

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL  
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

**O CENTAURO E A PENA:  
LUIZ CARLOS BARBOSA LESSA (1929-2002) E A INVENÇÃO DAS TRADIÇÕES  
GAÚCHAS**

**JOCELITO ZALLA**

Dissertação apresentada como requisito parcial  
para a obtenção do título de Mestre pelo  
Programa de Pós-Graduação em História da  
Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

Orientador

Prof. Dr. Benito Bisso Schmidt

Banca examinadora

Profa. Dra. Ana Lúcia Liberato Tettamanzy  
Profa. Dra. Letícia Borges Nedel  
Profa. Dra. Susana Bleil de Souza

“E, para que as coisas vivessem, criou Nhandervuçu o Kayuá, o dom da palavra; pois uma coisa só existe quando há um nome para chamá-la”.

Barbosa Lessa, em *Rodeio dos Ventos*.

Aos meus pais, Batory e Nilva Zalla,  
alicerces em todos os momentos.

## Agradecimentos

Esta é, para mim, a parte mais difícil da dissertação. Não gostaria aqui de parecer injusto com todos aqueles que, de alguma forma, participaram ou acompanharam, mesmo à distância, o percurso dessa pesquisa. Mas, na impossibilidade de citar, nesse espaço, uma lista muito mais extensa do que a exposta, apontarei, também, para algumas “categorias” ou círculos de convívio e amizade, os quais, com certeza, estarão muito bem representados pelos nomes mencionados.

Antes disso, quero agradecer às instituições que tornaram possível esta investigação. Primeiramente, à Universidade Federal do Rio Grande do Sul, que me abriga desde 2003, e que se resigna a fazer com que a tríade “pública, gratuita e de qualidade” não se torne apenas um jargão, mas continue realidade. Agradeço, também, ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), cuja bolsa permitiu a dedicação necessária para o desenvolvimento deste trabalho. Ambas as instituições também auxiliaram financeiramente minhas participações em eventos realizados fora do estado, as quais possibilitaram colocar em debate os avanços parciais de pesquisa e colaboraram para a configuração do texto final, que ora apresento. Aproveito a deixa para agradecer aos colegas que, nesses espaços, se dispuseram a discutir meu trabalho e contribuíram para seu amadurecimento.

Quero agradecer, ainda, aos funcionários dos Programas de Pós-Graduação em História e em Letras, que sempre me foram atenciosos e solícitos na resolução das questões burocráticas costumeiras. Da mesma forma, agradeço aos funcionários dos arquivos e das bibliotecas nas quais pesquisei; em especial à Zuleica, que, muito prestativa, abriu as portas do Acervo Barbosa Lessa pelas manhãs, para que eu pudesse aproveitar melhor a passagem por Camaquã, após o decreto que estabeleceu o turno único, pela tarde, de atendimento ao público em suas repartições municipais.

Em relação ao curso, não poderia deixar de mencionar a profa. Céli Pinto, por me lembrar que posição política e rigor científico não precisam ser elementos excludentes e, ao mesmo tempo, que a primeira não pode configurar preconceito com o objeto de estudo; a profa. Regina Weber, pela possibilidade oferecida de discutir, em sua cadeira, o conceito de “representação”, mas também pelo exemplo de densidade teórica conciliada com humildade

acadêmica, postura que quero ter sempre como referência; por esse mesmo motivo, os professores Luís Augusto Fischer, cuja leitura do que foi a primeira versão do Capítulo II desse trabalho ainda se mostrou essencial para seu desenvolvimento final; Ana Lúcia Liberato Tettamanzy, cujas discussões sobre o “popular”, as relações entre literatura e oralidade e entre *performance* e identidade muito auxiliaram a redação dos Capítulos III e IV, além da parceria acadêmica que se tornou amizade sincera; e Susana Bleil de Souza, cujos debates promovidos, em sua disciplina, ainda permitiram as reflexões sobre a idéia de “invenção de tradições” e a perspectiva de análise de textos historiográficos adotada ao longo dessa dissertação. À Ana e à Susana também devo gratidão pelo aceite em participar de minha banca de qualificação e pelas considerações expostas naquela ocasião, as quais ajudaram a conduzir os rumos da investigação. À professora Letícia Nedel, cujos trabalhos foram primordiais para a compreensão de meu objeto, por também aceitar, muito solícita, ler essa dissertação e compor sua banca final.

Agradeço ao professor Benito Schmidt pela orientação sempre dedicada e cuidadosa, que se iniciou no já longínquo ano de 2004. Não tenho como negar que devo muito de minha formação – no que há nela de positivo, é claro – a ele, incluindo a descoberta do gosto pelos estudos biográficos. Não posso deixar de agradecer, ainda, à leitura minuciosa e criteriosa que fez desse trabalho, a qual apontou para muitas de minhas falhas interpretativas e incongruências narrativas, auxiliando a sanar grande parte dos problemas identificados. Também agradeço à confiança depositada na pesquisa e por se deixar convencer naqueles momentos em que minhas propostas pareciam intangíveis. Se ainda existem falhas, entretanto, tenho que ressaltar que a responsabilidade por elas é somente minha.

Aos colegas do mestrado e das disciplinas cursadas, obrigado pelas trocas muito enriquecedoras. Agradeço, em especial, às “Adrianas da Literatura”, a Bayer e a Santiago, minhas instigantes interlocutoras, que se tornaram também grandes amigas. Outra conquista foi a amizade do Telles, companheiro dedicado de tantos trabalhos e a quem ainda devo as conversas “cafeinadas” sobre “tradição” e *performance*, que muito ajudaram a pensar meu objeto. Falando em trabalho e amigos, não poderia esquecer a primeira equipe editorial da Revista Aedos, com a qual comunguei um projeto inicialmente impreciso que ora se revela um bem-sucedido “filho coletivo”; aprendi muito com vocês e, como todos, espero que o fruto do trabalho tenha muitas gerações de “pais”.

Desde que cheguei a Porto Alegre, conquistei e construí uma nova família, família múltipla e desconexa, formada, por exemplo, por um e outro Barcellos, Monteiro, Bernardes, Menegat, Nunes, Ivankio e Arnoud. Amigos e companheiros que torcem, vibram, apóiam,

brigam, discutem e cuidam de mim. Obrigado pela acolhida! Agradeço, assim, ao Lucas, primeiro amigo e amigo de todas as horas; à Valeska, a nossa pequena grande atriz/professora, pela amizade conturbada (sim!); à Carla, por compartilhar as tantas dúvidas e incertezas sobre a academia e a vida; à Anelice, meu pequeno frasco cheio de suporte, atenção e carinho, e minha “*personal* patrimonialista”; à Dúnia, amiga de sempre, de perto e de longe. A todos vocês por me ouvirem despejar Barbosa Lessa pelos cotovelos e por terem a sensibilidade e a gentileza de prestar atenção e fingir, no bom sentido, que me entendem. Em especial, à Anita, pelas revisões do inglês e pela audiência sempre interessada; à “tia” Rosalinda, por ter me ouvido (de vez em quando), por acreditar ter compreendido o que eu dizia e, em consequência, por ter dado muitos, e divertidos, “pitacos”; ao Edson, pela assessoria técnica com a conversão de moedas, no Capítulo V, pela avaliação das “frases de efeito”, ao longo do texto, e por não ter entendido, por não ter quisto compreender, por não ter fingido compreender, mas, mesmo assim, ter sempre acreditado e me acompanhado.

Se a academia virou questão de fé em minha vida, não posso esquecer aquela família originária, de sangue e de coração, composta por alguns Santos, uma Rech, e meus três Zallas favoritos, que, lá de Vera Cruz, sempre apostou em mim e no meu trabalho. Sendo assim, vou quebrar o protocolo e agradecer também àqueles a quem dedico essa dissertação, meus pais. Disse em minha formatura e reafirmo dois anos depois: sem vocês, jamais conseguiria!

## Resumo

A presente pesquisa visa a construir uma biografia histórico-intelectual do folclorista, militante tradicionalista e escritor sul-rio-grandense Luiz Carlos Barbosa Lessa (1929-2002). O objetivo do trabalho é analisar sua trajetória intelectual e sua obra para acessar o processo de construção/atualização das representações sociais sobre a figura do gaúcho pampiano e a elaboração de projetos coletivos de identidade regional e de “invenção de tradições” nela baseados, desenvolvidos, principalmente, na segunda metade do século XX. Apresento, primeiramente, algumas considerações sobre o “tripé” teórico que baliza a análise: o conceito de *representação*, segundo as considerações de Pierre Bourdieu e Roger Chartier, fundamenta a forma de ler a construção social da realidade; a noção de *tradição*, a partir da avaliação da proposta de Eric Hobsbawm, ilumina o papel dos símbolos e dos ritos neste processo; o termo *projeto*, seguindo a formulação de Gilberto Velho, liga vida e obra, trajetória e teoria, política e identidade. As conclusões mostram que as respostas de Barbosa Lessa, nos anos 1950, para as críticas da geração “realista” de escritores regionalistas à literatura romântica precedente conciliam ambas as posições no desenho do novo “gaúcho a cavalo”, possibilitando, de um lado, o “resgate” do mito como base para a reivindicação do amparo social governamental ao campesino rio-grandense e, de outro, o apelo ao “popular” como foco da ritualização efetivada nos palcos dos Centros de Tradições Gaúchas (CTGs). Em sua intervenção no debate identitário local, Barbosa Lessa incorpora outros sujeitos em sua narrativa sobre a formação social do Rio Grande do Sul e dá voz àqueles grupos calados ou marginalizados, como o negro, a mulher (inventada como “prenda”, na ética e na estética tradicionalista), o índio e o imigrante. Se o gaúcho pampiano continua sendo o centro de suas atenções, ele acaba costurado e reconfigurado por elementos culturais de origem social e mesmo étnica diversa. Nos final dos anos 1970, inicia-se uma tensão, nas diretrizes da Secretaria de Cultura, Desporto e Turismo do Estado (SCDT), sob direção de nosso personagem, e, a seguir, em seus escritos, entre essa perspectiva agregadora, de inspiração folclorista, e outra tradicional e “lusitanista”, de inspiração historiográfica. Sua resolução, em favor do primeiro pólo, só se dá com a intervenção de Lessa nos debates internos do tradicionalismo e na defesa do gauchismo em geral das críticas acadêmicas, nos anos 1980. Busco, nesse sentido, atentar para as especificidades do discurso memorialista, que possibilitaram enunciações carregadas de afetividade na conciliação de tradicionalistas com os dissidentes *nativistas* e na contenda com

os intelectuais universitários. Assim, de um Rio Grande luso e brasileiro "agauchado" pelo meio, chegamos, em seu projeto, a outro Rio Grande plenamente "gaúcho" porque cindido pela diversidade e pela mudança.

**Palavras-chave:** Barbosa Lessa, “invenção de tradições”, folclore e tradicionalismo gaúcho, memória e identidade regional, biografia, história intelectual, representações sociais.

## Abstract

This work aims to construct an intellectual biography of the folclorist, *tradicionalist movement's* activist and writer Luiz Carlos Barbosa Lessa (1929-2002). It is our objective to analyze his trajectory and his written production to access the process of construction of the social representations about the Brazilian *gaúcho* and the collective projects of regional identity and “invention of traditions” in Rio Grande do Sul (Brazil) during the second half of the twentieth century. First of all, I introduce some theoretical considerations about: a) the social construction of reality through the concept of “representation”, according to Pierre Bourdieu and Roger Chartier; b) the role of symbols and rituals in this process through Eric Hobsbawm’s notion of “invention of tradition”; c) the connection between life and literature, trajectory and theory, politics and identity provided by Gilberto Velho’s concept of “project”. The findings show Barbosa Lessa’s answers to the contests in regionalist literature during the 1940’s harmonize romantic and realistic positions to fabricate a new pattern of “gaúcho on horseback”. His perspective enables the use of this myth to reclaim State social support to the “rio-grandense” peasant. To the other side, it allows the popular appeal in the construction of symbols and rituals for the *gaúcho tradicionalist movement*. In his intervention in the regional identity debate, Barbosa Lessa adds, in his narrative about the social formation of Rio Grande do Sul, another subjects and groups symbolically marginalized, like African element, women (invented as “prenda”) and immigrants. Whether the *gaúcho* continues in the center of attention of Lessa, his new model is set of cultural elements with diverse social, and including ethnic, origin. In the late 1970’s, a tension starts, in the guidelines of the Rio Grande do Sul’s State Secretary of Culture, under his direction, and, later, in his writings, between this open perspective, inspired in folklore, and another more traditional, inspired in historiography. The resolution in favor of the first pole of the tension just happens when Barbosa Lessa intermediates the internal dispute in *tradicionalist movement* and defends the “gauchismo”, in general, criticized by a new generation of university intellectuals, in the 1980’s. So, I intend to show the specificities of the memorials’ discourse that enable emotional enunciations in the reconciliation of traditionalist activists and the dissidence “nativista” and, either, in his controversy with academic professors. Thus, the image of “Rio Grande do Sul” changes from a Portuguese and Brazilian State turned *gaúcho* by the characteristics of the environment to another absolutely *gaúcho* because of his cultural variety and transformation condition.

**Key-words:** Barbosa Lessa, “invention of tradition”, folklore and *gaúcho* traditionalism, regional memory and identity, biography, intellectual history, social representations.

## Sumário

<b>Introdução: O monarca das coxilhas conquista a urbe.....</b>	<b>12</b>
Os pioneiros: Tau Golin e Ruben George Oliven .....	19
A historiografia e o gauchismo: a nova produção acadêmica.....	32
<b>Capítulo I - A poética da tradição e outras notas teóricas.....</b>	<b>40</b>
1.1 - A realidade da representação: da idéia ao conceito.....	41
1.2 - A poética da tradição: o processo e o produto entre a cultura oral e a escrita.....	51
1.3 - Projeto ou ilusão?: biografia, trajetória e autoconstrução .....	59
<b>Capítulo II - A nova face do centauro: tradição, modernidade e a atualização do regional .....</b>	<b>69</b>
2.1 - “E assim quedaram os centauros...”: a modernidade inventa a tradição .....	72
2.2 - O passado redivivo: o surgimento do movimento tradicionalista gaúcho.....	80
2.3 - Os primeiros traços do escritor: Barbosa Lessa reencontra o monarca.....	85
2.4 - A mudança continua: “todos somos gaúchos!” .....	92
<b>Capítulo III - A política do mito: o homem do campo e o “sentido” do projeto tradicionalista de Barbosa Lessa.....</b>	<b>101</b>
3.1 – Paragens distantes, idéias inquietantes: o tradicionalismo e a fixação do campeiro no meio rural.....	102
3.2 – Uma doutrina para a tradição: “apropriação” e romantismo político na tese de Barbosa Lessa .....	107
3.3 - O erudito contador: os contos gauchescos e a ampliação do mito .....	116
3.4 – Mulheres e homens de papel: a invenção literária da “prenda” e o último suspiro do andarengo.....	130
<b>Capítulo IV – Do mito ao rito: folclore, tradição e performance.....</b>	<b>140</b>
4.1 - Da “Grande Revolução” ao folclore regional: o “militar” e o “campesino” na simbologia tradicionalista .....	144

4.2 – Do “fato folclórico” ao “folclore de fato”: teoria e empiria na poética híbrida da “dança tradicional”.....	163
4.3 – Dos papéis aos salões: a atualização performativa do caráter regional e a dinâmica coreográfica de gênero.....	179
<b>Capítulo V – Pedaco(s) de pátria: a diversificação da “região” e a atualização do gaúcho mítico como políticas públicas</b> .....	195
5.1 – Os “doze Rio Grandes” do secretário Lessa: o contexto federal na área de cultura e o projeto da SCDT.....	197
5.2 – A região conciliada (?): a dilatação oficial da memória regional.....	215
5.3 – Do “popular” ao gauchesco: “Fierros” domesticados nas ações do Estado.....	229
<b>Capítulo VI – Dois lados da mesma moeda?: a construção da “região” através dos discursos historiográfico e memorialista</b> .....	240
6.1 – A conquista do “País da Solidão”: a invenção historiográfica do Rio Grande do Sul luso e brasileiro.....	242
6.2 – A estância de ponta-cabeça: o discurso da memória na batalha dos sentidos.....	257
<b>“Porteira Aberta”: considerações finais</b> .....	276
<b>Arquivos e bibliotecas consultadas</b> .....	289
<b>Fontes pesquisadas</b> .....	290
<b>Bibliografia</b> .....	299
<b>Anexos</b> .....	310

## Introdução: O monarca das coxilhas conquista a urbe

Era para mim mais uma tarde de aula com sol e calor. Uma terça-feira em meados de março de 2008. As atividades do Curso de Mestrado haviam começado há pouco e o ar de novidade e empolgação mesclava-se com dúvidas e incertezas. A disciplina de “Literatura, Memória e Oralidade” era então uma empreitada suspeita que estaria em vias de se tornar uma grata surpresa. Após alguns embates entre jovens críticos da literatura e alguns historiadores em formação, fui brindado com uma divertida história que ora relato. Trata-se de breve parábola sobre um choque cultural. A memória é falha, bem sabemos. Alguns equívocos podem ser cometidos, alguns ornamentos podem ser acrescentados, mas nos centremos em sua lição. Armava-me com minhas anotações de história-ciência para defender, mais uma vez, meu discurso com pretensões de verdade dos tão incômodos questionamentos dos analistas da ficção, quando a trilha do debate chegara a outro ponto de discórdia: “identidade”. O que se esconde sob tal vocábulo (vedete da teoria social contemporânea)? São vários os debates em torno do conceito e múltiplas as suas definições; o que, obviamente, se manifestaria na sala de aula. E como prova de que a abstração anda de mãos dadas com a experiência, não houve demora para que trouxéssemos à tona aqueles milhares de homens e mulheres que bradam orgulhosos o seu amor ao Rio Grande do Sul.

