para encenação em festas cívicas. O regionalismo político sul-rio-grandense, então empenhado em garantir a autonomia do estado e defender o federalismo republicano, levava os intelectuais locais ao inventário e à celebração de suas peculiaridades culturais (Love, 1975; Carneiro, 2000), tratando de positivar a palavra, ao confundir antigas figuras literárias, como o “monarca das coxilhas” e o “centauro da pampa”, ao peão das estâncias, outrora gaúcho vago. Nesse contexto, sua incorporação – e de seus saberes campeiros – ao mundo do trabalho assalariado, nas fazendas de criação de gado modernizadas e na empresa do charque, também permitiu a disseminação da palavra como sinônimo de gente do campo (Meyer, 1957; Guazzelli, 2002), o que em poucos anos passou a abarcar as camadas populares das cidades sul-rio-grandenses.

Esse clima receptivo a uma identidade política regional de inspiração gauchesca, conforme a versão disseminada pelas elites e monitorada pelo governo do PRR, também deu vazão a memórias subterrâneas, como a tradição oral missionária, incluindo a representação de Sepé Tiaraju como o primeiro gaúcho. No *Vocabulário Sul-Rio-Grandense* (1935), de Luiz Carlos de Moraes, por exemplo, o termo é caracterizado pelo suposto temperamento nobre do personagem indígena, revelado em conversa com o herói português: “Sepé, castigando duramente a arrogância de Gomes Freire quando o quis menosprezar, definiu o gaúcho: altivo, destemeroso e franco” (Moraes, 1935, p. 110). Poucos anos antes, em 1926, Mansueto Bernardi, também intelectual do PRR e diretor da Seção Editora da importante Livraria do Globo, havia ministrado palestra no Museu Histórico Júlio de Castilhos (MHJC) com o título-tese “O primeiro caudilho rio-grandense”, sustentando ao mesmo tempo a brasilidade de Sepé e sua condição de matriz da cultura gaúcha no Rio Grande do Sul.

Era, com certeza, um período de redefinição da memória histórica autorizada no campo político estadual, uma vez que o republicanismo oficial também indicava o gauchismo conservador como caminho para a coesão da sociedade e para a pacificação simbólica das facções oponentes das elites locais. Fundado em 1920, o Instituto Histórico e Geográfico do Rio Grande do Sul (IHGRGS) fazia-se às vezes de instituição de Estado na regulação dos discursos públicos sobre o passado, retomando a problemática desenvolvida pelos letrados locais desde meados do século XIX: a formação da região; o tipo histórico do gaúcho e o sentido da Guerra dos Farrapos. Também resgatou uma linha de argumentação do republicanismo a respeito desses temas: o discurso lusitanista, que reforçava a filiação da região à frente de colonização portuguesa, contornando as suspeitas de hispanismo, apesar dos gauchismos locais. Ao longo dos anos 1920 e 1930, o lusitanismo também serviria para a criação do mito do gaúcho heroico rio-grandense (Leite, 1978), embranquecido discursivamente como descendente de imigrantes açorianos e luso-brasileiros, e para a celebração da história da elite de estancieiros-militares que conquistou o território da coroa espanhola. Todos os atributos historicamente vistos como negativos do gaúcho, aliás, foram deslocados para a legenda do *gaucho malo*, um tipo que seria exclusivo do universo castelhano.

A partir do final dos anos 1940, pode-se identificar um recrudescimento do processo de autonomização relativa do campo intelectual no Rio Grande do Sul, com a ampliação do aparato de cultura e educação, o que incluiu a criação de novas faculdades e universidades, o crescimento do mercado editorial e a consolidação das instituições públicas e privadas de saber, como o IHGRGS e o MHJC. Apesar disso, a velha problemática obrigatória do campo político retornou ao debate histórico mais específico, como que respondendo também às novas demandas de público por narrativas sertanistas/regionalistas no Brasil pós-Estado Novo. Houve, assim, disputas pela definição dos critérios do regionalismo gaúcho (Coradini, 2003), em que as posições ideológicas correspondiam a posições objetivas no campo, como cargos e prebendas em bases político-institucionais muitas vezes concorrentes. Como essa configuração afetou o mito de Sepé e a memória missioneira?

Em 1955, o Major João Carlos Nobre da Veiga sugeriu ao governador Ildo Meneghetti a construção de um monumento para celebrar a figura de Sepé Tiaraju, tendo em vista o bicentenário de seu falecimento, que ocorreria no ano seguinte. O IHGRGS foi então acionado para avaliar a iniciativa. A instituição apresentava tendência de patrulhamento, já que se colocava há mais tempo na luta pela definição da agenda intelectual regional, constituindo embargos a “ideias que não eram endossadas pelos agentes dominantes do campo historiográfico local” (Martins, 2015, p. 81). Sua Comissão de História, liderada por Moysés Vellinho, deu parecer negativo à proposta de Veiga, o que gerou, durante vários meses, discussões acaloradas nas páginas da imprensa, principalmente após a intervenção dos historiadores-folcloristas do MHJC, no que ficou conhecido como o “caso Sepé”.