Eis que aquela jovem morena de sotaque castelhano e olhar inquisidor puxa-me pelo braço e pergunta: “Mas por quê vocês se fantasiam de gaúchos?”. Não pude disfarçar um leve riso e tentei, sem muita reflexão, explicar-lhe que o correto seria dizer “pilchar-se”, ou seja, trajar uma “pilcha”, vestir a indumentária tradicional do estado. Então ela contou-me que pouco tempo após sua chegada de Porto Rico, fora levada por amigos porto-alegrenses para assistir o desfile da *Semana Farroupilha*, em 20 de setembro de 2007. Contou ainda que ficou estarecida com tudo o que via: cavalos no meio da urbe, autoridades políticas em trajes “campeiros”, milhares de cidadãos em êxtase comungando, dentro e fora da avenida, símbolos de uma suposta cultura rural. A mesma pergunta fora feita a um de seus amigos “nativos”. A resposta, sem deslizes: “Eles não estão fantasiados, eles **são** gaúchos!”. Compreendi, surpreso, que a minha fala não fora muito diferente daquela ouvida alguns meses atrás. Compreendi, também, que havia muito mais em comum entre mim, aprendiz de historiador do gauchismo, com pretensões de analista frio e objetivo, e aquele rapaz que assistia atento às

celebrações ou, ainda – e por que não? –, entre mim e aqueles agentes do ritual gauchesco, do que poderia (e gostaria de) imaginar. Somos todos alvos de um mesmo discurso. Ou melhor, de discursos sobre um mesmo ícone. Discursos que buscam também nos dizer quem somos, pelo simples fato de aqui termos nascido. Compartilhamos representações comuns sobre o gaúcho mítico dos panegíricos e sobre o gaúcho gentílico do dia-a-dia. Lemos nas janelas dos ônibus da capital que tendo cavalo encilhado e prenda do lado, o gaúcho é feliz<sup>1</sup>. Lemos no jornal um ex-governador dizer que a identidade gaúcha é a síntese das nossas diferenças e aquilo que unifica negros, índios, brancos, mulatos, homens, mulheres, crianças, jovens, idosos, campo, cidade, capital e trabalho.<sup>2</sup> Vemos um senador da República, com reconhecida trajetória política de luta em prol dos direitos dos trabalhadores e de defesa dos movimentos sociais, sentir saudades dos farrapos.<sup>3</sup> Assistimos na televisão, em meio a confrontos políticos e denúncias de corrupção, nossa governadora paulista trajar vestido de prenda e transferir as operações administrativas do Estado para a cidade de Guaíba, simbólico esteio farroupilha.<sup>4</sup> Tudo isso, embalados por músicas que cantam o “céu azul”<sup>5</sup> de nossa terra e nos dizem que “Deus é gaúcho de espora e mango”<sup>6</sup>.

Mas como chegamos até aqui? Há algumas décadas essa história parecia tomar outro rumo. Em 1952, Raymundo Faoro publicou um ensaio sobre o livro satírico “Antônio Chimango”, de Amaro Juvenal (pseudônimo do senador Ramiro Barcellos).<sup>7</sup> A crítica ao Chimango mandão que tenta assumir a patronagem da Estância de São Pedro é, para Faoro, produto de uma ética do heroísmo gaúcho, forjada nas lutas de fronteira e na árdua vida campeira. Pois Chimango não é um caudilho, líder político “feudal” que comanda seu séquito de gaúchos. Ele é um letrado, “oposto do campeiro”, “é o intrigante palaciano, fraco e

<sup>1</sup> O poema “Caminho do Crioulo”, de Michel Teixeira Pereira, foi um dos escolhidos para estampar as janelas dos ônibus de Porto Alegre e das linhas do Trensurb (trem cujo trajeto vai da capital à cidade de São Leopoldo) na 16ª edição do “Concurso Poemas no Ônibus e no Trem”, referente ao ano de 2008. Seguem os versos na íntegra: “Nasce o guri/ Vem o sonho:/ Dia, noite/ Pampas, cavalos/ Encilhar é preciso/ Minuano sopra/ Perfume de prenda/ Festa de galpão./ Crioulo criado./ Cavalo encilhado./ Prenda do Lado./ Gaúcho Feliz...”.

<sup>2</sup> RIGOTTO, Germano. Identidade Gaúcha. *Correio do Povo*. Porto Alegre, 17/09/2008, p. 4.

<sup>3</sup> O senador Paulo Paim, do Partido dos Trabalhadores, assim descreve o estado: “Ah, como é gigante esse nosso Rio Grande velho de guerra, Rio Grande do povo, Rio Grande da diversidade, Rio Grande da terra, Rio Grande dos rios, Rio Grande dos caminhos, Rio Grande dos heróis, Rio Grande dos presidentes, Rio Grande dos trabalhadores, Rio Grande da história que tem gravada em seus registros o memorável feito da Revolução Farroupilha”. PAIM, Paulo. Saudade dos farrapos. *Zero Hora*. Porto Alegre, 20/09/2008, p. 20.

<sup>4</sup> A governadora Yeda Crusius fez a transferência do governo no dia 19 de setembro de 2008, despachando em edifício histórico, na antiga casa do líder farroupilha Gomes Jardim (de onde a tomada de Porto Alegre fora arquitetada em 1835).

<sup>5</sup> Os versos de Elton Saldanha, na música “Eu sou do Sul”, dizem: “Eu sou do Sul,/ é só olhar pra ver que eu sou do Sul/ A minha terra tem o céu azul,/ é só olhar e ver”.

<sup>6</sup> Trecho da música “Querência Amada”, composição de Victor Mateus Teixeira, vulgo “Teixeirinha”.

<sup>7</sup> Trata-se de um ataque ao governo de Borges de Medeiros publicado no ano de 1915, no qual este político fora retratado jocosamente como Antônio Chimango.

manhoso”.<sup>8</sup> Faoro, entretanto, admite na cultura letrada um importante componente da ordem no Rio Grande do Sul. Na cúpula da hierarquia política, o letrado tolhe os desmandos do poder caudilho. Sem ele, a “Estância de São Pedro” estaria sujeita à violência e às alianças dos potentados regionais: “Graças ao Antônio Chimango foi possível consolidar a obra dos portugueses: prosseguir na integração do gaúcho, indisciplinado e rebelde, aos padrões da cultura litorânea e citadina”.<sup>9</sup> Mas, assim também, ao nível mais fundamental da vida social e política sul-rio-grandense, o autor impõe uma dicotomia entre o campo e a cidade, entre o gaúcho, “afirmativo nas suas qualidades primárias” de campeiro, e o letrado, “representante da ordem civil”. Encontramos este tipo de representação social<sup>10</sup> já na segunda metade do século XIX. Em um dos cânones da literatura gauchesca platina, *Martín Fierro*, de José Hernández, o “gaúcho” desertor do Exército foge das autoridades administrativas, “el jefe y el juez de paz”, para o campo, território livre da presença do Estado, da ordem civil e do letrado.<sup>11</sup> Como foi possível, então, que, em poucas décadas, o campo adentrasse a cidade? Como o imaginário regional superou a oposição entre o gaúcho e o citadino? Como o letrado passou a usar bombachas, chapéu de aba larga e esporas para desfilar em praça pública? Como se tornou necessário, hoje em dia, que olhos distantes denunciem a naturalização de uma identidade fundada na fusão de ambos os elementos? A pretensão deste trabalho é narrar um pouco dessa história, contribuindo para iluminar tais questões.

---

<sup>8</sup> FAORO, Raymundo. Antônio Chimango algoz de Blau Nunes. In: TARGA, Luiz R. P. (org.). *Breve Inventário de Temas do Sul*. Porto Alegre: UFRGS/FEE, Lajeado: UNIVATES, 1998, p. 44.

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 45.

<sup>10</sup> O termo será discutido adiante, em capítulo de cunho teórico.

<sup>11</sup> *Martín Fierro* fora publicado em dois tomos: o primeiro, em 1872, o segundo, sete anos depois. O livro é considerado obra fundadora na nacionalidade argentina. Sobre a presença da obra no Brasil, Lígia Chiappini aponta que o desejo e o esforço da comunidade de Santana do Livramento em fixar a passagem de José Hernández em 1871 pela cidade em sua memória e na do Rio Grande do Sul é um indicador da importância assumida pela obra em nosso estado, mas também marca a presença do Brasil em *Martín Fierro*: “...se considerarmos que todos esses desejos que geram textos, bustos, cartas e centros são manifestações de leituras do poema por brasileiros e que as leituras de uma obra passam a constituir essa mesma obra”. Assim, a autora apresenta um breve resumo das instâncias de recepção do livro no Brasil: “Essa apropriação vai desde a memorização de estrofes inteiras por leitores-ouvintes até a crítica literária e a tradução ao português, passando pelas retomadas intertextuais dos ficcionistas e poetas rio-grandenses e chegando à construção de uma narrativa cheia de obstáculos e pequenas vitórias para assegurar o pertencimento do poeta e do livro mesmo, pelo menos em parte, ao Brasil. CHIAPPINI, Lígia. *Martín Fierro é brasileiro?* In: CHIAPPINI, Lígia, MARTINS, Maria Helena, PESAVENTO, Sandra Jatahy (orgs.). *Pampa e Cultura: de Fierro a Netto*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, Instituto Estadual do Livro, 2004, p. 68. Lea Masina trata brevemente da circulação do primeiro tomo da obra no Rio Grande do Sul e nos países do Prata: “Assim, um livro modesto, o *Martín Fierro*, de José Hernández, era recitado de memória, tanto nas salas de estâncias, quanto nos galpões brasileiros e platinos, onde a peonada se reunia para ouvir a leitura e *charlar* livremente, após a lida campeira. Segundo cronistas e historiadores, a edição da primeira parte do *Martín Fierro*, conhecida vulgarmente como *La Ida* (a segunda será *La Vuelta* alcançou tiragens que ultrapassaram os 40 000 exemplares”. MASINA, Léa. A gauchesca brasileira: revisão crítica do regionalismo. In.: MARTINS, Maria Helena (org.). *Fronteiras Culturais: Brasil-Urugai-Argentina*. Porto Alegre: Ateliê Editorial, 2002, p. 103.

Sete anos antes do artigo de Faoro ser publicado, um jovem letrado, oriundo da cidade de Piratini, no sul do Estado, chegava a Porto Alegre para realizar seus estudos secundários no *Colégio Júlio de Castilhos*. Hábil com as palavras, Luiz Carlos Barbosa Lessa (1929-2002) foi contratado, no ano seguinte, para fazer revisões de notícias da “Time” e reportagens esporádicas para os periódicos da Livraria do Globo. Dentre textos diversos, vez por outra, o autor retratava as “coisas” do Rio Grande do Sul, sua história e suas figuras “típicas”, como o tropeiro. Em 5 de setembro de 1947, segundo a narrativa consolidada sobre as origens do movimento tradicionalista gaúcho, Barbosa Lessa acompanhava o traslado dos restos mortais do general farroupilha David Canabarro da cidade de Santana do Livramento para a capital, quando assistiu, extasiado, um grupo de colegas do “Julinho”, vestidos com certas roupas oriundas do meio rural e utensílios da lida campeira, passar em desfile pelas ruas da capital. Dois dias depois, tal grupo tomaria uma centelha da pira onde ardia o fogo simbólico da independência do Brasil. A chama, denominada então de “crioula”, passou a ser cultivada em um galpão improvisado no pátio do Colégio até o dia 20 de setembro daquele ano – data lembrada como o início da revolta do Rio Grande do Sul contra o Império em 1835. O jovem Luiz Carlos somou-se aos demais estudantes e, durante os 12 dias que precederam ao dia 20, organizou com eles uma série de festejos e atividades culturais (música, poesia, dança e culinária) de inspiração regional. Chamaram o período de “Ronda Crioula” e resgataram, ainda, o antigo estandarte farroupilha.<sup>12</sup> Permaneceram organizados e, conhecidos mais tarde como o “Grupo dos Oito Pioneiros”<sup>13</sup> ou como “tradicionalistas históricos”, ampliaram, na escola, seu DTG – *Departamento de Tradições Gaúchas* –, fundado cerca de dois meses antes do episódio e que se tornaria o molde para a construção, em 1948, do primeiro *Centro de Tradições Gaúchas*, o 35 CTG, onde empreenderam uma série de pesquisas e elaboraram uma ritualística a ser encenada e experimentada em suas dependências, estabelecendo as diretrizes do que seria mais tarde o *Movimento Tradicionalista Gaúcho* (MTG), instituição congregadora dos diversos CTGs, fundada em 1966, e responsável hoje pela difusão e regulamentação do tradicionalismo no Rio Grande do Sul e no mundo.<sup>14</sup>

---

<sup>12</sup> FAGUNDES, Antônio Augusto. *Curso de Tradicionalismo Gaúcho*. 2ª ed. Porto Alegre: Martins Livreiro Editor, 1995, p. 41.

<sup>13</sup> São, na verdade, dez pioneiros, a contar o ingresso de Lessa e Glauce Saraiva: João Carlos D’Ávila Paixão Côrtes, Antônio João de Sá Siqueira, Cilço Araújo Campos, Ciro Dias da Costa, Cyro Dutra Ferreira, Fernando Machado Vieira, João Machado Vieira, Orlando Jorge Degrazia, Glauce Saraiva e Luiz Carlos Barbosa Lessa.

<sup>14</sup> Atualmente, existem CTGs em todo o Brasil, com MTGs em Santa Catarina, Paraná, Mato Grosso do Sul, além de uma Confederação Paulista de Tradições, e de centros em outros países, como EUA e Japão. Sobre a configuração atual do tradicionalismo organizado, diz Léa Masina: “Hoje, a maior parte dos cidadãos convive bem com a idéia de que as tradições regionais são cultuadas nos CTGs e que estes não representam apenas um setor reacionário da cultura sul-rio-grandense, como era o pensamento dominante nos anos de 1970. O crescimento numérico dos CTGs, que já se espalham por outros estados e, até mesmo, já existem no exterior, é

Essa história também será a de Barbosa Lessa. Na presente dissertação, acompanharemos sua vida e, principalmente, seus escritos para acessar alguns dos rumos e das estratégias do projeto tradicionalista. Sua mãe, dona Alda Barbosa, era filha da elite agrária da região sul do Estado; seu pai, Dr. Luiz de Oliveira Lessa, um médico de classe média graduado no Rio de Janeiro, oriundo de família de agricultores de Canguçu. Eles decidiram morar em uma pequena chácara nos arredores da cidade de Piratini. Criado próximo das lidas rurais, Barbosa Lessa fora iniciado nas letras pela própria mãe, que também o introduziu na teoria musical, piano e datilografia. Coursou o antigo “ginásio” na cidade de Pelotas, onde escrevia, no jornal do Ginásio Gonzaga, contos de cunho regionalista<sup>15</sup> e onde fundou o conjunto musical “Os Minuanos”. Em 1945, como já sabemos, partira para a capital. Três anos depois, Barbosa Lessa ingressou na Faculdade de Direito da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, colando grau em 1953. De 1950 a 1952, empreendeu com João Carlos Paixão Côrtes uma série de pesquisas folclóricas que visavam a reconstituir as danças populares do interior do estado, sob a tutela da Comissão Gaúcha ou Comissão Estadual de Folclore (CEF); esforço que se cristalizou no livro didático “Manual de Danças Gaúchas” (1956) e no LP “Danças Gaúchas”, gravado pela cantora paulista Inezita Barroso. Em 1953, passou a residir na capital paulista, onde iniciou curso de pós-graduação na Escola Livre de Sociologia e Política (ELSP), trabalhou como produtor de cinema e televisão e escreveu para diversos jornais. Foi um dos organizadores (mesmo à distância) do *I Congresso Tradicionalista do Rio Grande do Sul*, que se realizou em 1954, na cidade de Santa Maria, no qual estruturou-se o movimento, onde apresentou a tese de fundo sociológico *O Sentido e o Valor do Tradicionalismo*. Em 1956, montou um grupo teatral que percorreu o país, encenando peças de cunho folclórico e divulgando danças e costumes ditos “gauchescos”. Empreendeu pesquisas de campo pelo interior de São Paulo e viagens ao Amazonas, no final

---

sintoma de uma consciência regional que tende mais a definir e a afirmar semelhanças e diferenças, do que propriamente cultivar valores do passados longínquo, de todo incompatíveis com a situação política do Estado e do país.” MASINA, Léa. Op. cit., p. 96.

<sup>15</sup> Faz-se necessário alguns esclarecimentos sobre o emprego do termo “regionalismo” e seus derivados. Primeiro, não se trata aqui do movimento político regionalista que historicamente reivindicou autonomia frente o centro do país caracterizado por Joseph Love (LOVE, Joseph. *O regionalismo gaúcho e as origens da Revolução de 1930*. São Paulo: Perspectiva, 1975). Trabalho com o regionalismo em sua *acepção estética e literária*, preconizada pelos primórdios da literatura sul-rio-grandense e retomado com vigor no meio intelectual local a partir da década de 1920, imbuído pela renovação modernista. Gilda Bittencourt aponta a existência de quatro regionalismos na literatura rio-grandense: “um romântico, que idealizou o herói gaúcho e o passado guerreiro; um tradicional, de cunho real/naturalista, que fixou as transformações da sociedade campeira e o desaparecimento do antigo gaúcho; um, que se propôs a transformar a tradição sob o influxo do modernismo como base no modelo de Simões Lopes Neto, e um regionalismo que podemos chamar de crítico ou social, na medida que denunciou a desestruturalização da sociedade campeira e a proletarianização do gaúcho”. Todos, no entanto, tomam como centro a figura do gaúcho e a figuração da campanha como espaço ficcional. BITTENCOURT, Gilda Neves da Silva. *O conto sul-rio-grandense: tradição e modernidade*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 1999, p. 21-22.

dos anos 1950, em função do ingresso na Comissão Paulista de Folclore (CPF). Na década seguinte, ingressou no ramo da publicidade. Voltou a Porto Alegre, em 1974, já especialista em Comunicação Social. Ingressou nos quadros da Academia Rio-Grandense de Letras (ARL) e do Instituto Histórico e Geográfico do Rio Grande do Sul (IHGRS). Foi nomeado secretário estadual da cultura em 1980, durante a administração de Amaral de Souza, ex-colega da Faculdade de Direito, quando idealizou o centro cultural que se transformaria na *Casa de Cultura Mário Quintana*. Aposentou-se, em 1987, como jornalista e passou os últimos anos de sua vida em uma reserva ecológica do município de Camaquã, com sua esposa Nilza. Faleceu no ano de 2002. É, segundo a historiadora Letícia Nedel, considerado o mentor e o maior intelectual do tradicionalismo gaúcho.<sup>16</sup>

O objetivo aqui é o de construir uma *biografia histórico-intelectual* de Barbosa Lessa, na qual buscarei aliar a análise de três registros de realidade, como veremos no primeiro capítulo: indivíduo, obra e sociedade. O foco, no entanto, recai sobre o segundo aspecto. Procurarei examinar através de sua produção intelectual o processo de (re)construção da figura do gaúcho, da identidade regional do Estado e da ritualística tradicionalista associada a esses elementos. Como um dos protagonistas desse processo e cuja obra marcou tanto o movimento tradicionalista quanto o meio intelectual regionalista vindouro no Rio Grande do Sul<sup>17</sup>, a análise de seus textos se mostra um instrumento privilegiado para captar a dinâmica da fabricação da identidade gaúcha, e pode ajudar a compreender a relação entre o “ser gaúcho” e o “ser brasileiro”, ao evidenciar o diálogo entre *região* e *nação* no período. O *título fantasia* deste trabalho, “O centauro e a pena”, é uma metáfora que sintetiza sua preocupação e seus objetivos: compreender a relação entre o trabalho intelectual do referido autor e a

---

<sup>16</sup> NEDEL, Letícia Borges. *Um Passado Novo para uma História em Crise: Regionalismo e Folcloristas no Rio Grande do Sul*. Brasília, 2005. Tese (doutorado em História). Instituto de Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em História, Universidade de Brasília, 2005, p. 518. Grande parte destes marcos biográficos é também apontada retrospectivamente pelo meio editorial e intelectual porto-alegrense e pelo próprio autor. Penso, para o primeiro caso, no caderno especial do *Instituto Estadual do Livro: RIO GRANDE* do Sul. Secretaria de Estado da Cultura. Instituto Estadual do Livro. *Barbosa Lessa*. Coleção Autores Gaúchos. Porto Alegre: IEL, CORAG, 2000; para o segundo caso, lembro a coletânea epistolar do autor, publicada como uma espécie de “livro de memórias a partir da correspondência”: BARBOSA LESSA, Luiz Carlos. *Prezado Amigo Fulano: meio século de correspondência, de 1950 a 2000*. Porto Alegre: Alcance, 2005. Discutirei a elaboração destes marcos pelo autor nas Considerações Finais deste trabalho. Outras informações, como a participação nas academias tradicionais e o ingresso na ELSP de São Paulo foram obtidas em documentos variados encontrados no Acervo Barbosa Lessa, abrigado no Forte Zeca Neto, da Secretaria de Cultura do município gaúcho de Camaquã.

<sup>17</sup> O reconhecimento da contribuição de Lessa à literatura regionalista estaria impresso, segundo Léa Masina, na sua escolha pela Câmara Rio-Grandense do Livro para patrono da 46ª Feira do Livro de Porto Alegre no ano de 2000, mas insinuaria também uma mudança de expectativa do público e uma nova legitimidade da cultura regional. MASINA, Léa. Op. cit. p. 98-99.

construção de um tipo social específico, o gaúcho.<sup>18</sup> E mais, verificar como este trabalho possibilitou a união de uma cultura letrada e urbana com outra rural, popular e de base oral. Podemos considerar Barbosa Lessa também como uma síntese dessa relação: ele era “o gaúcho”, vindo do interior, apegado aos valores campeiros, mas também “o literato”, intelectual reconhecido, advogado e jornalista, um exemplo de profissional liberal urbano.

\* \* \*

O estudo aqui proposto se justifica, em primeiro lugar, em função do grande alcance atingido pelo tradicionalismo enquanto fenômeno social e cultural do século XX e pelas instituições nele baseadas, como os CTGs (que extrapolam as fronteiras brasileiras) e o próprio MTG. Estudar a obra e a trajetória intelectual de um de seus fundadores e principais expoentes intelectuais e políticos pode ajudar a compreender como essa história emerge no cenário brasileiro e mundial, e o vigor com que avança sobre o século XXI. Não tenho a pretensão (nem a ingenuidade) de explicar o tradicionalismo, bem como o gauchismo<sup>19</sup>, contemporâneos através de sua origem, como se a configuração atual do movimento estivesse completamente determinada no seu nascer. Ao contrário, a análise da vida e da produção intelectual de Barbosa Lessa nos auxilia a acompanhar a dinâmica de elaboração, transformação e cristalização de valores sobre os quais o tradicionalismo assentou-se (ou buscou-se assentar) e, assim, ajuda a compreender a identificação com o fenômeno e a aceitação e o crescimento do movimento. Segundo, de acordo com levantamento bibliográfico realizado, não há pesquisas específicas na área de História acerca do personagem, bem como existem poucos estudos históricos sobre o tradicionalismo. Outras disciplinas, como a Antropologia Cultural e a Crítica Literária, têm explorado o gauchismo com bastante propriedade, mas dentro de seus parâmetros e diretrizes epistemológicas. Acredito que os historiadores podem cumprir um importante papel na interpretação do gauchismo/tradicionalismo, pois possuem um olhar peculiar, treinado para a análise do movimento e atento às condições históricas de cada período. Não pretendo dizer com isso que

---

<sup>18</sup> O “centauro” é uma figura adotada pelo próprio gauchismo; meio homem, meio cavalo, simboliza a simbiose do peão e do animal na Pampa Gaúcha, expressando um arquétipo utilizado pela literatura especializada desde o século XIX: o “gaúcho a cavalo”.

<sup>19</sup> As considerações acerca destes termos serão feitas adiante. Por hora, saliento que compreendo “tradicionalismo” como um fenômeno cultural, forma específica de gauchismo, ritualizada e atualizada na vivência do CTG, e também como um movimento sócio-cultural que preconiza e fomenta essa espécie de gauchismo. Ao longo dessa exposição, utilizarei os termos “tradicionalismo” e “movimento tradicionalista” com letras minúsculas para diferenciar tal fenômeno da instituição Movimento Tradicionalista Gaúcho, fundada, como vimos, em 1966.

a preocupação com a diacronia seja exclusividade da História; mas sim, que, dentro dos parâmetros pelos quais as disciplinas científicas se constituíram, estes são problemas que têm especialmente balizado e provocado tal campo de conhecimento.<sup>20</sup> Essa “bagagem disciplinar” pode se mostrar, então, bastante rica para a análise do fenômeno.<sup>21</sup>

### Os pioneiros: Tau Golin e Ruben George Oliven

Enquanto a Crítica Literária possui uma rica tradição analítica sobre a figura do gaúcho (e seus derivados) que remete mesmo aos primórdios do gauchismo<sup>22</sup>, somente nas últimas décadas as Ciências Sociais têm se voltado ao assunto. O marxismo é a base teórica das primeiras análises sociológicas sobre o gauchismo em geral e sobre o tradicionalismo em particular. Em 1983, o então jornalista e historiador diletante<sup>23</sup> Tau Golin publicou dois livros que causaram polêmica no cenário intelectual do estado. O primeiro, intitulado *Bento Gonçalves: herói ladrão*, trata-se de um texto curto no qual o autor aponta para a idealização da figura do general farroupilha e procura responder, com base na documentação encontrada, uma questão, segundo Golin, há muito levantada pela historiografia, mas nunca verificada: em que medida o Bento Gonçalves histórico teria recorrido às práticas então comuns de contrabando e roubo de gado? Já sabemos a resposta pelo título do livro. No entanto, além

---

<sup>20</sup> Sempre é válido lembrar a clássica definição de História como “a ciência dos homens no tempo”, do fundador dos *Annales* Marc Bloch: “O historiador não apenas pensa ‘humano’. A atmosfera em que seu pensamento respira naturalmente é a categoria da duração. Decerto, dificilmente imagina-se que uma ciência, qualquer que seja, possa abstrair do tempo. Entretanto, para muitas dentre elas, que, por convenção, o desintegram em fragmentos artificialmente homogêneos, ele representa apenas uma medida. Realidade concreta e vivida, submetida à irreversibilidade de seu impulso, o tempo da história, ao contrário, é o próprio plasma em que se engastam os fenômenos e como o lugar de sua inteligibilidade”. BLOCH, Marc. *Apologia da História: ou o ofício do historiador*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editores, 2001, p. 55. Em recente livro que aborda as relações entre História e demais Ciências Sociais, William H. Sewell Jr. aponta a análise do tempo como a principal contribuição da primeira disciplina para às demais: “Mas historiadores, não importa quais seus temas específicos, também conhecem algo mais: como pensar sobre as temporalidades da vida social” [tradução minha]. SEWELL JR., William H. *Logics of History: Social Theory and Social Transformation*. Chicago: University of Chicago Press, 2005, p. 7.

<sup>21</sup> Hobsbawm caracteriza a análise da “invenção de tradições” como um empreendimento interdisciplinar. HOBBSAWM, Eric. Introdução: a invenção das tradições. In.: HOBBSAWM, Eric, RANGER, Terence (orgs.). *A invenção das tradições*. 3ª Ed. São Paulo: Paz e Terra, 2002, p. 09-23. Assim, não nego a importância do diálogo com as demais disciplinas; pelo contrário, busco, como ficará explícito no capítulo teórico e nos capítulos analíticos seguintes, instrumentos de análise tanto na História Social, quanto na Antropologia Social, na chamada “nova” *História Cultural* e na Crítica Literária.

<sup>22</sup> Parte desta tradição será abordada no segundo capítulo desta dissertação.

<sup>23</sup> Somente em 1991 o autor ingressaria no curso de História da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Em 1994, concluiu a graduação; em 1996 e em 2001, titulou-se, respectivamente, como mestre e doutor em História pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

disso, o autor procura situar o personagem como representante de sua classe, a oligarquia pecuária, que, defendendo seus interesses e procurando expandir suas riquezas, não teria pudores em apelar à ilicitude. Sua proposta cumpre com o papel de desmistificar o herói construído com hinos de louvores pelas classes dominantes e pelos intelectuais a seu serviço: “Em todos os ramos, da biografia à arte, etc, tendeu-se a excluir qualquer coisa que ‘maculasse’ o passado dos ‘construtores do Rio Grande’. É evidente que Bento Gonçalves, por ter sido eleito o maior símbolo do Estado, foi purificado ao máximo”.<sup>24</sup>

A noção de “ideologia” é, pois, fundamental no trabalho de Golin. Grosso modo, o termo é compreendido, na tradição marxista, como uma visão de mundo particular, construída pela classe dominante, que, apesar de estar ligada a seus interesses específicos, é por ela veiculada como expressão das aspirações de toda uma sociedade e época, para impor e legitimar a sua dominação política e econômica. É desta forma que o autor apresenta o tradicionalismo em seu segundo livro, denominado, justamente, *A ideologia do gauchismo*. Buscando compreender o fenômeno ideológico em suas relações dialéticas com a totalidade social, Golin identifica no final do século XIX uma correspondência entre as idéias e expressões culturais que compõem o “universo tradicionalista” e a base econômica agrária do latifúndio. Assim, a sociedade *Partenon Literário*, de Porto Alegre, lançaria os fundamentos do gauchismo como justificativa e legitimação das concepções de mundo da elite rural: “A sua mistificação serviu satisfatoriamente à oligarquia, quando particularizaram o discurso, absorvendo a linguagem popular”. Com isso, tornou-se possível “efetivar o transplante ideológico à totalidade da população”.<sup>25</sup> A partir da década de trinta do século XX, iniciou-se o processo de transição para o modo de produção capitalista no Rio Grande do Sul, com base no capital industrial urbano e agropecuário, mas as antigas classes de origem camponesa não se libertaram da “alienação da velha ideologia”: “Percebendo as vantagens do mito, as novas elites urbanas dele se apropriam e o promovem através de seus aparelhos ideológicos, o folclore, a literatura, a historiografia, a poesia”.<sup>26</sup> Uma segunda fase do tradicionalismo emergiria justamente na década de quarenta, com a aceleração do processo de modernização.

<sup>24</sup> GOLIN, Tau. *Bento Gonçalves: herói ladrão*. Santa Maria: LGR Artes Gráficas, 1983, p. 17-18.

<sup>25</sup> Idem. *A ideologia do gauchismo*. Porto Alegre: Tchê!, 1983, p. 23.

<sup>26</sup> Ibidem, p. 14. Vale notar a influência althusseriana no trabalho de Golin pelo emprego do termo “aparelho ideológico”. Para Althusser, os *Aparelhos Ideológicos do Estado* (AIE) são compostos por um certo número de realidades que se apresentam sob a forma de instituições: AIE religiosos, AIE escolar (sistemas de escolas públicas e privadas), AIE familiar, AIE jurídico, AIE político, AIE sindical, AIE de informação (imprensa, rádio, televisão etc). Estes não se confundem com o “Aparelho Repressivo do Estado” (ARE), único frente à pluralidade de AIEs: enquanto o ARE é público, a maioria dos aparelhos do segundo tipo remetem ao domínio do privado. Mas a principal diferença é que o ARE “funciona através da violência” enquanto os AIEs “funcionam através da ideologia”. ALTHUSSER, Louis. *Aparelhos Ideológicos de Estado*. 4ª edição. Rio de Janeiro: Graal, 1985, p. 68-69.

É a geração de Barbosa Lessa, Paixão Côrtes e o grupo pioneiro do colégio Júlio de Castilhos. Apesar de reconhecer no movimento um significativo debate interno, que criou inclusive desavenças pessoais, Golin diz que o tradicionalismo solidificou-se em uma ontologia que estabelece claramente sua natureza. Nesse sentido, as discussões não colocam em risco sua condição estrutural. Pelo contrário, a intensa atividade do grupo relaciona-se com sua missão de aperfeiçoar o gauchismo, de inseri-lo no cotidiano e fazê-lo vivo na sociedade. Mas frente à nova realidade capitalista que altera as relações sociais, o grupo viu-se, segundo o autor, na encruzilhada histórica de interpretá-la, devendo escolher entre misticismo e populismo, conservadorismo ou convívio com a tecnologia, recuo ou avanço. Decidiu-se por todas as opções: “O tradicionalismo se popularizou com um conteúdo místico, permanecendo conservador e radicalmente reacionário; convive salutarmente com a tecnologia e seu avanço, como parte da classe dominante, significa o recuo das conquistas da população e duma arte crítica”.<sup>27</sup>

Em 1987, veio à luz novo livro crítico de Golin sobre a agora chamada “cultura gauchesca”. Mas, em *Por baixo do poncho*, a troca do termo ideologia pelo vocábulo “cultura” não se efetivou em diferença analítica substancial. Na verdade, trata-se de uma coletânea de textos publicados em jornais e revistas e destinados ao debate, em um intervalo de tempo que ocupa quase uma década. Portanto, notamos um certo amadurecimento do autor e uma complexificação das discussões propostas. Encontram-se, assim, lado a lado, escritos de densidade diversa e com nuances teóricas. No capítulo de abertura, publicado em 1987 no jornal *Diário do Sul*, verificamos a seguinte formulação: “As esferas da cultura e do concreto se interpenetram e, nem sempre, a primeira é um falseamento da verdade”.<sup>28</sup> O homem “materialmente miserável” do campo e da cidade expressaria também o pauperismo de sua cultura através de traduções particulares de formulações cultas ou artísticas sobre si. Entretanto, existiriam ainda “bases reais” e “bases culturais” em oposição “para que se consiga manter dominados milhares de indivíduos, dentro de um conceito mais amplo de alienação”.<sup>29</sup> Não se trataria apenas de uma “manipulação maquiavélica”, salienta ainda o autor; mas **também** disso, poderíamos dizer. E assim, o novo texto convive bem com posturas mais antigas como aquelas presentes em capítulo originalmente publicado no ano de 1984, na *Revista Perspectiva*, de Erechim. Nele, Golin cobra dos descendentes de poloneses, alemães e italianos o compromisso cultural com seus antepassados. Tudo teria sido trocado pelo gaúcho

---

<sup>27</sup> GOLIN, Tau. Op. cit., p. 54-55.

<sup>28</sup> Idem. *Por baixo do poncho*: contribuição à crítica da cultura gauchesca. Porto Alegre: Tchê!, 1987, p. 16.

<sup>29</sup> Ibidem.

ideal, “criado pelos aparelhos ideológicos de Estado das classes dominantes, principalmente pela oligarquia em aliança com os novos ricos de origem imigrante”<sup>30</sup>, lamenta o autor.

Dois anos mais tarde, um novo livro, *A tradicionalidade na cultura e na história do Rio Grande do Sul*, confirma as posições de Golin. O “tradinativismo”, termo cunhado para unir na análise a dissidência nativista ao tradicionalismo, jamais formaria, de acordo com o autor, teóricos importantes, apenas centenas de ideólogos: “Esse é um fenômeno comum a uma série de movimentos sociais, onde a inexistência de uma práxis teórica é ocupada por uma hierarquia de dogmas; onde, obviamente, não se criam filósofos, porém se multiplicam os cavaleiros da ideologia”.<sup>31</sup>

Apesar de salutares contribuições para o estudo do gauchismo em perspectiva sócio-histórica, levantando e publicizando, inclusive, importante documentação, a análise de Tau Golin acaba configurando-se em uma verdadeira “caça às bruxas”. Sua interpretação da teoria marxista lhe conduz a um exercício constante de desmistificação. Minha crítica não advém somente de divergências teóricas, mas dos usos limitados da teoria e, principalmente, de sua imposição à realidade social analisada. Em sua ânsia por denunciar os empregos conservadores do gauchismo, o autor comete o grande pecado de Clio: o anacronismo. Primeiro, denomina já como “tradicionalismo” as primeiras manifestações organizadas do gauchismo do final do século XIX. Ora, o termo fora cunhado pelo grupo de 1947-48 – que o autor identifica como a “segunda fase do movimento tradicionalista” – para definir um novo projeto político e identitário. Ainda que tal projeto se baseie em mitos e símbolos cunhados pelos antecessores (e necessariamente ressignificados), o grupo constrói uma associação de novo tipo, o CTG, e elabora uma nova dinâmica ritual para, como bem aponta Golin, vivificar o mito celebrado. Portanto, utilizar o termo para qualificar movimentos anteriores nos leva a interpretá-los em função desta nova configuração. Chegamos assim ao segundo engano. Sabemos que o MTG teve fortes vínculos com entidades representativas dos latifundiários e tanto sua estrutura quanto sua visão de mundo serviu aos seus interesses nos confrontos com movimentos de trabalhadores rurais sem terra nas últimas duas décadas. Mas nada disso estava dado nos anos quarenta e cinquenta. As discussões e debates dentro do Movimento não buscavam o mero aperfeiçoamento do tradicionalismo, mas configuravam disputas entre diferentes visões de mundo sobre sua ontologia. O próprio Barbosa Lessa, como veremos no segundo capítulo, nesse momento, situava-se num espectro mais preocupado com as massas excluídas do processo de modernização do campo do que num âmbito que poderíamos

---

<sup>30</sup> Ibidem, p. 42.