Tudo indica que a higienização ideológica do gaúcho rio-grandense, no campo político e intelectual, ocorrida nas décadas anteriores, impedia, agora, a associação explícita entre a experiência indígena-missioneira e as narrativas de fundação do estado no discurso oficial/oficioso. Segundo o parecer do IHGRGS: “Quando lemos que Sepé foi ‘o primeiro caudilho rio-grandense’ a nós mesmos perguntamos que noção ele poderia ter do Rio Grande do Sul...” (Lima, Rosa, Vellinho, 1980, p. 141). Assim, a nacionalização e o branqueamento do mito do gaúcho não comportariam a inclusão dos Sete Povos indígenas, outrora comandados pelo inimigo espanhol, na memória histórica dominante do Rio Grande brasileiro. A refutação da homenagem passava sintomaticamente por um dos elementos da memória missioneira, o português como sua alteridade: “não só é inaceitável o ‘brasileirismo’ de Sepé, como ainda não é admissível encará-lo como uma expressão de sentimento, das tendências, dos interesses, da alma coletiva, enfim, do povo gaúcho, que se estava formando ao signo da colonização portuguesa” (Lima, Rosa, Vellinho, 1980, p. 142).

De outro lado, frente ao histórico de canonização popular de Sepé e à tese da origem missioneira do gaúcho, a negação do IHGRGS causava mal-estar em parcela da intelectualidade. Uma das respostas mais contundentes foi a do padre jesuíta Luís Gonzaga Jaeger, membro veterano do IHGRGS. Em reportagem do *Jornal do Dia*, ficamos sabendo que o historiador manifestou ponto de vista contrário à conclusão do parecer em plenária da entidade, mas foi voto vencido. Seguiu a esse relato um texto argumentativo de Jaeger, baseado em três teses principais: a) a resistência indígena à mudança de território significaria apego à terra; b) a ação armada não teria se dado contra Portugal e a favor de Espanha, mas em oposição ao acordo e às tropas unidas das coroas ibéricas e c) a memória popular de Sepé indicaria continuidade étnica e cultural entre os Sete Povos e o Rio Grande do Sul. As duas últimas se apoiam nitidamente nas posições missioneiras presentes em “O Lunar de Sepé”.

O ponto de discórdia principal parecia mesmo a questão nacional. Se o telurismo indígena já seria prova da gauchidade e do patriotismo de Sepé e dos guaranis reduzidos, numa identificação direta entre território e região, Jaeger também deixava escapar uma visão não nacionalista da figura já consolidada como típica do Rio Grande: “O gaúcho, como tal, não tem nacionalidade determinada. Encontramo-lo nas coxilhas rio-grandenses, no gaúcho uruguaio, argentino e paraguaio” (Jaeger, 1955). Como vimos, a memória histórica republicana tentou superar esse problema com a criação da ideia de gaúcho rio-grandense, nos anos 1920, o que foi recuperado por Moysés Vellinho em sua reação às críticas do parecer do IHGRGS. Passado um mês do início da contenda, ele reforçou a posição. A luta de Sepé seria contrária ao projeto de expansão luso-brasileiro na América meridional: “a verdade é que o bravo chefe missioneiro se bateu e morreu por uma causa que não era a nossa, que era, pelo contrário, abertamente oposta à causa que teve como efeito histórico a integração do Brasil meridional em suas divisas atuais” (Vellinho, 1955).

É certo que uma interpretação anacrônica de nação alimentava o parecer do IHGRGS, que reproduzia o nacionalismo rio-grandense dos anos 1920, uma compensação necessária ao regionalismo gaúcho (e sua afirmação da peculiaridade) para contornar as suspeitas históricas de separatismo e de estrangeirismo. Mas também era anacrônica a justificativa da oposição, que projetava a ideia de Rio Grande do Sul sobre o território ocupado pelo Estado sulino antes de seu surgimento (mais ou menos como faziam as histórias nacionais europeias com povos que viviam nos limites físicos das nações contemporâneas). Era assim que Mansueto Bernardi, criador da tese de Sepé como “primeiro caudilho gaúcho”, responderia a Vellinho: “(...) Sepé Tiaraju é muito mais gaúcho, e por conseguinte, muito mais brasileiro – não no sentido moderno e político do vocábulo, mas no sentido autóctone e racial – do que os próprios membros da Comissão de História (...)” (Bernardi, 1956).

Ou seja, se encontravam em discussão os critérios (políticos e étnico-culturais) de definição da nação e da região que indicavam o conflito na narrativa da formação do Rio Grande do Sul entre uma visão mais restrita de história nacional-estatal, centrada na ação colonial, e outra mais ampla de história nacional-popular, aberta a expressões não oficiais e tendências sociais marginalizadas.

Memórias *folk* no campo cultural: Sepé e o gauchismo domesticado

A relação entre o discurso lusitanista como esteio do regionalismo nacionalista sul-rio-grandense e a historiografia tradicional dominante no IHGRGS levou Ieda Gutfreind (1992) a identificar duas correntes de historiadores no período. De forma muito resumida, a primeira seria justamente a dita *lusitana*, que trataria da história da elite e negaria as relações culturais do Rio Grande com os países vizinhos; a segunda, dita *platina*, também seria nacionalista, mas com maior propensão a assumir as trocas com Argentina e Uruguai, além do ângulo popular da narração histórica. A pesquisa de

Luiz Henrique Torres (1997) identificou, ainda, a existência de uma “tendência historiográfica jesuítica-missioneira” específica no Estado, fundamentada nas ideias de telurismo indígena e das missões como origem da sociedade regional, com enfoque na ação dos padres jesuítas. Tradição intelectual que não pode ser reduzida à matriz platina, apesar da “marginalização da temática missioneira e sua repressão sistemática por parte de alguns autores ligados à tendência luso-brasileira” (Torres, 1997, p. 81). Leticia Nedel (2005) deslocou a discussão ao mostrar que *lusitanismo x platinismo* era apenas um dos binômios mobilizados nos esquemas mentais da intelectualidade local, em que também compariavam oposições como *modernismo x passadismo*, *popular x elite*. A partir daí, pensou não em duas matrizes historiográficas, mas em dois registros de memória pública em disputa: um militar, com enfoque nas “marchas e contramarchas de Portugal e Espanha sobre o Rio Grande de São Pedro”; e outro *folk*, “associado ao mundo rural, à condição de rebaixamento social e à intimidade com o meio físico” (Nedel, 2004, p. 358).

À luz do “caso Sepé” e da circulação da memória missioneira popular no campo intelectual, proponho ampliar essa classificação. Acredito, pelo confronto com as fontes, que havia nos anos 1950 (pelo menos) dois registros *folk*, manipulados pragmaticamente por diferentes grupos, correntes e perspectivas sobre nação e região, inclusive para além da esfera historiográfica. O primeiro, do popular tolerado, que poderíamos chamar de “gauchesco domesticado ou conservador”, é tributário da etapa republicana positivista de invenção de tradições gaúchas; ressalta a branquitude da população regional e nega a diversidade étnico-racial; nobilita o gaúcho pela confusão com os “heróis” da elite militar-estancieira, manipulando o ideário e a memória farroupilha e constrói o gaúcho castelhano como antípoda e inimigo a ser combatido. O segundo, do popular clandestino, que poderíamos chamar de “gaúcho rebelde”, dá vazão a autorrepresentações dos grupos dominados; exalta a origem indígena do gaúcho e a mestiçagem; incorpora tradições de matriz afro-brasileira; celebra heróis populares, como Sepé Tiaraju, e o lendário de transmissão oral e considera o gaúcho como tipo transnacional ou sem nacionalidade definida, compartilhando atributos e símbolos com culturas gaúchas/gauchescas rio-platenses. Também considero que os dois registros *folk* se encontram mais em oposição um ao outro do que o gauchesco domesticado e o registro militar/elitista. Na verdade, acredito que foi no combate ao registro *folk* clandestino/rebelde, oriundo da memória popular oral, que a intelectualidade conservadora gestou seu par complementar.

Isso explica a divisão do nascente movimento tradicionalista gaúcho no “caso Sepé”. Surgido em 1947 a partir das ações comemorativas de estudantes do Colégio Júlio de Castilhos, de Porto Alegre, durante o traslado dos restos mortais do general farroupilha Davi Canabarro, essa perspectiva cívica teatralizada de gauchismo ganharia proporção estadual a partir da fundação do 35 Centro de Tradições Gaúchas (CTG), no ano seguinte. O modelo cetegista, que se reivindicava folclórico apesar da oposição de folcloristas do Museu Júlio de Castilhos e da Comissão Estadual de Folclore (Nedel, 2005), replicado em novas agremiações de diversas cidades de porte médio do interior do Rio Grande, representou a etapa derradeira de formalização de tradições gauchescas para a região. Sua visão de história observava a memória construída oficialmente desde o início da República, incluindo a celebração do panteão de heróis da elite militar-estancieira, como Gomes Freire e o farroupilha Bento Gonçalves. Mas houve em sua ritualística, devido a suas ambições folcloristas, a precedência do registro *folk* domesticado sobre o registro militar, o que revelava disputas internas entre posições mais populares e mais elitistas, apesar da vitória das abordagens conservadoras de tradição cultural (Zalla, 2018). Disputas que transparecem no “caso Sepé” e demonstram a fissura entre as memórias *folk* rebelde e domesticada.