<sup>31</sup> Idem. *A tradicionalidade na cultura e na história do Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: Tchê, 1989, p. 48.

considerar como “elitista”, defendendo, então, o camponês dos males que Golin identifica com a transição ao capitalismo industrial e reivindicando a intervenção estatal no amparo aos grupos pauperizados. O movimento tradicionalista, em sua ótica, deveria auxiliar o Estado nessa função<sup>32</sup>. O terceiro equívoco é, justamente, o de homogeneizar o discurso tradicionalista e tratar o movimento como um bloco monolítico, o que se traduz na junção, em seu neologismo “tradinativismo”, dos termos “tradicionalismo” e “nativismo” que, como também veremos, representavam, a partir da década de setenta, posturas estéticas e políticas conflitantes. Por último, o afã desmistificador impossibilita que seu olhar se dirija, como prometido, para as formas de expressão das camadas populares e sua (re)elaboração e tradução da cultura letrada.<sup>33</sup>

Na década de oitenta, outra tradição analítica, ou melhor, disciplinar, começou a preocupar-se com o fenômeno. A Antropologia Social e sua ênfase em questões como identidade e alteridade, bem como sua compreensão da cultura enquanto sistema simbólico, foi responsável pela renovação dos estudos sobre o gauchismo no Rio Grande do Sul. Pioneiros neste sentido são os trabalhos de Ruben George Oliven. Todavia, como veremos abaixo, sua visão teórica parece, em muitos momentos, levar a interpretações semelhantes àquelas encontradas nos livros de Tau Golin. Cabe ressaltar que o conceito de ideologia era então “moeda corrente” nas análises culturais no Brasil. No Rio Grande do Sul, entre os anos 1970 e 1980, os esforços da geração de intelectuais acadêmicos concentravam-se na denúncia da função ideológica dos mitos da “produção sem trabalho”, da “democracia rural” e da “miscigenação que não houve” erigidos e difundidos pela produção historiográfica anterior.<sup>34</sup>

<sup>32</sup> Ver, nesse sentido, a tese *O sentido e o valor do tradicionalismo*, de 1954.

<sup>33</sup> Tais posições são mantidas mesmo em seu recente livro *Identidades: Questões sobre as representações socioculturais no gauchismo*, de 2004. Pese o vocabulário empregado já no título, a perspectiva teórica procura apontar já de início para a falsificação da noção de “sociedade tradicional”, compreendida como referente àquelas organizações sociais de “Antigo Regime”, ou seja, pré-capitalistas. Em sua avaliação, nunca houve, historicamente, no espaço em que hoje se configura o Rio Grande do Sul, uma sociedade deste tipo, já que o escravismo aqui instalado já representava o sistema capitalista. O passado narrado pelos textos regionalistas, então, não seria senão a mera adulteração do tempo, a “invenção totalizante de um *civismo retrógrado* [grifo do autor] no interior da sociedade moderna de classes”. Idem. *Identidades: Questões sobre as representações socioculturais no gauchismo*. Passo Fundo: Clio, Méritos, 2004, p. 8.

<sup>34</sup> NEDEL, Letícia Borges. Op. cit., p. 4. Para Léa Masina, “...ao reagir contra a ‘tradição’, a crítica brasileira dos anos 1970 e 1980 relacionava o gosto pelo registro histórico e pelo passado à noção de continuidade e aos constrangimentos políticos impostos ao país pela ditadura militar. Desse modo, insistia no caráter ‘insidioso’ do regionalismo gaúcho que marcava, no próprio texto, a imobilidade do homem e sua fixação num mundo de valores ultrapassados”. MASINA, Léa. Op. cit., p. 100. Marco, nesse sentido, foi a coletânea de textos organizada por Sergius Gonzaga e José Hildebrando Dacanal, intitulada *RS: Cultura & Ideologia*, com artigos da historiadora acadêmica Sandra Pesavento, do advogado e historiador diletante Décio Freitas, do advogado criminalista e político profissional Tarso Genro, entre outros; todos afinados na denúncia dos vínculos estreitos entre a “cultura gaúcha” e as classes dominantes. Ver DACANAL, José Hildebrando, GONZAGA, Sérgio (orgs.). *RS: Cultura e Ideologia*. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1980, 168 p. Para não perder o foco de leitura, centrado na obra de Oliven, não analisarei o livro nesse espaço (a não ser aquelas passagens dos textos de

Mas não podemos esquecer, também, que data de 1980 o artigo do sociólogo Pierre Bourdieu sobre o papel das representações coletivas na construção da idéia de região.<sup>35</sup> Como veremos no capítulo seguinte, o texto se configura em um apelo ao rompimento com a dicotomia entre *realidade e representação*. Não é nenhum absurdo supor que Ruben Oliven conhecesse tal apelo, pois, em alguns momentos, parece fazer coro ao mesmo.<sup>36</sup> Assim, a obra deste autor revela-se um tanto ambígua. Tal dubiedade permitiu que Letícia Borges Nedel qualificasse seus trabalhos como o marco do rompimento na academia com o tom denunciatório e, portanto, “com o modelo de apreensão realista” do regionalismo gaúcho.<sup>37</sup> A crítica que segue tem, então, a função de matizar essa afirmação, pois, como procurarei mostrar, os mesmos mitos são objetos recorrentes da atenção de Oliven, que seguiu, em boa medida, a abordagem de sua geração. Acredito que os conceitos possuem uma história e que são pensados de acordo com determinadas tradições analíticas e vinculados a outras categorias, premissas e modelos teóricos. Isso não significa defender o purismo teórico. Mas, essa história deve ser respeitada: a combinação de termos que já possuem certa carga de discussão atrás de si – como o conceito de representação, no momento – e mesmo usufruem de certo consenso acadêmico a ponto de se tornarem lugar-comum – como o conceito de ideologia – deve levar em conta seus fundamentos epistemológicos, evitando formulações incoerentes. Antes de prosseguirmos, é necessário advertir que a crítica realizada não deve ser entendida como uma cobrança indevida e mesmo anacrônica, mas objetiva, principalmente, marcar a diferença entre a postura teórica encontrada nos trabalhos de Ruben Oliven e a que adoto na análise da construção do tradicionalismo e das “tradições” gaúchas.

Em seu texto mais relevante, o livro *A parte e o todo: a diversidade cultural no Brasil-nação*, publicado em 1992 e revisto e ampliado em 2006, o autor explica a reelaboração do gauchismo, enquanto identidade regional, e sua grande difusão, como um contraponto ao processo de globalização e homogeneização cultural crescente. No entanto, conforme mostra o autor, a identidade gaúcha é construída não somente através da afirmação das peculiaridades do Rio Grande do Sul, mas também pelo seu pertencimento ao Brasil. Ao analisar o modelo

---

Dacanal e Gonzaga transcritas pelo antropólogo). Vale ressaltar, todavia, que esta obra será retomada em outros momentos desse trabalho, como nos Capítulos II e VI.

<sup>35</sup> BOURDIEU, Pierre. L'Identité et la Répresentation: Éléments pour une réflexion critique sur l'idée de région. Actes de la Recherche en Sciences Sociales, n. 35, 1980. A tradução para o português foi publicada em coletânea de artigos intitulada “O Poder Simbólico” em 1989. Idem. A identidade e a representação: elementos para uma reflexão crítica sobre a idéia de região. In: \_\_\_\_\_ . *O poder simbólico*. Lisboa: DIFEL, Rio de Janeiro: Bertand Brasil, 1989.

<sup>36</sup> Outro motivo que me faz especular sobre a leitura de Bourdieu por Oliven já nos anos oitenta é a citação do texto original, em francês, na bibliografia da primeira edição do livro “A Parte e o Todo”, publicado três anos após a tradução do artigo de Bourdieu para o português.

<sup>37</sup> NEDEL, Letícia Borges. Op. cit., p. 5.

construído sobre o “ser gaúcho”, Oliven aponta para seu vínculo com o passado da região pastoril da “campanha”, localizada no sudoeste do Estado, com a figura “real” ou “idealizada” do gaúcho.<sup>38</sup> Sua obra é com certeza um ponto de partida obrigatório para se pensar o tema proposto aqui; compreender os primeiros anos do tradicionalismo como um fenômeno de resistência cultural pode ser proveitoso para entender as motivações de intelectuais e ativistas engajados na construção da identidade gaúcha. Podemos citar ainda, como méritos e avanços do estudo de Oliven, sua preocupação com a construção intelectual e urbana do tradicionalismo gaúcho em relação às disputas e conflitos em torno da definição do que seria a identidade regional, diferentemente de Golin; e, ainda, sua análise sobre os usos dos caracteres desta identidade por grupos marginalizados (imigrantes e mulheres) como estratégias de ascensão simbólica.

No entanto, quanto ao emprego do conceito de representação, encontro grande divergência com o que proponho neste trabalho. Em 1982, Ruben Oliven havia publicado artigo na revista *Ciência e Cultura* em que buscava delinear o que seria a cultura brasileira na década nascente. Nele, o autor alega que, em nosso país, existiriam duas tendências de longo prazo ainda em disputa: a primeira tenderia a valorizar a produção cultural da elite; a segunda procuraria recuperar as manifestações da cultura popular. Nesse jogo, o autor indica como a questão da “autenticidade” se torna uma peça chave. Todavia, ao contrário do que poderíamos esperar, em alguns momentos, Oliven parece entrar na disputa, jogando com uma das peças do tabuleiro: o termo/conceito “ideologia”. O antropólogo nos diz que “A solução pretensamente alternativa ao desafio de construir uma civilização nos trópicos, embora seja aparentemente menos rígida, é tão ideológica quanto a primeira e representa a outra face da mesma moeda”<sup>39</sup>, ou seja, tratam-se de duas propostas que não condizem com a realidade a que se refeririam. Ainda que não fique explícita nesse texto uma clara filiação teórica, o uso do termo “ideológico” parece remeter à tradição marxista como descrita mais acima. O conceito aparece novamente dois anos depois, agora em artigo no qual Oliven propõe a análise da construção social da identidade gaúcha.<sup>40</sup> Trata-se de um texto bastante perspicaz em que o autor lança novos olhares sobre o tema e aponta para novos caminhos interpretativos. Ainda assim, o tom inicial dos apontamentos indica pouco contato com o

---

<sup>38</sup> OLIVEN, Ruben George. *A parte e o todo: A Diversidade cultural no Brasil-Nação*. 2ª. Edição. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2006, p 14.

<sup>39</sup> Idem. A cultura brasileira e a identidade nacional na década de oitenta. *Ciência e Cultura*, v. 8, n. 34, 1982, p. 1033.

<sup>40</sup> Idem. A construção social da identidade gaúcha. *Revista do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal do Rio Grande do Sul*, XI/XII, 1983/1984. 423-432. Parte do texto foi reelaborada e utilizada em capítulo homônimo no livro *A Parte e o Todo*.

objeto empírico, o que, por sua vez, faz Oliven cometer equívocos. O primeiro é tomar a invenção institucional do movimento tradicionalista gaúcho (fenômeno bastante recente) e seu projeto político-cultural como sinônimo do processo de construção da identidade regional do Estado. Outro ponto problemático é o apelo a afirmações com tom conclusivo sem fazer referência direta às fontes ou mencionar explicitamente o trabalho empírico que o conduziu a tais enunciados. Em outros momentos, o autor baliza seus apontamentos a partir da bibliografia existente e, dessa forma, parece ratificar certas interpretações. É o que acontece com o trabalho do nosso conhecido Tau Golin. Sem parecer questioná-lo, Oliven o cita para nos dizer que “... o Tradicionalismo é visto com uma ideologia destinada a manter a massa rural e as camadas populares que migraram para as cidades em estado de submissão”.<sup>41</sup>

Tal abordagem se mantém no livro *A parte e o todo* e permanece após sua publicação. Exemplo disto é a monografia lançada em 1990 nos *Cadernos de Antropologia da UFRGS* e que recebera, em 1989, menção honrosa no Concurso Sívio Romero, promovido então pela FUNARTE. Nela, Oliven cita o texto do crítico literário Sergius Gonzaga, jocosamente intitulado *As mentiras sobre o gaúcho*, para nos dizer que “em meados do século XIX a figura marginal do gaúcho estava praticamente extinta e, conseqüentemente, apta a ressurgir como instrumento de sustentação e imposição ideológica dos mesmos grupos que a tinham destruído”.<sup>42</sup> Na página seguinte, o termo representação aparece em outra citação de Gonzaga. Sobre os intelectuais de classe média que serviriam aos interesses dos grupos dominantes, nos diz tal autor: “Articulava-se uma troca: ascensão, prestígio ou simples reconhecimento cambiados por subideólogos, aptos a oferecer fórmulas (amenas à oligarquia) de representação da realidade, e por artistas, capazes de pôr em prosa e verso as qualidades varonis dessa mesma oligarquia”.<sup>43</sup> Tal concepção de representação como algo externo ao âmbito do real e, portanto, do domínio do falso, do ilusório, é mantida em texto publicado um ano depois na *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, em que encontramos as mesmas citações<sup>44</sup> e, também, no capítulo IV das duas edições do livro *A parte e o todo*.<sup>45</sup>

Em 1988, Oliven publica texto na coleção *Cadernos de Estudos do PPG em Antropologia Social da UFRGS*, com o seguinte título: *O Rio Grande do Sul e o Brasil: uma relação controvertida*. Este seria a base para o capítulo III do livro *A Parte e o Todo*. Nele, o

<sup>41</sup> Ibidem, p. 424.

<sup>42</sup> Idem. O maior movimento de cultura popular do mundo ocidental: o tradicionalismo gaúcho. *Cadernos de Antropologia*, n. 1. Porto Alegre: UFRGS, 1990, p. 6.

<sup>43</sup> GONZAGA, Sergius *apud* OLIVEN, Ruben George, idem, p. 7.

<sup>44</sup> OLIVEN, Ruben George. Em Busca do Tempo Perdido: o movimento tradicionalista gaúcho. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 15, n. 6, p. 40.

<sup>45</sup> Idem. *A parte e o todo: A Diversidade cultural no Brasil-Nação*. Petrópolis: Vozes, 1992, p. 70-71 e Idem. *A parte e o todo: A Diversidade cultural no Brasil-Nação*. 2ª. Edição. Petrópolis: Vozes, 2006, p. 99.

antropólogo defende a tese de que a construção social da identidade gaúcha se baseia em um duplo suporte: a ênfase nas peculiaridades do estado e a afirmação de seu pertencimento ao Brasil. Nele, também, o autor incorpora a noção de representação na análise do gauchismo. Em relação ao primeiro aspecto, Oliven afirma: “As peculiaridades do Rio Grande do Sul contribuem para a construção de uma série de representações em torno dele que acabam adquirindo uma força quase mítica que as projeta até nossos dias e as fazem informar a ação e criar práticas no presente”.<sup>46</sup> Ainda que opondo “as peculiaridades” reais, concretas, poderíamos dizer, ao plano das representações, o autor mostra sintonia com as discussões então correntes na teoria social ao enfatizar que o simbólico informa as práticas sociais. Considerar as representações como matrizes cognitivas que instrumentalizam os sujeitos não é algo novo, mas tal perspectiva difere da análise de ideologia como se vinha praticando no momento. Ainda assim, a transformação é limitada, pois as análises continuam comprometidas com seus estudos anteriores, como veremos a seguir. No mesmo texto, o antropólogo apresenta uma fórmula que evidencia elementos tanto dos estudos de ideologia, quanto de análises de representações. Vejamos:

“As representações sobre o gaúcho que já integram o senso comum, se fazem notar desde os relatos de viajantes estrangeiros como Saint-Hilaire e Arsène Isabelle. Elas estão presentes numa vasta tradição literária que tem como matriz o livro *O Gaúcho* publicado em 1870 no apogeu do romantismo por José de Alencar, autor que nunca tendo posto os pés no Rio Grande do Sul vai idealizar e mitificar este tipo social chamando-o de ‘centauro dos pampas’”.<sup>47</sup>

Se, de um lado, temos representações sobre o gaúcho que remetem à sua gênese como tipo social e, portanto, opõem o social ao mítico ou cultural, de outro, elas são configuradas também pela criatividade literária, construindo discursivamente aquele que deveria ser o habitante do estado. A contradição parece dirimir-se no final da assertiva, quando o peso da interpretação recai sobre o primeiro aspecto: o literário é impreterivelmente do domínio do mítico; sua fala sobre o social o constrói porque o deturpa, idealiza. A combinação entre ideologia e representação faz com que o potencial analítico do último termo seja dissolvido em suas leituras precedentes do gauchismo enquanto um fenômeno ideológico. Dessa forma, a análise das “representações sobre o gaúcho” fica comprometida com a dicotomia falso/verdadeiro, ao invés de abordar como o verdadeiro é construído enquanto tal.

São quatro, basicamente, os mitos contra os quais Oliven empenhará sua crítica: o mito da democracia sulina (racial e social), o mito do gaúcho brasileiro ordeiro contra o

---

<sup>46</sup> Idem. *O Rio Grande do Sul e o Brasil: uma relação controversa*. Porto Alegre: UFRGS/PPG Antropologia Social, 1988, p. 5. A formulação é mantida no livro de 1992 (p. 49) e na reedição de 2006 (p. 65).

<sup>47</sup> Ibidem, p. 8.

*gaucho malo* platino, o mito do caráter não separatista da Revolução Farroupilha e, por último, o mito da marginalização do Estado do Rio Grande do Sul na dinâmica histórica brasileira. Apesar de indicar que as representações são parâmetros para a ação, em poucos momentos Oliven se ocupa com este aspecto e analisa, quase que exclusivamente, o discurso em seu momento de produção. Mais comum é a contra-argumentação. Importante salientar que o autor não ataca diretamente o mito da democracia social das estâncias gaúchas (as supostas relações horizontais entre peões e patrões) em nenhuma das três versões analisadas do texto. Quanto à democracia racial, já na citada monografia de 1988, Oliven mostra que as representações sobre a boa vida do escravo no Rio Grande do Sul datam dos primeiros relatos de viajantes. Mas, para relativizar tais discursos, aponta como o mais notório deles, Saint-Hilaire, ressalta que nas regiões de charqueada o trato dado ao negro era bastante cruel. Conclui, então, que o mito se fundamenta na confusão entre as condições de vida do escravo nas estâncias com as do escravo nas charqueadas: “Isto propiciou uma visão ‘idealizada’ das condições de vida do negro gaúcho”.<sup>48</sup> Oliven segue apresentando dados para demonstrar que, demograficamente, a participação do negro na vida econômica do estado fora já considerável no século XIX. Em seguida, fala da atuação de guerreiros negros durante a sedição farroupilha, mas, mais uma vez, questiona o discurso comum que defende o ideário abolicionista dos revoltosos, apresentando a soma de escravos que o líder farrapo Bento Gonçalves deixara como herança, ao morrer em 1947.<sup>49</sup> Na reedição do livro, de 2006, o autor acrescenta um novo argumento: o *massacre dos porongos*, episódio no qual um corpo de lanceiros negros foi dizimado por forças imperiais após ter sido desarmado pelo segundo homem da Revolução, o general Davi Canabarro: “Tanto imperiais quanto farroupilhas temiam o que poderiam fazer os ex-escravos, uma vez assinada a paz e terminada a Revolução”.<sup>50</sup>

Sobre o segundo mito, o autor nos diz que, na idealização do gaúcho rio-grandense, os elementos considerados malévolos deveriam ser creditados ao “outro” e, como brasileiro, o seu outro privilegiado seria o *gaucho* platino. Ao delegar os elementos negativos para o último, sobram exaltações ao caráter sóbrio e ordeiro do primeiro. Na citada monografia de 1988, o antropólogo considera interessante ler afirmações deste tipo na década de vinte. Interessante porque irônico, já que “A Revolução Farroupilha (1835-1845) estava completando quase cem anos e as guerras do Prata já haviam cessado há muito. O que tinha

---

<sup>48</sup> Ibidem, p. 11.

<sup>49</sup> Idem. *A parte e o todo: A Diversidade cultural no Brasil-Nação*. Petrópolis: Vozes, 1992, p. 52-53.

<sup>50</sup> Idem. *A parte e o todo: A Diversidade cultural no Brasil-Nação*. 2ª edição. Petrópolis: Vozes, 2006, p. 70.

acontecido recentemente no Rio Grande do Sul eram conflitos internos de índole extremamente sangrenta e cruel”.<sup>51</sup> Nesse sentido, Oliven lembra a agressividade com que os gaúchos rio-grandenses se empenharam na *Revolução Federalista* de 1893-95, quando o ritual da degola do inimigo se tornara prática banal, e, ainda, o conflito que envolveu os remanescentes desta contenda em 1923, em torno da reeleição do então presidente do Estado, Borges de Medeiros.

O terceiro mito é mais emblemático, pois evidencia a complexificação da análise do autor. Ao falar da defesa feita pela historiografia gaúcha acerca do caráter não-separatista da sedição farroupilha, Oliven bebe menos nos argumentos contrários e mais nas funções políticas do discurso. Lembra que, desde o século XIX, inclusive em supostas declarações de líderes revoltosos, a afirmação da brasilidade gaúcha é uma constante. No entanto, é na década de vinte também, que os debates intelectuais sobre o tema exigem uma maior atenção de nosso autor. Diz-nos:

“Mais do que uma omissão escandalosa em relação ao que estava ocorrendo no Rio Grande do Sul, o que se nota nos escritos destes intelectuais, quando eles insistem no não-separatismo da Revolução Farroupilha e nas diferenças essenciais entre o gaúcho brasileiro e o gaúcho platino, é uma tentativa de afirmar a brasilidade do Rio Grande do Sul e seus habitantes. Embora atualmente isto possa parecer supérfluo, convém lembrar que boa parte deles estava escrevendo antes ou logo depois de 1930 quando ainda não havia se consolidado a integração econômica e política do país”.<sup>52</sup>

No entanto, se é notória a preocupação com a historicidade de tais discursos, a crítica de Oliven continua pautada pelo binômio falso/verdadeiro, como mostra o tom de denúncia da “escandalosa omissão” da historiografia. Quanto a isso, também, a conclusão peremptória a respeito de tal mito não nos deixa dúvidas: “É preciso, portanto, não só afirmar a brasilidade do gaúcho, mas enfatizar seus traços positivos, mesmo que para isto seja necessário **maquilar a realidade** [grifo meu], passando por cima dos elementos que poderiam eventualmente ser considerados 'bárbaros’”.<sup>53</sup>

O quarto e último mito não ganha tratamento diferente. Antes mesmo de apresentá-lo, Oliven reporta um histórico de lutas e intervenções militares do Estado no centro político do país, como a *Coluna Prestes*, iniciada em 1924 no Rio Grande do Sul e liderada pelo gaúcho Luiz Carlos Prestes; a *Revolução de 1930*, que colocou no poder outro gaúcho, Getúlio Vargas e, ainda, o movimento da *Legalidade*, comandado pelo gaúcho Leonel Brizola que, em

---

<sup>51</sup> Idem. *O Rio Grande do Sul e o Brasil: uma relação controversa*. Porto Alegre: UFRGS/PPG Antropologia Social, 1988, p. 12.

<sup>52</sup> Ibidem, p. 16.

<sup>53</sup> Ibidem.

1961, resistiu às tentativas de evitar a posse de outro gaúcho, João Goulart, após a renúncia do presidente Jânio Quadros. A articulação narrativa está pronta para mostrar como a constante “queixa dos gaúchos” contra sua marginalidade política e econômica não condiz com a realidade. Na quarta desmistificação, a preocupação com a historicidade do discurso também aparece e, assim, Oliven foca a análise nas declarações de políticos eminentes durante as comemorações do sesquicentenário da Revolução Farroupilha, a fim de evidenciar que, “à diferença do que tinha ocorrido cinqüenta anos antes, o que se frisou foram as diferenças do estado em relação ao Brasil e não em relação à Argentina ou ao Uruguai. Isto tem de ser compreendido em função de vários fatores”. O primeiro seria o “fato do Brasil estar fortemente integrado do ponto de vista econômico, político, de transportes, de redes de comunicação de massa, etc”.<sup>54</sup> O segundo fator diria respeito à crise fiscal do Estado que, em 1985, parecia atingir seu ápice, comprometendo os investimentos públicos em diversos setores e fazendo com que o governo estadual recorresse ao auxílio financeiro da Federação. O discurso sobre o empobrecimento econômico e social do estado é, então, desmistificado:

“No nível econômico, a queixa centra-se em torno da perda da vitalidade econômica do Rio Grande do Sul. O que aconteceu, na verdade, é bem diferente. Apesar de ter ocorrido desde a década de trinta uma crescente centralização de recursos e poderes por parte do governo federal e a concentração da indústria em São Paulo, o Rio Grande do Sul não tem se saído tão mal. Além da influência política que sempre exerceu, economicamente ele continua a ser um estado rico e produtivo”.<sup>55</sup>

A desmistificação do gaúcho continuou sendo a tônica de vários escritos de Oliven. Em 1992, o termo *representação* aparece em duas novas versões do texto de 1983/1984: o já citado capítulo VI de *A Parte e o todo*, também intitulado *A construção social da identidade gaúcha*, e a quarta edição dos Cadernos de Antropologia do PPGAS-UFRGS, denominada *A polêmica identidade gaúcha*. Mais uma vez, o autor aborda alguns discursos que construiriam a identidade do estado a partir de um “modelo baseado num passado que teria existido na região pastoril da Campanha no sudoeste do Rio Grande do Sul e na figura real ou idealizada do gaúcho”.<sup>56</sup> O hiato entre representação e realidade fica ainda mais explícito na consideração seguinte:

“Atualmente, a construção dessa representação recoloca a questão em um novo patamar já que estamos numa época em que tanto o Rio Grande do Sul se urbanizou e modernizou, como o Brasil apresenta uma maior

---

<sup>54</sup> Ibidem, p. 22.

<sup>55</sup> Ibidem, p. 23.

<sup>56</sup> Idem. *A parte e o todo: A Diversidade cultural no Brasil-Nação*. Petrópolis: Vozes, 1992, p. 100 e Idem. *A polêmica identidade gaúcha*. Cadernos de Antropologia n. 4. Porto Alegre: UFRGS, 1992, p. 6.

integração política, econômica, de transportes, de meios de comunicação etc., articulando suas regiões de uma forma efetiva”.<sup>57</sup>

Se existe uma nova percepção do termo/conceito representação na obra de Oliven, essa não se traduz no rompimento com a sua suposta oposição à realidade, como aqui se propõe. Em 1992, no capítulo inicial de seu livro, momento em que busca delinear o marco teórico de sua pesquisa, o autor recorre à categoria ideologia através de Antonio Gramsci para mostrar como “Há casos, inclusive, em que uma mesma sociedade é representada como se fosse dividida em duas grandes regiões antagônicas”.<sup>58</sup> Justamente por isso, torna-se bastante emblemática a crítica que Oliven tece, nesse momento, ao conceito “tradicional” de ideologia, juntamente com o questionamento da noção de “sobrevivência cultural”. Esta se referiria aos elementos culturais sobreviventes em novas condições sociais sem nelas cumprirem qualquer função. Quando muitos antropólogos analisam ideologias, nos diz Oliven, “é muito freqüente apontar, além do aspecto de falseamento da realidade, o seu anacronismo”. Essa é, como vimos, uma constante no próprio trabalho do autor. Segue a crítica:

“É como se uma ideologia, além de conseguir inverter a realidade, ainda o fizesse com idéias superadas pelo tempo. Mas, na medida em que uma ideologia se mede pelo seu poder de produzir discursos que repercutam no imaginário social, isso significa que se uma determinada ideologia é eficaz ao trabalhar com noções aparentemente obsoletas, na verdade a anacronia está apenas na mente do pesquisador e não dos agentes sociais”.<sup>59</sup>

Estas reflexões teóricas apontam na direção do rompimento com a dicotomia representação/realidade. Mas, seguindo a antiga lógica, Oliven prossegue suas análises da mesma forma como vinha fazendo até então. Após um grande apanhado de autores clássicos e contemporâneos que discutem as principais questões abordadas no livro (nacionalismo, regionalismo, tradição, identidade etc.), ele nos deixa claro que sua opção continua sendo pela teoria social clássica e pelas novas vertentes que nela se fundamentam. O trabalho do historiador marxista Eric Hobsbawm e sua noção de “invenção das tradições” cai, assim, como uma luva ao estudo de Oliven. Como nosso autor, Hobsbawm se preocupa com a questão da autenticidade quando formula uma oposição entre “tradição inventada” e “tradição não-inventada”.<sup>60</sup> Porém, as novas reflexões e leituras teóricas tencionam ainda, em outros momentos, sua postura epistemológica, como denota a seguinte passagem: “A questão, entretanto, não gira em torno de saber se alguma crença corresponde a algum tipo de realidade

---

<sup>57</sup> Ibidem.

<sup>58</sup> OLIVEN, Ruben George. Op. cit., p. 15.

<sup>59</sup> Ibidem, p. 21.

<sup>60</sup> Discutirei no capítulo I a proposta de Hobsbawm.

fática, mas em analisar por que, mesmo sabendo que ela é contrariada pelos fatos, existem grupos que acreditam nela”.<sup>61</sup> Como sabemos, essa não é a abordagem dos capítulos seguintes do livro, escritos e rescritos ao longo da década de oitenta em diferentes versões de artigos e monografias, e comprometidos, em grande escala, com a mesma análise de ideologia que agora o autor critica.

### **A historiografia e o gauchismo: a nova produção acadêmica**

Novos trabalhos em Antropologia Social sobre o gauchismo e temas correlatos surgiram, a partir dos anos 1980. Podem-se citar, entre eles, as pesquisas de Maria Eunice Maciel. Sua dissertação de mestrado abordou o fenômeno dos *bailões*, que se expandia nas periferias urbanas do período, mesclando a execução de músicas de duplas “caipiras” paulistas, artistas “populares” divulgados nos programas de auditório da televisão e a produção musical tradicionalista e nativista.<sup>62</sup> Mas foi sua pesquisa de doutorado, em que a autora analisa o engajamento das várias gerações de intelectuais rio-grandenses na construção do “gaúcho brasileiro” e da identidade cultural da região, que possibilitou o direcionamento de seu olhar para o tradicionalismo. Com base nela, alguns artigos foram publicados no Brasil, os quais denotam uma perspectiva interpretativa mais aberta, em relação aos textos Oliven, à análise da construção cultural do gauchismo enquanto modelo de identidade coletiva.<sup>63</sup> Estes textos serão retomados ao longo desse trabalho, na tarefa de compreender o processo de atualização da figura do gaúcho e as estratégias simbólicas de afirmação da “gauchidade” adotadas pelos construtores do movimento tradicionalismo. Outro trabalho em Antropologia com o qual dialogarei é a pesquisa de Ondina Fachel Leal sobre a cultura masculina “gauchesca” da fronteira entre Brasil e Uruguai.<sup>64</sup> Suas análises sobre a misoginia

---

<sup>61</sup> OLIVEN, Ruben George. Op cit., p. 23.

<sup>62</sup> Ver MACIEL, Maria Eunice. *Bailões, é Disto que o Povo Gosta: Análise de uma Prática Cultural de Classes Populares no Rio Grande do Sul*. Porto Alegre, 1984. Dissertação (mestrado em Antropologia Social). Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Política e Sociologia. Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 1984, 188 p.

<sup>63</sup> Ver: Idem, Tradição e Tradicionalismo no Rio Grande do Sul. *Humanas*, v. 22, n. 1/2, 2000, p. 127-144; Idem, A atualização do passado. In: FÉLIX, Loiva Otero, RECKZIEGEL, Ana Luiza Setti (orgs.). *RS: 200 anos: definindo espaços na história nacional*. Passo Fundo: Editora da UPF, 2002, p. 191-215.

<sup>64</sup> Ver LEAL, Ondina Fachel. Honra, morte e masculinidade na cultura gaúcha. In.: TEIXEIRA, Sérgio Alves, ORO, Ari Pedro (orgs.). *Brasil & França: ensaios de Antropologia Social*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 1992, p. 141-150.

creditada aos peões de estância permitirá compreender, no Capítulo III, algumas das apostas teóricas de nosso personagem na reconstrução do gaúcho pampiano efetivada pelos CTGs.

A historiografia profissional, da mesma forma, iniciou seu trajeto pelo tema nos anos 1980. A perspectiva adotada também é muito próxima daquela da produção diletante marxista e dos primeiros textos em Antropologia. A dissertação de mestrado de Marlene Medaglia é, nesse sentido, um exemplo.<sup>65</sup> Ao abordar a analisar a produção historiográfica tradicional como “estrutura ideológica da classe dominante”, a autora apontava para a construção do gaúcho riograndense como resultado das necessidades políticas das elites locais, no período de 1920 a 1935, de afirmar a brasilidade do estado. Se o discurso historiográfico operou sobre a figura do gaúcho pampiano, o tom denunciatório do trabalho de Medaglia não permite que compreendamos o movimento inverso, pelo qual o mito informou os projetos políticos dessa elite, muito menos que avaliemos suas divergências e disputas internas.

Os artigos de Sandra Pesavento, no período, confirmam a abordagem corrente. O texto publicado no livro *RS: Cultura & Ideologia* define a historiografia oficial, inaugurada, de acordo com a autora, durante a República Velha, como produção ideológica marcada por um “caráter de falsidade”.<sup>66</sup> A idealização da figura do gaúcho foi vista por ela unicamente como fator de legitimação da ordem agrária tradicional em franca decadência no Rio Grande do Sul de então. Tais posições são mantidas em outros artigos publicados ao longo da década de 1980.<sup>67</sup> Em 1992, todavia, a autora revia, em novo ensaio, sua postura teórica e suas interpretações sobre o tema. Informada pelos textos de Pierre Bourdieu, entre outros autores, Pesavento afirmava que os estereótipos sobre o Rio Grande do Sul, sobre os gaúchos e sobre a região sulina se traduziam em “imagens mentais e objetais, em personagens-símbolos, em ritos, crenças, valores, práticas sociais e manifestações artísticas”.<sup>68</sup> Nesse sentido, apontava que as “representações do mundo social” também deveriam ser entendidas como constituintes do real e que a eficácia do “imaginário” não poderia ser medida pelo confronto entre tais representações e a “realidade”, mas “na capacidade de mobilização que os discursos possam trazer, produzindo práticas sociais efetivas”.<sup>69</sup> Os poucos textos publicados pela historiadora

---

<sup>65</sup> MEDAGLIA, Marlene. *Introdução ao estudo da historiografia sul-rio-grandense: inovações e recorrências do discurso oficial (1920-1935)*. Dissertação (mestrado em Sociologia). Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Ciência Política e Sociologia, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 1983, 407 p.