Em dezembro de 1955, segundo o *Jornal do Dia*, o 35 CTG enviou ao governador um ofício desaprovando o parecer do IHGRGS. Seu texto afirmava em Sepé Tiaraju “a primeira galhardia e a primeira altivez do gaúcho rio-grandense” e assumia uma visão “pangauchista” e telúrica de nação:

“Nem Espanha, nem Portugal, Sr. Governador, agiam e lutavam dentro destas terras continentais para formar aqui a pátria livre dos gaúchos, que nos pertencesse e nos fosse dado governar” (A Epopeia, 1955). Mas, no mês seguinte, a entidade voltaria atrás em sua posição, com novo documento, agora assinado por seu “patrão” (presidente) Cyro Dutra Ferreira e pelo secretário Plínio de Moura. Nele, o 35 criava uma solução alternativa e ainda mais reacionária: solicitava a construção de um monumento à elite estancieira-militar que conquistou as Missões em 1801. Em sua justificativa, a entidade considerava tanto os espanhóis quanto os guaranis reduzidos como inimigos do brasileiro sul-rio-grandense: “Castelhanos e índios missioneiros invadiam o território de dominação portuguesa, o antigo continente do Rio Grande, saqueando as fazendas, incendiando casas, desacatando famílias” (Ferreira, Moura, 1956). Pouco tempo depois, outro CTG reagiria. Denominado de “Índio Sepé” e fundado no município de São Sepé, essa entidade tradicionalista não apenas defendia o personagem por ela já homenageado, como reivindicava para a localidade o monumento ao líder guarani (Pedroso, Barreto, 1956).

A existência dos dois registros *folk* de memória pública também explica a incorporação parcial da experiência missioneira como matriz da sociedade gaúcha em narrativas de viés oficial dos anos 1950, como no citado mural de Aldo Locatelli no palácio do governo estadual. Caso, como dito inicialmente, em que se percebe uma tentativa de assimilação de símbolos da perspectiva popular clandestina, na imagem de Sepé Tiaraju, às narrativas higienizadas já consolidadas. No entanto, o gauchesco domesticado poderia barrar a emergência desse tipo de construção simbólica, calcada em memórias marginais ou subalternas, no campo da produção cultural. A estatuária parece o grande *locus* da discórdia, já que representa uma confluência material entre arte e memória/patrimônio, entre criação e tradição. Foi o que aconteceu com a rejeição do projeto do escultor modernista Vasco Prado, que representaria o gaúcho rio-grandense como índio missioneiro, em 1954, na exposição do quarto centenário da cidade de São Paulo. Na ocasião, foi realizado um concurso público, que acabou selecionando a proposta do artista plástico pelotense Antonio Caringi, executada em gesso para o evento e reproduzida em bronze, quatro anos depois, em uma das vias de acesso da cidade: a Estátua do Lçador ou o Monumento ao Lçador, hoje um dos grandes símbolos do estado do Rio Grande do Sul. A peça teve como inspiração o gaúcho cetegista, então criado há pouco, em adequação ao popular domesticado da memória oficial: em situação de trabalho na moderna fazenda de criação de gado, com vestes de uso mais recente no campo, como as bombachas, que vinham sendo ostensivamente exibidas desde o primeiro gauchismo cívico republicano positivista para marcar uma diferença imagética em relação ao *gaucho* platino, cujas figurações mais comuns apelavam ao histórico chiripá. Aliás, mesma opção vestuária do indígena rejeitado de Vasco Prado, que também portava uma lança na mão, evocando caráter guerreiro, possivelmente lido como rebelde. Nos termos da comissão julgadora, o projeto de Prado representava “a formação do gaúcho” e “deveria ser eliminado, porquanto o que se procura é a sintetização do gaúcho da atualidade” (O Boleador, 1954, p. 8). De certa maneira, esse é o espaço reservado para a representação indígena e missioneira na narrativa oficial desde então, a *formação*, quer dizer, um passado original que já não teria muito sentido no presente. Uma concessão dada pela patrulha intelectual, mas que fugiria de seu controle, especialmente nas demandas de história de movimentos sociais, nas décadas seguintes.

“Esta terra tem dono”: memórias de Sepé nas lutas sociais

Até então, tudo indica que as memórias subterrâneas da resistência missioneira e o mito de São Sepé alimentaram o registro *folk* rebelde no campo intelectual. Mas também é possível pensar que sua apropriação por parte de letrados mais ou menos próximos de causas populares, além de alguns conservadores nacionalistas, difundiram na região novas representações sobre a luta guarani pela terra – e, por extensão, de grupos rurais marginalizados. Foi o que aconteceu com a defesa da canonização

de Tiaraju por padres ligados à Teologia da Libertação, a partir dos anos 1970, e os usos do mito na luta pela Reforma Agrária. O irmão Antonio Secchin, considerado responsável pela criação de uma “mística de São Sepé” (Brum, 2006), tem rearticulado, nas últimas décadas, tradição oral e produção letrada, no âmbito das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) e da Comissão Pastoral da Terra (CPT), da Igreja Católica, em seu apoio ao Movimento de Trabalhadores Sem-Terra (MST).