<sup>66</sup> PESAVENTO, Sandra Jatahy. *Historiografia e ideologia*. In: DACANAL, José Hildebrando, GONZAGA, Sérgio (orgs.). Op. cit., p. 61.

<sup>67</sup> Ver, por exemplo: Idem. Uma ideologia em farrapos. *Letras de Hoje*. Porto Alegre, v. 18, n. 3, 1985, p. 75-83; Idem. Gaúcho: mito e história. *Letras de Hoje*. Porto Alegre, v. 24, n. 3, 1989, p. 55-63.

<sup>68</sup> Idem. A invenção da Sociedade Gaúcha. *Ensaio FEE*. Porto Alegre, v. 14, n. 2, 1993, p. 383.

<sup>69</sup> *Ibidem*, p. 385.

sobre o assunto a partir daí, todos de caráter ensaístico, reafirmam essas novas posições.<sup>70</sup> Tal reorientação teórica permite a Pesavento levantar hipóteses e revelar outras possibilidades de análise de mitos como o da epopéia farroupilha, que serão, ao longo dessa exposição, retomadas no diálogo com nosso objeto.

Contudo, trabalhos de pesquisa de “fôlego” em História sobre tais temas, depois de Medaglia, só apareceram mesmo nos anos 1990. Também no campo da Historiografia, Ieda Gutfreind apontou para as principais questões e debates da produção erudita da primeira metade do século XX, entre as quais, as diferentes posições sobre o gaúcho social.<sup>71</sup> Duas matrizes interpretativas foram identificadas pela autora: a primeira, dita “lusitana”, afirmava a especificidade do gaúcho rio-grandense, ordeiro e “civilizado”, em oposição ao *gaucho malo* do Prata, e negava o caráter separatista da Revolução Farroupilha e a incorporação dos Sete Povos das Missões Orientais à História do estado; a segunda, chamada “platina”, ainda que afirmasse a orientação lusa da formação social rio-grandense, reconhecia as trocas econômicas e culturais com os países da região e previa a inclusão das Missões na memória oficial. Se esta autora também buscou as relações entre historiografia e ideologia dominante, o fez atenta ao contexto social de produção dos discursos, revelando as divergências e disputas das elites intelectuais locais. Seu trabalho servirá de suporte para pensar as posições de Barbosa Lessa sobre as contendas da geração precedente de historiadores e folcloristas eruditos.

Quatro anos depois de Gutfreind, foi a vez de Daysi Lange Albeche publicar seu livro sobre a construção de imagens do gaúcho na historiografia, mas incorporando, como fonte, também a Literatura e o discurso oficial. O trabalho da autora examina a gênese de figuras literárias como o “centauro da pampa” e o “monarca das coxilhas”, nas décadas de 1860 e 1870, e sua fusão, ainda no século XIX, na figura do “gaúcho a cavalo”. A história de atualização deste mito contribuirá para, no Capítulo II, pensar as representações sociais que precederam o projeto tradicionalista. Contudo, ao procurar se diferenciar da produção anterior em História, focada no conceito de ideologia<sup>72</sup>, Albeche acaba se baseando teoricamente em autores como o psiquiatra Carl Gustav Jung, o que a leva a identificar um núcleo simbólico

<sup>70</sup> Ver, ainda: Idem. Região e Nação: as releituras do Brasil em tempo de democracia. *Humanas*. Porto Alegre, v. 18, n. 1 e 2, p. 109-119; Idem. Fibra de Gaúcho, tchê! *Nossa História*. Rio de Janeiro, v. 1, n. 2, 2003, p. 42-47.

<sup>71</sup> Ver GUTFREIND, Ieda. *A historiografia Rio-Grandense*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 1992, 217 p.

<sup>72</sup> “A pesquisa realizada utiliza novos caminhos para interpretar o passado histórico, pois a significação mítica da imagem do gaúcho não pode ser encarada com o sentido de desmascaramento ou decalque da realidade histórica. A leitura simbólica não esgota a questão, mas possibilita valorizar a finalidade da representação subjetiva que é tão ‘real’ quanto as estruturas materiais da sociedade”. ALBECHE, Daysi Lange. *Imagens do Gaúcho: história e mitificação*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996, p. 14.

mítico praticamente imutável na literatura regional. Nesse sentido, sua posição teórica difere radicalmente da postura historicista aqui perseguida.

Parece-me, então, que a produção baseada na pesquisa histórica só rompe com o paradigma “realista” de apreensão do gauchismo a partir dos trabalhos de Letícia Nedel. Sua dissertação, que aborda as relações entre o regionalismo e a memória oficial local, através da análise da trajetória institucional do Museu Júlio de Castilhos, nos anos 1950, aponta para uma nova percepção sobre a construção intelectual de objetos como a “região” e a “nação”, além de novas interpretações sobre o processo de “invenção de tradições” no Rio Grande do Sul, atentas às disputas simbólicas entre as gerações de pesquisadores eruditos.<sup>73</sup> De certa forma, o problema geral de sua investigação é compartilhado por este trabalho, pois utilizarei aqui a trajetória intelectual de Barbosa Lessa para acessar os debates intelectuais regionalistas e a conformação da memória oficial a partir, principalmente, da segunda metade do século XX. Nesse sentido, o diálogo com seus trabalhos se revela essencial para o desenvolvimento dos objetivos expostos acima. No entanto, é a sua tese de doutoramento que permite pensar o movimento tradicionalista em específico, e, portanto, é com ela que tecerei intensa conversação ao longo da dissertação. Tendo como objeto de análise a “articulação entre o desenvolvimento de saberes locais e o pertencimento territorial”, a autora se debruça sobre a história da produção e da circulação dos intelectuais no estado, entre 1948 e 1965, ocupando-se do movimento folclorista.<sup>74</sup> Nedel identifica uma divisão no seio desses intelectuais e um campo de disputa entre dois grupos divergentes, denominados por ela de *folcloristas tradicionalistas* e *folcloristas polígrafos*.<sup>75</sup> Os primeiros pertenciam ou foram incorporados ao mencionado grupo dos oito estudantes do Colégio Júlio de Castilhos que fundaram o movimento tradicionalista, dedicando-se à fabricação sistemática de rituais e tradições, criadas para serem encenadas nos CTGs.<sup>76</sup> Os segundos, também identificados pela autora como *folcloristas eruditos*, participavam ativamente dos círculos intelectuais do Estado desde a década de vinte e, em sua maioria, eram filiados à *Comissão Estadual de Folclore* (CEF).<sup>77</sup>

---

<sup>73</sup> NEDEL, Letícia Borges. *Paisagens da Província: o regionalismo sul-rio-grandense e o Museu Julio de Castilhos nos anos cinqüenta*. Dissertação (Mestrado em História Social). Instituto de Filosofia e Ciência Sociais, Programa de Pós-Graduação em História Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1999, 335 p.

<sup>74</sup> Idem. Op. cit., p. 6.

<sup>75</sup> “As divergências dizem respeito ao significado de categorias centrais à investigação folclórica (como, por exemplo, o juízo de *autenticidade* implicado na definição de ‘fato folclórico’), aos projetos de retratação *regional* que defenderam e, sobretudo, aos recursos sociais e intelectuais de que dispunham para fazê-lo”. Ibidem, p. 07.

<sup>76</sup> Ibidem, p. 08.

<sup>77</sup> Organização para-governamental fundada em Porto Alegre no ano de 1948, capitaneada pelo diretor do Museu Júlio de Castilhos e criador dos cursos de História e Geografia da PUCRS e da então Universidade do Rio Grande do Sul, Dante de Laytano.

A proposta principal de Nedel - a de examinar “uma face específica das conexões entre brasileiros e gaúchos, entre *tradicionalistas* e historiadores, entre História, Literatura e Ciências Sociais, destacando as instituições, as tematizações e os atores privilegiados no sistema nacional e local de trocas intelectuais”<sup>78</sup> – será perseguida, de forma secundária, nessa dissertação, já que buscarei investigar as relações do tradicionalismo organizado com os demais grupos intelectuais e esferas da sociedade a partir da trajetória de um dos expoentes desse movimento. Isso se dará, entretanto, extrapolando o marco cronológico estabelecido pela autora e dando especial atenção às motivações, possibilidades e características do engajamento individual de Lessa no processo de construção identitária do gaúcho. Muitos de seus apontamentos sobre questões mais gerais, como a existência de relativa oposição entre dois registros de memória oficial no estado e a periodização elaborada para as primeiras fases do movimento tradicionalista, permitirão, ainda, lançar luz sobre as questões aqui analisadas.

Podemos também citar a tese de Alexandre Lazzari, defendida em 2004, como exemplo de pesquisa histórica sobre a ação de intelectuais e a construção da identidade regional do Rio Grande do Sul. O autor busca compreender como foi possível a identidade nacional brasileira ser imaginada como gaúcha através da prática associativa e da produção intelectual (poesias, romances, biografias, narrativas históricas e estudos de folclore) de grupos literários e tradicionalistas no final do século XIX e começo do XX. Lazzari interpreta essa produção no contexto da tradição romântica do oitocentos e da ação desses grupos e indivíduos que “tomaram para si a missão de associar um sentido de nacionalidade a ‘tradições’ (inventadas ou não) culturais e política locais”.<sup>79</sup> O objetivo do autor é apresentar uma história das disputas travadas pelos significados de literatura nacional, raça, tradição e nação no extremo sul do Brasil no período citado.<sup>80</sup> Nesse sentido, seu estudo me inspira a pensar a construção da identidade gaúcha em períodos posteriores igualmente como uma disputa em torno de valores e significados deliberadamente erigidos pela ação intelectual enquanto bases dessa identidade.

Mais um recente trabalho em historiografia ainda deve ser mencionado. Mara Rodrigues empreendeu, em sua tese de doutorado, uma análise historiográfica da obra de um dos primeiros historiadores do estado, Moysés Vellinho.<sup>81</sup> Intelectual autodidata, advindo da crítica literária, Vellinho influenciou a geração de historiadores que precedeu a

<sup>78</sup> Ibidem, p. 19.

<sup>79</sup> LAZZARI, Alexandre. *Entre a grande e a pequena pátria: identidade gaúcha e nacionalidade (1860-1910)*. Tese (doutorado em História). Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Estadual de Campinas, 2004, p. 19.

<sup>80</sup> Ibidem, p. 20.

<sup>81</sup> Ou um dos “folcloristas eruditos”, na classificação de Nedel.

implementação da pesquisa universitária na área de história no Rio Grande do Sul. O objetivo principal da autora é “investigar como os historiadores delimitavam os seus objetos de estudo, como acionavam provas documentárias, estratégias explicativas e narrativas”.<sup>82</sup> Sua abordagem para tanto é focada “no texto, na construção de sentido na narrativa, no tratamento do evento, da estrutura e da temporalidade, articulando-se esses aspectos com o lugar social de produção do conhecimento histórico”.<sup>83</sup> O trabalho aqui proposto difere-se do de Rodrigues, pois não pretende fazer um exame dos aspectos narrativos e metodológicos dos textos de Barbosa Lessa, nem de sua concepção de história. A produção historiográfica do autor me interessa como mais uma de suas estratégias de construção da imagem do gaúcho e do espaço regional sobre os quais se assenta a elaboração do tradicionalismo.

A dissertação de Carla Renata de Souza Gomes, publicada como livro em 2009, possui grande proximidade teórica com este trabalho. A autora busca compreender a interpenetração dos termos “sul-riograndense” e “gaúcho” em meados do século XIX e como a ressemantização do segundo tornou-o sinônimo de gentílico e ícone identitário. Nesse processo, o trabalho da literatura tem importante papel. Gomes analisa os primeiros romances do chamado regionalismo gaúcho, relatos de viagens, crônicas e outros textos diversos. Dessa forma, empreende um “esforço interpretativo que pretende refletir sobre a formação de uma identidade regional (o *gaúcho-rio-grandense*) a partir da linguagem usada nas representações discursivas (...) que estabelecem parâmetros e atribuem significados ao conjunto das práticas sociais cotidianas”.<sup>84</sup> A preocupação com o processo de significação é compartilhada por este trabalho, apesar da diferença de recorte cronológico. A análise da vasta e diversificada produção intelectual de Barbosa Lessa justifica-se pela possibilidade de acessar a elaboração de símbolos, mitos e ritos que configuraram importantes marcos da identidade regional nos últimos cinquenta anos.

Sobre Barbosa Lessa, em específico, encontrei o trabalho de Joana Bosak de Figueiredo, de 2006. Trata-se, na verdade, de um estudo de Literatura Comparada, mas apresentando interfaces com a História, tendo a autora realizado parte de sua formação acadêmica nessa área.<sup>85</sup> Em sua tese, ela analisa o romance *Os Guaxos*, publicado por Barbosa Lessa em 1959, e o compara com a obra *Don Segundo Sombra*, do argentino Ricardo

---

<sup>82</sup> RODRIGUES, Mara. *Da Crítica à História: Moysés Vellinho e a trama entre a província e a nação*. Tese (doutorado em História). Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2006, p. 10.

<sup>83</sup> *Ibidem*, p. 13.

<sup>84</sup> GOMES, Carla Renata 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, p. 22.

<sup>85</sup> Joana Bosak de Figueiredo é graduada (1996) e mestre (2000) em História pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

Güiraldes, de 1926. O objetivo de Figueiredo difere essencialmente do aqui proposto: não há em seu trabalho a preocupação de acompanhar o processo de construção da identidade gaúcha através das obras dos autores estudados, mas sim, segundo ela, a de “articular o gaúcho como conceito atual na fragmentação cultural”. Sua proposta decorre da asserção de que a trajetória do tipo social gaúcho, hoje incluída em uma “visão vencedora da história”, é coroada em nossos dias pela ressignificação constante, através da “manutenção dessa mesma literatura revitalizada combinada a idéias múltiplas de um folclore e tradição inventados, porém altamente profícuos”.<sup>86</sup> Ainda assim, sua análise permite compreender o contexto de produção do livro *Os Guaxos* e outros escritos de Lessa e, nesse sentido, buscarei estabelecer interlocução com sua tese.

Tendo em vista o levantamento bibliográfico acima apresentado, identificamos divergências interpretativas com os trabalhos pioneiros sobre o tradicionalismo e várias lacunas. Este trabalho deve ser entendido, assim, duplamente como um outro olhar sobre o objeto e uma pequena contribuição para sanar tais vazios.

\* \* \*

Além dos objetivos gerais já expostos, em cada parte da dissertação buscarei responder a problemas específicos. A disposição dos capítulos segue, portanto, uma ordem temática. A “liga” que dá unidade ao trabalho é o projeto intelectual de Barbosa Lessa. A estrutura da narrativa acompanha as preocupações teóricas do autor, seus empreendimentos intelectuais, sua atuação no movimento tradicionalista e suas pautas políticas. Cada capítulo pretende, assim, dar conta de um momento, além de um tema, que pode, inclusive, sobrepor-se cronologicamente a outro momento. O primeiro capítulo, intitulado *A poética da tradição e outras notas teóricas*, contudo, foge desta lógica, pois trata-se de uma reflexão teórica sobre as categorias que subsidiaram a pesquisa empreendida: os conceitos de *representação*, *tradição* e *projeto*. A sua articulação permite delinear uma *poética* da tradição, entendendo o termo em sua acepção etimológica (*tecer*, *cerzir*, *costurar*), como antídoto ao sentido de contrafação geralmente ligado à noção de “invenção das tradições” e à fraca dicotomia entre

---

<sup>86</sup> FIGUEIREDO, Joana Bosak de. *A tradução da tradição: gaúchos, guaxos e sombras: o regionalismo revisitado de Luiz Carlos Barbosa Lessa e de Ricardo Güiraldes*. Tese (doutorado em Letras). Instituto de Letras, Programa de Pós-Graduação em Letras, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2006, p. 19.

“tradição inventada” e “tradição não inventada”. No segundo capítulo, *A nova face do centauro: tradição, modernidade e a atualização do regional*, pretendo mostrar que a construção do tradicionalismo e o retorno do “regional” estiveram ligados ao aprofundamento dos processos de urbanização e de intensificação das trocas culturais e econômicas do pós-guerra. Nele analisarei, ainda, como Barbosa Lessa (re)lê o arquétipo do gaúcho a cavalo constituído pela literatura precedente e suas posições nos debates entre a geração “realista” da literatura regionalista dos anos 1930 e 1940 e a produção romântica precedente. No terceiro capítulo, *A política do mito: o homem do campo e o “sentido” do projeto tradicionalista de Barbosa Lessa*, mostrarei como a articulação entre as duas vertentes literárias, ufanista e “disfórica”, possibilitou a elaboração de um projeto político, baseado no gaúcho pampiano, de reivindicação de suporte estatal ao campesino rio-grandense, com exigências de amparo social mescladas às de valorização cultural, o que, por sua vez, requereu a incorporação no mito de setores social e literariamente marginalizados. No quarto capítulo, *Do mito ao rito: folclore, tradição e performance*, procuro compreender como o mito foi materializado na ritualística do tradicionalismo. Aqui abordarei as pesquisas folclóricas realizadas por nosso personagem e por Paixão Côrtes, a construção das danças tradicionais, sua função performativa e a criação do CTG como palco físico e simbólico da tradição, além da invenção da “prenda”, a nova mulher tradicionalista. No Capítulo V, *Pedaço(s) de pátria: a diversificação da “região” e a atualização do gaúcho mítico como políticas públicas*, analisarei a atuação de Barbosa Lessa à frente da Secretaria de Cultura, Desporto e Turismo (SCDT) do Estado do Rio Grande do Sul, entre 1979 e 1983. Aqui buscarei cotejar sua produção escrita com as novas diretrizes de política cultural traçadas no contexto brasileiro de abertura política, procurando compreender a elaboração de seu projeto para a área no estado. No último capítulo, *Dois lados da mesma moeda?: a construção da “região” através dos discursos historiográfico e memorialista*, examinarei as representações de “Rio Grande do Sul” que emergem de seu livro de síntese sobre a formação sócio-histórica do estado: *Rio Grande do Sul: prazer em conhecê-lo*. Em um segundo momento, analisarei os discursos memorialistas do autor e sua função de intervenção no debate identitário local, na década de 1980, marcado pelo surgimento da dissidência estética e, em menor medida, política, do nativismo musical e pelos conflitos do gauchismo como um todo com a produção universitária. Para concluir a dissertação, levantarei, ainda, nas “Considerações finais”, alguns apontamentos sobre o binômio consagração/estigma na trajetória intelectual de Barbosa Lessa.