Em 1977, Secchin retornou de uma viagem ao Vaticano, quando entrou em contato com a corrente católica libertária e sua opção pelos oprimidos. Já naquele ano, produziu um panfleto intitulado “São Sepé Tiaraju rogai por nós”, em que compilou antigos textos, como “O Lunar de Sepé”, de Simões Lopes Neto, e documentos a respeito do Tratado de Madri, além de produções artísticas mais recentes, como uma canção regionalista composta por Luiz Carlos Barbosa Lessa, um dos fundadores do movimento tradicionalista gaúcho no estado. Também acrescentou explicações sobre a Teoria da Libertação e lamentou a demora na canonização oficial do personagem pela igreja Católica, retomando a avaliação de Lopes Neto de 1910: “Em todo o caso para o povo guarani e para o povo simples do Rio Grande do Sul, as coisas já estão desenvolvidas há muito tempo: São Sepé é santo, ele é um protetor” (Secchin *apud* Brum, 2006, p. 240). Pouco depois, organizou as comemorações dos 300 anos de fundação da primeira Missão Jesuítica e, aproveitando a declaração de 1978 como “ano dos mártires indígenas” pelas CEBs e pelo Conselho Indigenista Missionário (CIMI), abriu uma agenda pública de homenagem a Sepé. Em 1979, promoveu uma cerimônia em sua honra, denominada “Missa da Terra Sem Males”, em referência ao conhecido mito guarani, no local de sua morte, Caiboaté, na periferia do município de São Gabriel. A celebração virou a Romaria da Terra, que se repete anualmente até hoje, na terça-feira de Carnaval, chegando a reunir 30 mil fiéis por edição, segundo os organizadores.

É importante destacar que essa reconstrução de Sepé nas lutas pela terra no campo iniciou-se com a chamada questão indígena, quando setores progressistas da Igreja pretendiam discutir a cidadania e os direitos dos povos nativos. No entanto, os usos do mito de Sepé, nesse âmbito, parecem ter sido direcionados para os movimentos camponeses assim que se desenvolveu, no Rio Grande do Sul, a demanda dos trabalhadores sem-terra. Em 1981, o MST formou o acampamento Encruzilhada Natalino, entre os municípios de Passo Fundo e Sarandi, com cerca de 600 famílias. Um dos maiores até então. No ano seguinte, a Romaria da Terra foi realizada no local. Ainda assim, esse deslocamento da mítica de Tiaraju, que acompanhou as preocupações da CPT no estado, não impediu a construção de uma memória da luta no campo como denominador comum das pautas indígenas e camponesas. Analisando discursos dos anos 1980 e 1990, vinculados ao contexto da Romaria da Terra, Valéria Aydos verificou a invenção de uma tradição missioneira das “classes” populares, independente das identidades étnicas e dos grupos políticos específicos: “Essas narrativas demonstram como os atores da romaria estão se apropriando do mito de Sepé Tiaraju. Nelas, a Guerra Guaranítica representa o mito de origem das lutas no campo no Rio Grande do Sul, e Sepé torna-se o herói de uma classe social, a classe dos ‘oprimidos do campo’” (Aydos, 2004, p. 52).

Em razão dessa nova circulação religiosa e política do mito de São Sepé, em poucos anos a figura passou também a aparecer no discurso público do MST. Mas foi em 2003, em confronto direto com os ruralistas de São Gabriel, que sua memória foi acionada mais diretamente para justificar os projetos de Reforma Agrária na região. Naquele ano, um decreto do presidente Lula desapropriou uma propriedade com cerca de 12 mil hectares para assentar as famílias de 45 trabalhadores rurais que nela já residiam e mais 513 famílias sem-terra. O proprietário conseguiu uma liminar no Supremo Tribunal Federal suspendendo a desapropriação, mas houve a partir daí uma disputa simbólica com ameaças, por parte dos ruralistas, de repressão e violência física. Contraditoriamente, mas demonstrando a força do mito na área próxima aos Sete Povos, a elite política conservadora local e os fazendeiros também tentaram mobilizá-lo, denominando seu movimento com uma frase historicamente atribuída

a Tiaraju em batalha: “Esta terra tem dono”. Temendo novas desapropriações, reivindicaram com o lema a manutenção da posse das terras e convocaram a população do município, em um panfleto em tom fascista, a assassinar os membros do MST: “Estes ratos precisam ser exterminados. (...) É preciso correr sangue para mostrarmos nossa bravura. Se queres a paz, prepara a guerra, só assim daremos exemplo ao mundo que em São Gabriel não há lugar para desocupados” (*apud* Brum, 2006, p. 241).

O próprio mito de São Sepé, conforme sua dupla construção e circulação – na memória oral popular e no mundo letrado mais progressista –, no entanto, impunha limites a seu uso pelo discurso ruralista, que não passou da associação rápida à ideia de posse legítima. Não houve, até onde consegui mapear, uma correlação mais estreita entre latifundiários e missioneiros, nem entre governo federal e os antigos impérios europeus, o que poderia ser um desenvolvimento da ideia de desapropriação injusta nos dois episódios. A história dos retornos de Sepé é uma história de rebeldia. Os latifundiários se apresentavam como representantes da “ordem”. A causa dos missioneiros era guarani. A luta pela terra no Brasil é uma luta de povos tradicionais, indígenas e camponeses. Os ruralistas adiaram em alguns anos os assentamentos em São Gabriel, mas perderam de primeira hora a batalha simbólica. Já em 2003, em oposição ao movimento dos proprietários, os trabalhadores sem-terra promoveram a “Marcha Sepé Tiaraju”, que deslocou cerca de 800 pessoas de outros acampamentos para a região. Novas pressões, ocupações e confrontos levaram ao início da Reforma Agrária em São Gabriel no ano de 2008.

De certa forma, a memória de Sepé e das Missões Jesuíticas constituiu um capital simbólico disputado pelos novos movimentos sociais. Apesar das tentativas de controle e de exclusão da narrativa missioneira no campo intelectual, as ruínas de São Miguel foram tombadas como Patrimônio Cultural já em 1938, apenas um ano depois da criação do Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (SPHAN). Em 1983, foram declaradas Patrimônio da Humanidade pela Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO). Cinco anos antes, o governo estadual havia criado o espetáculo *Som e luz*, que conta a história dos Sete Povos diariamente, no Sítio Arqueológico de São Miguel, com as vozes de artistas consagrados, como Fernanda Montenegro (Terra) e Lima Duarte (Sepé Tiaraju). Essa patrimonialização oficial não impediu que os restos materiais das Missões fizessem parte da territorialidade de grupos indígenas que vivem na região, como os Mbya-Guarani, e que costumam comercializar sua produção de artesanato aos turistas no Parque Histórico Nacional das Missões. Na verdade, a convivência das duas perspectivas no mesmo espaço ressalta a higienização conservadora da narrativa oficial e indica a batalha pelo espólio do mito: “Assim, a figura do índio enquanto identidade concorrente apenas é aceita e integrada como simulacro, para elaboração da imagem do gaúcho, nos valores de bravura e valentia, sendo negada em relação aos Mbya-Guarani que lá estão” (Brum, Jesus, 2015, p. 211).

Parece sintomático que a permanência Mbya no Sítio tenha gerado incômodo nos anos 2000. Segundo Carlos Eduardo de Moraes (2010), que tem produzido estudos etnográficos com a comunidade de *Tekoa Koenju*, localizada a 30 quilômetros de São Miguel, parte da equipe técnica do parque tendia a reproduzir uma visão historiográfica conservadora, que não enxergava continuidade étnica entre os Mbya-Guarani e os Guarani missioneiros. Foi a organização dos grupos indígenas que garantiu não apenas a permissão para o comércio de artesanato, mas também a construção de uma casa de passagem, no interior do Sítio, para os Mbya que ali trabalham.

Na contramão da história excludente da política patrimonial, fundamentada numa visão romântica do passado guarani na região, uma equipe coordenada pelo antropólogo e professor José Otávio Catafesto (UFRGS) desenvolveu, entre 2005 e 2009, no âmbito do Inventário Nacional de Referências Culturais (INRC), do Instituto de Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), o mapeamento de práticas simbólicas Mbyá, em parceria com os próprios indígenas. O resultado apontou para o papel das ruínas na constituição identitária dos guaranis atuais, que designam São Miguel como

Tava Miri, casa de pedra sagrada, e entendem Sepé Tiaraju tanto como seu antepassado quanto como uma liderança espiritual, que se comunica através dos sonhos e orienta suas ações políticas. O processo do INRC levou à declaração, em 2014, do Sítio Arqueológico de São Miguel Arcanjo como lugar de referência Mbyá-Guarani pelo IPHAN, um marco na luta indígena por reconhecimento e visibilidade na região, que reverbera na legitimação da perspectiva originária sobre o passado missionário e de seus usos nas demandas pela demarcação de terras.