## Capítulo I - A poética da tradição e outras notas teóricas

Desde o final do século XIX, intelectuais de diferentes estaturas e interesses têm produzido uma intensa literatura, tanto nos países platinos quanto no estado brasileiro do Rio Grande do Sul, calcada na figura do *gaucho* ou, como dizemos por aqui, do “gaúcho”. É bem verdade que sob tal palavra escondem-se coisas muito diversas e, às vezes conflitantes.<sup>87</sup> Mas é também verdade que se, de um lado, sua história nos mostra um jogo de distanciamentos, de outro, são também relevantes as aproximações. Grosso modo, tais escritos visam dar conta de um tipo social rural “real” ou “imaginário”, “presente” ou “histórico”, que vive como cavaleiro em um espaço físico e simbólico determinado, a *Pampa*, e, não raro, situado em um tempo mítico onde a tradição garante a vida de fartura. Por isso mesmo, ao lado dos panegíricos encontramos muitos cantos de lamentação. Não é menos verdadeiro que toda essa literatura tem configurado mitos e signos que fundamentam identidades coletivas. No Rio Grande do Sul, onde gaúcho tornou-se sinônimo de gentílico, ela é um dos discursos que informa quem é, ou deveria ser, o habitante do Estado. E mais, não raro, tem sido a fonte para discursos e projetos políticos, sociais e culturais e/ou a forma de dar vazão a visões de mundo e de intervir no debate público local. Nesse processo, Barbosa Lessa ocupa espaço central, pois, além de abranger diversos gêneros narrativos e disciplinares, justifica politicamente o movimento tradicionalista que ajudara a construir e, principalmente, fornece suas diretrizes teóricas e configura parâmetros a serem seguidos pelos atores nele envolvidos.

O objetivo deste capítulo é, então, esclarecer sobre as categorias fundamentais para a análise da trajetória intelectual de Barbosa Lessa. A temática aqui abordada exige o caminhar por muitas trilhas (que nem sempre se cruzam). Ao percorrer estas páginas, o leitor encontrará referências a campos de estudos em História e disciplinas afins, como a História das Idéias, os estudos biográficos, sobre nacionalismos e regionalismos, debates em Antropologia e Crítica Literária e noções como mito, rito, símbolo, identidade coletiva, cultura popular, cultura letrada, cultura de massas, intertextualidade, *performance* etc. Mas há algo que unifica a diversidade. Trata-se de uma base teórica comum que, a meu ver, permite enfrentar tantos

---

<sup>87</sup> Para tanto, podemos lembrar a proposta “realista” de gauchesca posta em prática por Cyro Martins nas décadas de 40 e 50, principalmente. O autor ficou conhecido por sua “trilogia do gaúcho a pé” – *Sem Rumo* (1937), *Porteira Fechada* (1944) e *Estrada Nova* (1954). Tratarei das diferenças entre o projeto de Cyro Martins e o de Barbosa Lessa no capítulo seguinte.

desafios: o conceito de *representação* fundamenta a forma de ler a construção social da realidade; a noção de *tradição* ilumina o papel dos símbolos e dos ritos neste processo; o termo *projeto* liga vida e obra, trajetória e teoria, política e identidade. O presente capítulo divide-se, então, em três momentos que visam discutir este “tripé teórico”. Para cada termo, uma estratégia. Primeiramente, discutirei, a partir de alguns autores clássicos da teoria social, como o termo *representação* passa de uma idéia vaga a um conceito bem definido, rompendo, paralelamente, com sua oposição em relação à noção de “realidade”.<sup>88</sup> Em seguida, abordarei duas perspectivas teóricas de compreensão da tradição: aquela dos estudos sobre oralidade, fundamentados nos trabalhos de Erik Havelock e Walter Ong, principalmente, e a proposta de Eric Hobsbawm sobre a invenção das tradições. Por último, traçarei uma breve trajetória da escrita biográfica em História visando questionar a noção de “ilusão biográfica”, cunhada por Pierre Bourdieu, com a introdução da idéia de “projeto”, formulado por Gilberto Velho.

### 1.1 - A realidade da representação: da idéia ao conceito

Parece que a teoria social chega ao século XX contraditoriamente engajada no projeto cientificista do século precedente e ainda pouco preocupada com a definição de muitos de seus termos correntes. Representação aparece como termo de uso indiscriminado em textos de sociólogos, antropólogos e historiadores, entre outros pesquisadores. Émile Durkheim e Marcel Mauss buscaram definir a perspectiva sociológica para a compreensão dos fenômenos mentais utilizando o termo de forma vaga. Em 1903, tais autores publicaram texto intitulado *Contribuição para o estudo das representações coletivas*, em que abordaram a construção social dos sistemas de classificação em uma evolução que ia do pensamento religioso e folclórico ao científico.<sup>89</sup> Tratava-se de um ataque aos pontos de vista informados pela psicologia contemporânea que interpretavam a “função classificadora” como produto da atividade individual. Estudar sua gênese ajudaria a compreender a “atual” noção de classificação (baseada na idéia de uma circunscrição de contornos fixos e definidos), já que os

---

<sup>88</sup> Não se trata, aqui, de construir uma genealogia do conceito de representação ou mesmo de apresentar uma ampla revisão bibliográfica sobre o assunto, mas de servir-se de textos clássicos como fonte para pensar as mutações do termo ao longo do século XX, o que explica a ausência, na primeira seção, de teóricos sociais também importantes para um empreendimento daquela ordem.

<sup>89</sup> DURKHEIM, Emile, MAUSS, Marcel. Algumas Formas Primitivas de Classificação: Contribuição para o estudo das representações coletivas. In: MAUSS, Marcel. *Ensaio de Sociologia*. São Paulo: Perspectiva, 1981, p. 399-455.

autores encontravam similitudes entre o pensamento dito “primitivo” e o contemporâneo. Nesse sentido, Durkheim e Mauss abordavam sociedades indígenas do continente americano e da Austrália para mostrar como o fenômeno do totemismo forjava representações coletivas a partir da interação com o meio: “É que, se o totemismo é, de um lado, o agrupamento dos homens em clãs de acordo com os objetos naturais (espécies totêmicas associadas), é também, inversamente, um agrupamento dos objetos naturais segundo os agrupamentos sociais”.<sup>90</sup> Mas a aparente dialética da fórmula esvai-se à medida que os autores conferem ao social o primado da relação e o papel de determinação das configurações mentais: as divisões sociais operariam, assim, sobre a massa primitiva de representações. Para os autores, as primeiras categorias lógicas teriam sido categorias sociais: “as primeiras classes de coisas foram classes de homens nas quais tais classes foram integradas”.<sup>91</sup> Assim, o homem teria começado a “representar as coisas” referindo-se à sua sociedade e não a si mesmo. Apesar de ressaltar o papel do meio social na configuração dos sistemas de classificação mental, Durkheim e Mauss contrapunham tais sistemas a uma realidade social pré-existente e pressupunham uma via de mão única que ia da sociedade “real” à representação. Este parece ter sido o mote da teoria social sobre as representações coletivas durante a primeira metade do século XX.

Max Weber complexifica nosso debate ao colocar lado a lado representações, vivências e “fins subjetivos dos indivíduos”. A preocupação do autor com a elaboração do simbólico está expressa, entre outros, no capítulo de *Economia e Sociedade* em que buscou delinear uma sociologia da religião.<sup>92</sup> Como Durkheim e Mauss, Weber pensou em termos evolutivos, desenhando uma linha onde o pensamento mágico (característico de um racionalismo prático originário) e o pensamento religioso monoteísta (cujo sentido é procurado cada vez mais em fins “extramundanos” e “extra-econômicos) ocupam os dois extremos. A gênese do comportamento religioso estaria, então, calcada no cotidiano, já que a magia buscava operar no mundo real e imediato e não no além vida. Da mesma maneira que Durkheim e Mauss, Weber não sistematizou o que entendia pelo termo representação, mas operou com o vocábulo para explicar a construção do mundo mágico. O autor resumiu o processo em uma operação, como dizia, aparentemente simples: na “representação de certos seres que se ocultam ‘por trás’ da atuação dos objetos naturais, artefatos, animais ou homens carismaticamente qualificados e que de alguma maneira determinam esta atuação – a crença

---

<sup>90</sup> Ibidem, p. 409.

<sup>91</sup> Ibidem, p. 451.

<sup>92</sup> WEBER, Max. O Nascimento das Religiões. In: \_\_\_\_\_. *Economia e Sociedade*. Brasília: Editora da UnB, 1994, p. 279-294.

*nos espíritos*”.<sup>93</sup> A passagem nos mostra que, para Weber, os homens não *representam coisas*, mas *representam a partir de coisas*. A representação ganha, pois, no pensamento weberiano, vida própria, ainda que mantenha relação com o objeto a que se refere. Assim, conforme o autor, o mundo simbólico seria construído de forma paralela ao mundo social, mas em estreita ligação com ele e, para regular suas relações, o homem constituiria o domínio da *ação religiosa*.<sup>94</sup> Se o mundo social é caracterizado por condições econômicas, não é menos verdade que Weber reconhece e aponta circunstâncias de ordem cultural e política em sua formação. Se o deus do céu podia ser concebido entre os povos criadores de gado como senhor da procriação, entre “culturas de cavaleiros” tendia-se a fazer também ascender e residir no céu as divindades originariamente terrestres.<sup>95</sup> Já a política produziria uma constância: o fenômeno de formação de uma associação política estaria condicionado à subordinação a um deus especial dessa associação, como na *polis* grega, nas cidades romanas ou mesmo na confederação israelita. Assim, as figuras dos deuses e suas relações no mundo mágico variariam de acordo com condições sociais e relações políticas entre os humanos. Há uma nítida diferença no pensamento de Weber em relação ao de Durkheim e Mauss no que concerne à análise do simbólico. Enquanto para estes os sistemas de classificação seriam reflexos das condições sociais, para aquele o mágico é fundado no social, mas adquire uma dinâmica independente. Ainda assim, a oposição entre o social e o simbólico se mantém. Por último, cabe salientar que Weber apresentou a construção do religioso como um jogo entre especialistas (sacerdotes), os quais deliberadamente operariam no campo das representações a partir de seus interesses ideais e materiais, e os interesses religiosos dos leigos em um objeto religioso palpável, próximo, relacionado com sua vida concreta.<sup>96</sup> Esse elemento de intervenção deliberada no mundo das representações seria recuperado mais tarde, como veremos, pela teoria social.

Defensor do diálogo entre a história e as demais ciências sociais, e leitor de Durkheim, entre outros, um dos fundadores dos *Annales*, Marc Bloch, recorreu constantemente ao termo representação em uma de suas obras mais importantes, o livro *Os reis taumaturgos*, publicado em 1924. O autor buscou contar a história de uma crença, a de que o toque régio teria o poder de curar escrófulas, inflamações nos gânglios comuns entre a população européia do medievo e da era moderna. Nesse empreendimento, Bloch nos dizia que o milagre régio apresentava-se como expressão de certo conceito de poder político supremo e buscava relacioná-lo com

---

<sup>93</sup> Ibidem, p. 280.

<sup>94</sup> Ibidem, p. 281.

<sup>95</sup> Ibidem, p. 286.

<sup>96</sup> Ibidem, p. 282.

representações coletivas já existentes nas sociedades onde ele ocorreu (França e Inglaterra), as quais remetiam a práticas e ritos bastante antigos. Por representações coletivas, ou mentais, Bloch entendia todo o “conjunto de idéias e de crenças de que o milagre régio foi uma das manifestações mais características”.<sup>97</sup> É bem verdade que, como autor de seu tempo, Bloch não escapava aos mesmos preceitos evolucionistas que fundamentavam as idéias de Durkheim, Mauss e Weber. Ele nos diz, assim, que o milagre das escrófulas teria parentesco com um sistema psicológico que poderia ser chamado de “primitivo”, já que traria as marcas de “um pensamento ainda pouco evoluído e todo mergulhado no irracional”.<sup>98</sup> Mas isso indicaria apenas o gênero das representações coletivas que buscava estudar e não sua historicidade. Esta consistiria na forma pela qual elas se manifestariam em sociedades e épocas diversas e, assim, atenderiam a formações mentais também específicas. O milagre régio só fora possível na França e na Inglaterra porque nestes países a própria figura do rei já havia se tornado há muito tempo sagrada. O historiador mergulha, então, no conjunto de representações formadas em épocas ainda mais remotas para explicar as origens do toque das escrófulas, passando pela concepção sagrada do rei entre os povos germânicos, pela cerimônia da unção na coroação real durante o medievo e pelos modelos e padrões fornecidos pela Bíblia. A grande lição de Bloch é a de que velhas idéias não se esvaecem de repente: “É verossímil que continuassem a viver, mais ou menos secretamente, na consciência popular”.<sup>99</sup>

George Dumézil com certeza concordaria com Marc Bloch. Em 1939, o autor publicou seu livro sobre mitologia escandinava, defendendo a tese de que as sociedades de origem indo-européias antigas seguiriam uma divisão tripartite calcada nas funções de soberania, força e fecundidade. Vinte anos depois, Dumézil reeditou o livro incorporando algumas conferências realizadas entre 1956 e 1957. Abordarei a primeira delas, ministrada em Oxford em maio de 1956 sob o título de *Deuses Ases e Deuses Vanes*.<sup>100</sup> Sua hipótese indica que dois sistemas mítico-religiosos arcaicos teriam confluído no pensamento escandinavo em uma mitologia especializada, na qual os antigos deuses do panteão “ase” cumpririam as funções de magia (Odin) e de guerra (Thor), enquanto os deuses “vanes” se ligariam a um terceiro nível relacionado com as riquezas materiais, a fecundidade, o prazer e a terra (Freyr, Freyar e Njördhr). Tais apontamentos influenciaram estudos posteriores como os do medievalista

---

<sup>97</sup> BLOCH, Marc. *Os Reis Taumaturgos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005. 433 p.

<sup>98</sup> *Ibidem*, p. 69.

<sup>99</sup> *Ibidem*, p. 73.

<sup>100</sup> DUMÉZIL, George. *Dieux Ases et Dieux Vanes*. In: DUMÉZIL, George. *Les dieux des germains: essai sur la formation de la religion scandinave*. Paris: Presses Universitaires de France, 1959, p. 3-39.

Georges Duby.<sup>101</sup> Mas o que nos interessa aqui são as insistentes lições de Dumézil contra o que denominou “interpretação literal” do mito. No que pese sua abordagem puramente teórica e hipotética<sup>102</sup>, o autor mostrou que considerar o mito como mero resquício (deturpado) de um evento histórico passado é uma solução simples, que negligencia as funções sociais da narrativa mítica na ordem contemporânea. Foi nesse sentido que ele atacou as análises históricas do mito e defendeu a interpretação estruturalista, já que as primeiras consistiriam em procurar os eventos históricos “reais” que o teriam gerado. Segundo Dumézil, a dualidade entre Ases e Vanes não poderia ser entendida como reflexo de eventos concretos, nem como efeito de sua evolução. Antes, trataria-se da complementaridade de dois termos em uma estrutura religiosa e ideológica unitária, que teriam sido trazidos já dessa forma por aqueles povos indo-europeus que viriam a se tornar os germanos.<sup>103</sup> O vocábulo representação é utilizado poucas vezes e remete, geralmente, aos símbolos e idéias que fundamentam a mitologia em determinada cultura, ou, ainda, àquilo que denomina “comunidade de língua”. Dumézil nos diz que “a comunidade de língua implica um mínimo suficientemente estendido de comunidade nas representações e na maneira em que elas se organizam, enfim, na ‘ideologia’, onde a religião foi por muito tempo a principal expressão”.<sup>104</sup>

Em obra clássica da sociologia do conhecimento, Peter Berger e Thomas Luckmann abordaram o processo de institucionalização de práticas sociais, hábitos e modelos de conduta.<sup>105</sup> Apesar de preterirem a idéia de representação em prol do termo “tipificação”, o que nos interessa é como sua preocupação com a construção social da realidade evidencia uma mudança epistemológica que seria seguida por boa parte da teoria social posterior.<sup>106</sup> Segundo os referidos autores, a repetição da prática instituiria o hábito, o qual, por sua vez, através da exteriorização de significados objetivos, estabeleceria padrões e modelos de conduta que operariam via tipificações. É importante notar que, seguindo apontamentos sociológicos de autores canônicos como Marx e Durkheim, Berger e Luckmann predicaram

---

<sup>101</sup> Ver, entre outro, DUBY, George. *As três ordens: ou o imaginário medieval*. Lisboa: Estampa, 1982.

<sup>102</sup> Tal perspectiva, segundo Patrícia Boulhosa, acabou por enfatizar modelos e estruturas gerais que tenderam a descontextualizar o material analisado por Dumézil. BOULHOSA, Patrícia. A mitologia escandinava de Georges Dumézil: uma reflexão sobre método e improbabilidade. *Brathair*, n. 6, v. 2, p. 3-31. Acessado em 01/10/2008, disponível em: [www.brathair.com](http://www.brathair.com).

<sup>103</sup> DUMÉZIL, George. Op. cit., p. 17.

<sup>104</sup> Ibidem, p. 22. Importante notar que o termo ideologia, neste caso, não está associado à perspectiva marxista clássica do falseamento da realidade em prol dos interesses da classe dominante, significando apenas “visão de mundo”.

<sup>105</sup> BERGER, Peter, LUCKMANN, Thomas. *A Construção Social da Realidade: Tratado de Sociologia do Conhecimento*. Petrópolis: Vozes, 1973, 247 p.