Considerações finais

Se a figura de Sepé Tiaraju segue ligada à memória e à resistência popular, não se pode dizer o mesmo do mito do gaúcho no Rio Grande do Sul. O registro *folk* da gauchesca domesticada construiu também representações difíceis de se contornar. Nesse campo, a relação entre o imaginário e o poder constituído é uma constante desde, pelo menos, os esforços de criação da mitologia republicana no Sul do Brasil. Isso explica o gaúcho branco de olhos azuis da Beija-Flor, em 2005, e o silenciamento dos grupos não brancos na pintura de Aldo Locatelli, de 1953, por exemplo. A convivência de Sepé com o gaúcho ideológico é, portanto, o limite de sua representação no campo intelectual. Pode-se, inclusive, inferir que o registro *folk* domesticado de memória no Rio Grande do Sul também foi uma resposta à lembrança da resistência missionária-guarani. É verdade que o registro *folk* rebelde pode representar uma “memória enquadrada”, para usar outro termo de Michael Pollak. Ele circula na cena pública segundo os marcos elaborados pela intelectualidade (ainda que em sua parcela dissidente e/ou progressista), como testemunha a homenagem aos Sete Povos oferecida pelo carnaval carioca, considerando que a produção letrada foi a principal fonte para o samba-enredo. De outro lado, se o mito de Sepé pressionou a historiografia tradicional e as representações oficiais do passado gaúcho no Rio Grande do Sul, parece claro que fora do campo intelectual seu potencial contestatório é ainda maior (o que reverbera na recepção da narrativa carnavalesca). Não é apenas seu uso por grupos populares, como o MST e o movimento indígena, em lutas por direitos sociais e reconhecimento, que atesta o fenômeno, mas também a inviabilidade de sua domesticação pelas elites latifundiárias nos conflitos agrários mais recentes. O retorno contemporâneo de Sepé Tiaraju – interessante destacar que a apresentação da Beija-Flor aconteceu apenas dois anos após o início do confronto de São Gabriel – também demonstra que o veto da história oficial ao personagem como matriz da identidade gaúcha não vingou, o que nos lembra que a vitória do gaúcho ideológico (e de uma identidade política gaúcha conservadora para a região), apesar de sua persistência, também pode ser provisória.

Referências

“A EPOPEIA de Sepé foi a primeira manifestação de uma legítima consciência Pátria no Rio Grande”. *Jornal do Dia*. Porto Alegre, 21/12/1955.

“O BOLEADOR, gaúcho na interpretação do escultor Antonio Carangi, será o ornamento do pavilhão do R. G. S. em São Paulo”. *Diário de Notícias*. Porto Alegre, 04/06/1954, p. 8.

“RIGOTTO e dona Claudia desfilam com a Beija-Flor na homenagem ao RS. *Portal do Estado do Rio Grande do Sul*. Notícias. Porto Alegre, 08/02/2005. Disponível em: <https://estado.rs.gov.br/rigotto-e-dona-claudia-desfilam-com-a-beija-flor-na-homenagem-ao-rs> Acesso em: 02/03/2022.

AYDOS, Valéria. A invenção do mito de Sepé Tiaraju na Romaria da Terra. *Debates do NER*, ano 5, n. 5, jun. 2004, p. 31-56.

BERNARDI, Mansueto. Pá de cal sobre o assunto Sepé. *Correio do Povo*. Porto Alegre, 27/09/1956.

BRUM, Ceres Karan. *“Esta terra tem dono”*. Representações do passado missioneiro no Rio Grande do Sul. Santa Maria: Editora UFSM, 2006.

BRUM, Ceres Karan. *Sepé Tiaraju missioneiro: um mito gaúcho*. Santa Maria: Pallotti, 2006b.

BRUM, Ceres Karan, JESUS, Suzana Cavalheiro de. Mito, diversidade cultural e educação: notas sobre a invisibilidade guarani no Rio Grande do Sul e algumas estratégias nativas de superação. *Horizontes Antropológicos*, ano 21, n. 44, jul./dez. 2015, p. 201-227.

CARNEIRO, Newton Luis Garcia. *A identidade inacabada: O regionalismo político no Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: EdPUCRS, 2000.

CHEUICHE, Alcy. Sepé Tiaraju. In: SEPÉ Tiaraju, 250 anos depois. São Paulo: Expressão Popular, 2005. p. 9-11.

CORADINI, Odaci Luiz. As missões da “cultura” e da “política”: confrontos e reconversões de elites culturais e políticas no Rio Grande do Sul (1920-1960). *Estudos históricos*, Rio de Janeiro, n. 32, p. 125-144, 2003.

FERREIRA, Cyro Dutra, MOURA, Plínio. A Conquista das Missões. *Correio do Povo*. Porto Alegre, 14/01/1956.

FERREIRA, Marieta de Moraes. Demandas sociais e história do tempo presente. In: VARELLA, MOLLO, PEREIRA, DA MATA. (Org.). *Tempo presente & usos do passado*. 1ª ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2012. v. 1. p. 101-124.

GAMA, Basílio da. *O Uruguay*. Lisboa: Régia Officina Typografica, 1769.

GOMES, Carla Renata Antunes de Souza. *De Rio-Grandense a Gaúcho: o triunfo do avesso*. Um processo de representação regional na literatura do século XIX (1847-1877). Porto Alegre: Editoras Associadas, 2009.

GUZZELLI, César Augusto Barcellos. Matrero, Guerreiro e Peão Campeiro: aspectos da construção literária do gaúcho. In: MARTINS, Maria Helena (org.). *Fronteiras Culturais: Brasil – Uruguai – Argentina*. São Paulo: Ateliê Editorial, 2002, p. 107-125.

GUTFREIND, Ieda. *A historiografia Rio-grandense*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 1992.

JAEGER, Luís Gonzaga. Em defesa do intrépido gaúcho, o Capitão José Tiaraju, o lendário São Sepé. *Jornal do Dia*. Porto Alegre, 08/12/1955.

LANGER, Protasio Lauro. Projetos civilizatórios e sobrevivência étnica: os guarani-missioneiros. In: CAMARGO, Fernando, GUTFREIND, Ieda, REICHEL, Eloisa (org.). *Colônia. História Geral do Rio Grande do Sul*, V. 1. Passo Fundo: Méritos, 2006. p. 135-149.

LEITE, Ligia Chiappini Moraes. *Regionalismo e Modernismo: O caso gaúcho*. São Paulo: Ática, 1978.

LIMA, Afonso Guerreiro, ROSA, Othelo, VELLINHO, Moysés. Parecer da Comissão de História do Instituto Histórico e Geográfico do Rio Grande do Sul Contra Sepé Tiaraju. In: BERNARDI, Mansueto. *O primeiro Caudilho Rio-Grandense: fisionomia do herói missioneiro Sepé Tiaraju*. Porto Alegre: EST/Sulina, 1980. p. 139-142.

LOPES NETO, João Simões. *Lendas do Sul*. Porto Alegre: Globo, 1966.

LOVE, Joseph. *O regionalismo gaúcho e as origens da Revolução de 1930*. São Paulo: Perspectiva, 1975.

MARTINS, Jefferson Telles. *O Instituto Histórico e Geográfico do Rio Grande do Sul e o espaço social dos intelectuais*: trajetória institucional e estudo das redes de solidariedade (e conflitos) entre intelectuais. Tese (doutorado em História). Porto Alegre, PUCRS: 2015, 279 p.

MEYER, Augusto. *Gaúcho: história de uma palavra*. Porto Alegre: Instituto Estadual do Livro, 1957.

MORAES, Carlos Eduardo Neves de. *A refiguração da Tava Miri São Miguel na memória coletiva dos Mbya-Guarani nas Missões/RS, Brasil*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Porto Alegre, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2010, 196 p.

MORAES, Luiz Carlos de. *Vocabulário Sul-Rio-Grandense*. Porto Alegre: Globo, 1935.

NEDEL, Letícia Borges. Regionalismo, historiografia e memória: Sepé Tiaraju em dois tempos. *Anos 90*. Porto Alegre, v. 11, n. 19/20, jan./dez. 2004, p. 347-389.

NEDEL, Letícia Borges. *Um Passado Novo para uma História em Crise: Regionalismo e Folcloristas no Rio Grande do Sul*. Tese (Doutorado em História). Brasília, UnB: 2005, 560 p.

PEDROSO, Frutuoso Pires, BARRETO, José Pires. O monumento a Sepé Tiaraju é uma velha dívida do Rio Grande para com seu primeiro caudilho. *Jornal do Dia*. Porto Alegre, 05/02/1956.

POLLAK, Michael. Memória, Esquecimento, Silêncio. *Estudos Históricos*. Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, 1989, p. 3-15.

PRITSCH, Eliana Inge. *As vidas de Sepé*. Tese (Doutorado em Letras). Porto Alegre: Programa de Pós-Graduação em Letras, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2004.

SANTOS, Júlio Ricardo Quevedo dos. O mito fundador das missões jesuíticas do Paraguai. In: PESAVENTO, Sandra Jatahy (org.) *Sepé Tiaraju: muito além da lenda*. Porto Alegre: Comunicação Impressa, 2006, p. 9-30.

TORRES, Luiz Henrique. *Historiografia sul-riograndense: o lugar das Missões Jesuítico-guaranis na formação histórica do Rio Grande do Sul (1819-1975)*. Tese (Doutorado em História). Porto Alegre: PUCRS, 1997.

ZALLA, Jocelito. *O centauro e a pena: Barbosa Lessa e a invenção das tradições gaúchas*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2018.

Submetido em: 31/01/2023

Aceito em: 20/10/2023