<sup>106</sup> Justo Serna e Anaclet Pons consideram Berger e Luckmann, entre outros teóricos, precursores do “giro cultural” (ou lingüístico) ocorrido nos anos setenta na teoria social. SERNA, Justo, PONS, Anaclet. *La Historia Cultural: autores, obras y lugares*. Madrid: Akal, 2005, p. 13-14.

uma anterioridade primária às práticas sociais em relação a tais tipificações. Mas, cabe ressaltar também que, para os autores, esta precedência ocorreria apenas no momento inicial, já que a construção da realidade objetiva é vista por eles como um processo dialético entre o conhecimento estabelecido sobre a sociedade e, podemos dizer, a sociedade estabelecida pelo conhecimento. Por conhecimento entendiam tudo aquilo que se constitui na troca social e que é transmitido de geração à geração como normatividade, ou seja, saberes sobre o mundo institucional, então experimentado como realidade histórica e objetiva. O conhecimento teórico é considerado, pelos autores, apenas uma pequena parte daquilo que uma sociedade concebe como conhecimento. Em um nível pré-teórico, toda instituição teria um corpo de conhecimentos transmitido como receita e é ele quem definiria e constituiria “papéis” que deveriam ser desempenhados e indicaria quem controlaria e prediria os modelos de conduta.<sup>107</sup> É nesse sentido que encontramos uma das poucas passagens do livro em que aparece o termo representação. Segundo Berger e Luckmann, a ordem institucional é *representada* por excelência pelos papéis sociais – mas também por símbolos e objetos físicos naturais e artificiais. Assim, representação e experiência são processos indissociáveis: “Todas as representações, porém, tornam-se ‘mortas’ (isto é, destituídas de realidade subjetiva) a não ser que sejam continuamente ‘vivificadas’ na conduta humana real”.<sup>108</sup>

Desde o final da década de 1960, verifica-se uma renovação nos estudos históricos e na teoria social como um todo. Os chamados “retornos” do indivíduo, da narrativa, do político e a ênfase na ação e na cultura foram alguns dos efeitos da descrença nos grandes sistemas de explicação global e da crítica ao economicismo. A Antropologia Cultural pós-Lévi-Strauss floresceu como fonte de questionamentos e produtora de novas teorias e métodos para a análise da sociedade. A disciplina histórica buscou “antropologizar-se” e a escola francesa dos *Annales*, encabeçada então por jovens historiadores como Jacques Le Goff e George Duby, entre outros, voltou-se ao domínio do cultural, das mentalidades e, posteriormente, do imaginário, retomando lições de seus fundadores Marc Bloch e Lucien Febvre.<sup>109</sup> Le Goff, nesse sentido, buscou definir, em 1985 ainda, o conceito de “imaginário” e, para tanto, sentiu

---

<sup>107</sup> Ibidem, p. 93.

<sup>108</sup> Ibidem, p. 105.

<sup>109</sup> Na década de 1970, a chamada terceira geração dos *Annales* ocupava-se com o estudo das “mentalidades”. Diversas foram as tentativas de definição do termo. Jacques Le Goff chegou a afirmar que o conceito de mentalidade era ao mesmo tempo “novo” e “desgastado”, dados os questionamentos sobre sua operacionalidade e coerência conceitual. LE GOFF, Jacques. As mentalidades. In: LE GOFF, Jacques, NORA, Pierre (orgs.). *História: novos objetos*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1986, p. 68. Sua perspectiva interclassista também gerou diversos debates e críticas, como a de Carlo Ginzburg em “O queijo e os vermes” (GINZBURG, Carlo. *O queijo e os vermes*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002, p. 28-29.). Na década seguinte, os mesmos historiadores voltam-se aos estudos sobre o imaginário. O conceito seria criticado e questionado pela chamada quarta geração dos *Annales*, representada pelo historiador Roger Chartier, em favor da idéia de “representação”.

necessidade de superar a acepção comum do vocábulo representação: “Este vocábulo, de uma grande generalidade, engloba todas e quaisquer traduções mentais de uma realidade exterior percebida. A representação está ligada ao processo de abstração. A representação de uma catedral é a idéia de uma catedral”.<sup>110</sup> O sentido vago do termo não permitiria, segundo o autor, a mesma riqueza de análise que o conceito de “imaginário” possibilita, pois este último, ainda que pertença ao campo da representação, “ocupa nele a parte da tradução não reprodutora, não simplesmente transposta em imagem do espírito mas criadora, poética no sentido etimológico da palavra”.<sup>111</sup> A concepção corrente de representação inviabilizaria, na perspectiva de Le Goff, a nova proposta de abordar a função criadora da cultura, a construção cultural da realidade social, poderíamos dizer.

Foi só recentemente, então, que houve um maior debate, ao menos no âmbito historiográfico e no das ciências sociais, sobre o termo representação, bem como uma tentativa mais sistemática de precisar o seu significado. A palavra deixou de ser um termo vago do senso comum acadêmico para se tornar um conceito ou categoria analítica fundamental da análise sócio-cultural. Abordaremos aqui dois autores que se tornaram “pilares teóricos” para os estudos sobre representações: o sociólogo Pierre Bourdieu e o historiador Roger Chartier; o segundo é um dos expoentes e responsáveis pelo sucesso da chamada “Nova História Cultural” e o primeiro é, não raro, apontado como uma das fontes e matrizes teóricas desta nova tendência historiográfica.<sup>112</sup> No final dos anos 1970, Bourdieu publicou artigo sobre a construção da idéia de região nas/pelas ciências sociais. Para dar conta deste objetivo, acabou por discutir o conceito de representação, explicitando sua proposta teórica. Preocupado em mostrar como as ciências sociais participam do jogo de classificação e definição de seus próprios objetos de pesquisa, o autor evidencia, logo no início do texto, uma mudança epistemológica que procura desfazer a dicotomia representação/realidade. Contra os opositores de seu projeto de tomar como objetos de estudo os próprios instrumentos de construção do objeto, ele nos diz que:

“...a certeza em nome da qual eles privilegiam o conhecimento da ‘realidade’ em relação ao conhecimento dos instrumentos de conhecimento é,

---

<sup>110</sup> LE GOFF, Jacques. *O imaginário medieval*. Lisboa: Estampa, 1994, p. 11.

<sup>111</sup> *Ibidem*, p. 12.

<sup>112</sup> Pierre Bourdieu é listado por Peter Burke como um dos quatro principais teóricos (juntamente com Mikhail Bakhtin, Norber Elias e Michel Foucault) que fundamentam os trabalhos da chamada *Nova História Cultural*. BURKE, Peter. *O que é História Cultural?* Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005. Cabe ressaltar que esse campo dos estudos históricos não pode ser compreendido como uma escola historiográfica homogênea; ao contrário, encontramos diversas divergências e debates teóricos entre autores identificados com a tendência “cultural” dos estudos históricos. Se optei pela nomenclatura, ainda que utilizando as restritivas aspas, deve-se ao reconhecimento de críticos especializados, como Peter Burke, de que há pontos comuns suficientes, entre os textos de teóricos identificados com “corrente”, para identificar nela relativa unidade.

indubitavelmente, tão pouco fundamentada como no caso de uma ‘realidade’ que, sendo em primeiro lugar, *representação* [grifo do autor], depende tão profundamente do conhecimento e do reconhecimento”.<sup>113</sup>

Assim, a leitura da sociologia do conhecimento feita por Bourdieu aponta para o necessário reconhecimento, por parte das ciências sociais, de que essas operam pela via dos “atos de classificação”, tanto quanto aqueles agentes e discursos por elas estudados. Não aconteceria de outra maneira com a construção da noção de “região”. Segundo Bourdieu, a confusão que os debates em torno do termo suscita teria relação com a negligência do papel performativo que o discurso científico exerce e, poderíamos dizer, de sua função política. O autor nos mostra que “as classificações práticas estão sempre subordinadas a funções práticas e orientadas para a produção de efeitos sociais”.<sup>114</sup> É a partir daí que ele explicita como as representações coletivas atuam nos processos de classificação social. De acordo com Bourdieu, o pesquisador que se volta ao estudo da identidade regional ou étnica não deve partir em busca de “critérios objetivos” que a definiriam (como língua, dialeto ou sotaque), tendo em vista que estes são objeto de “representações mentais” e de “representações objetais”. O autor define as primeiras como “actos de percepção e de apreciação, de conhecimento e de reconhecimento em que os agentes investem os seus interesses e os seus pressupostos”; e as segundas como presentes “em coisas (emblemas, bandeiras, insígnias, etc.) ou em actos, estratégias interessadas de manipulação simbólica que têm em vista determinar a representação mental que os outros podem ter destas propriedades e dos seus portadores”. É assim que as características “objetivas” arroladas por etnólogos e sociólogos “funcionam como sinais, emblemas ou estigmas, logo que são percebidas e apreciadas como o são na prática”.<sup>115</sup> Um antídoto para evitar a ingenuidade acadêmica quanto ao papel das ciências na construção social de seus objetos seria justamente atentar para a função das representações sociais, dirimindo a oposição realidade/representação (que Bourdieu põe em xeque desde o início de seu texto, como vimos):

“Só se pode compreender esta forma particular de luta das classificações que é a luta pela definição da identidade ‘regional’ ou ‘étnica’ com a condição de se passar para além da oposição que a ciência deve primeiro operar, para romper com as pré-noções da sociologia espontânea, entre a representação e a realidade, e com a condição de se incluir no real a representação do real ou, mais exactamente, a luta das representações, no sentido de imagens mentais e também de manifestações sociais destinadas a manipular as imagens mentais (e

---

<sup>113</sup> BOURDIEU, Pierre. Op. cit., p. 107-108.

<sup>114</sup> Ibidem, p.112.

<sup>115</sup> Ibidem.

até mesmo no sentido de delegações encarregadas de organizar as representações mentais)”<sup>116</sup>.

Assim como para Durkheim, Mauss, Berger e Luckmann, as representações mentais são, para Bourdieu, classificações construídas socialmente que instrumentalizam a ação cotidiana. Como para Weber e Dumézil, elas ganham realidade e dinâmica próprias. Como para Bloch, condicionam outras representações, mas também ritos e instituições. Mas Bourdieu difere desses autores ao mostrar as representações como uma realidade tão concreta quando os outros aspectos do social. Lembrando Weber ainda, ele indica como os agentes sociais podem intervir deliberadamente no campo das representações (através dos ritos ou da construção de símbolos) para, com isso, intervir nos rumos de sua sociedade. O sociólogo nos apresenta, assim, a construção do simbólico como uma disputa pelo poder.

Roger Chartier comunga com tal perspectiva:

“A história da construção das identidades sociais encontra-se assim transformada em uma história das relações simbólicas de força. Essa história define a construção do mundo social como o êxito (ou o fracasso) do trabalho que os grupos efetuam sobre si mesmos – e sobre os outros – para transformar as propriedades objetivas que são comuns a seus membros em uma pertença percebida, mostrada, reconhecida (ou negada)”<sup>117</sup>.

De forma semelhante a Bourdieu, Chartier ataca abertamente as antigas posturas que opõem representação e realidade. Contra o que denomina “tirania do social”, que por muito tempo teria feito com que a história e as demais ciências humanas submetessem a análise do cultural a clivagens sociais tidas como pré-existentes, Chartier recupera a antiga lição de Durkheim e Mauss: “Tentar superá-la exige, primeiramente, considerar os esquemas geradores dos sistemas de classificação e de percepção como verdadeiras ‘instituições sociais’, incorporando sob a forma de representações coletivas as divisões da organização social”; mas julga necessário ainda, como Mauss, “considerar, corolariamente, essas representações coletivas como matrizes de práticas que constroem o próprio mundo social”<sup>118</sup>. Apesar de recuperar o sentido comum de representação: correlação entre uma imagem presente e um objeto ausente, o autor define o conceito, outrossim, como um aparato mental que dá sentido ao mundo, predicando o estudo da maneira pela qual o discurso é produzido socialmente, mas também como o social é construído discursivamente.

---

<sup>116</sup> Ibidem, p. 113.

<sup>117</sup> CHARTIER, Roger. Introdução geral. In: \_\_\_\_\_ . *À beira da falésia: a história entre certezas e inquietudes*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2002, p 11.

<sup>118</sup> Idem. O mundo como representação. In: Ibidem, p. 72.

Para Chartier, a importância da noção de representação reside em seu potencial analítico, já que ela permitiria o exame de três realidades: primeiro, das representações coletivas que incorporam nos indivíduos as divisões do mundo social e organizam os esquemas de percepção a partir dos quais eles classificam, julgam e agem; segundo, das formas de exibição e de estilização da identidade que pretendem ver reconhecidas e; terceiro, da delegação a representantes da coerência e da estabilidade da identidade assim afirmada.<sup>119</sup> Com este terceiro aspecto, o autor parece desenvolver a formulação de Bourdieu: as representações são “mentais”, ligadas a esquemas de percepção e de significação; são “objectais”, pois correspondem a produtos deliberados de estilização identitária; mas são igualmente *atos políticos* de delegação do simbólico àqueles agentes individuais ou coletivos que elaboram e arbitram o lícito e o ilícito nos dois primeiros níveis. Assim, Chartier designa como “dominação simbólica” “o processo pelo qual os dominados aceitam ou rejeitam as identidades impostas que visam a assegurar e perpetuar seu assujeitamento”.<sup>120</sup> O historiador mostra ainda o caminho através do qual, sob tal perspectiva, uma dupla via se abre: a primeira “pensa a construção das identidades sociais como resultando sempre de uma relação de força entre as representações impostas por aqueles que têm poder de classificar e de nomear e a definição, submetida ou resistente, que cada comunidade produz de si mesma”; a segunda “considera o recorte social objetivado como a tradução do crédito concedido à representação que cada grupo faz de si mesmo, portanto, à sua capacidade de fazer com que se reconheça a sua existência a partir de uma exibição de unidade”.<sup>121</sup>

São os apontamentos de Bourdieu e Chartier, principalmente, e sua precisão teórica do vocábulo-conceito representação que tenho em mente ao analisar o processo de construção cultural da identidade gaúcha pelos tradicionalistas, principalmente. A *gauchesca*, entendida, como toda a literatura que se ocupa da figura do gaúcho – não somente a literária, a folclórica, a política e a jornalística, mas também a acadêmica e científica, historiográfica, antropológica, sociológica etc. – pode, assim, ser abordada como um complexo sistema simbólico que informa diferentes projetos políticos (individuais e coletivos) e constrói também o social. Barbosa Lessa atua no campo das “representações mentais”, elaboradas e ressignificadas desde a segunda metade do século XIX, através da construção de novos símbolos e ritos (“representações objectais”). Sua produção intelectual e sua atuação “prática” devem ser entendidas, então, como intervenções no jogo de definição e classificação da identidade

---

<sup>119</sup> Idem. Op. cit., p. 11.

<sup>120</sup> Ibidem.

<sup>121</sup> Idem. Op. cit., p. 73.

regional, na arena das “lutas de classificação” identitária, e o próprio autor como um representante autorizado da coerência e da estabilidade desta identidade.

## 1.2 - A poética da tradição: o processo e o produto entre a cultura oral e a escrita

O conceito/noção de tradição também é utilizado comumente com pouco apuro teórico, como mostra Ruth Finnegan. Discutindo os usos e definições da categoria, a antropóloga aponta para dois sentidos vagos comuns, o de tradição como “costume” e o de tradição como algo “antigo”. Um terceiro sentido, normalmente utilizado nas ciências sociais, é aquele de “código não escrito de corpos de ensinamentos”, em geral encontrado em antigas religiões, ou seja, como um “tipo ideal” fonte de autoridade, como na tipologia de Max Weber (onde a tradição é tomada como o oposto da autoridade racional e da autoridade carismática).<sup>122</sup> A autora empreende, então, uma pesquisa em dicionários contemporâneos de língua inglesa e identifica três constâncias nas definições do vocábulo: a) o termo comporta diferentes significados, com aplicações mais amplas e mais restritas, incluindo, assim, tanto o processo quanto seu produto; b) o termo é aparentemente usado em um sentido emotivo; c) apesar das diferenças, possui temas recorrentes (transmissão oral, antiguidade, crenças e práticas valorizadas ou desvalorizadas”).<sup>123</sup> Parece-me que, em ciências sociais, tradição é ainda algo associado ao processo e produto da transmissão oral de códigos e crenças antigas; mas também da transmissão escrita da cultura, ou melhor, da mescla entre elementos da cultura letrada e da cultura popular de base oral. A historiadora Janaína Amado, por exemplo, analisou as narrativas de um ex-membro do Partido Comunista, partícipe de uma revolta de posseiros de terra no interior de Goiás em meados do século XX, como uma reformulação criativa de antigas tradições orais e escritas. Fernandes, seu depoente, baseara-se no clássico de Cervantes, *Don Quixote de la Mancha*, para narrar as aventuras de José Porfírio, líder da Revolta do Formoso. Mas também fora informado pela memória coletiva da região, com “forte tradição de origem ibérica”, da qual o livro de Cervantes fazia parte: “O conjunto de memórias de Fernandes, aí incluídas as lembranças do Formoso, foi profundamente influenciado, já se viu, pela sociedade e época em que ele viveu; são memórias sociais,

---

<sup>122</sup> FINNEGAN, Ruth. Tradition, But What Tradition and For Whom? *Oral Tradition*, n. 6., v. 1, 1991, p. 105.

<sup>123</sup> *Ibidem*.

embebidas de **tradição** [grifo meu] e de história, semelhantes a memórias outras, de pessoas que viveram em épocas e áreas próximas”.<sup>124</sup>

A tradição pode se manifestar, assim, também no âmbito da cultura escrita, definindo uma “cultura de elite tradicional”. Por este viés, o termo é comumente utilizado em oposição à chamada “modernidade cultural”. Ricardo Luiz de Souza, por exemplo, analisou a evolução do pensamento de Joaquim Nabuco em termos de tradição e modernidade.<sup>125</sup> Representante da elite pernambucana, ele defendia e proclamava suas virtudes fidalgas e esmerava-se em descrever uma elite cujos valores referiam-se a uma época na qual os padrões dominantes eram incompatíveis com os padrões capitalistas: “Nesse momento [após a abolição da escravidão e proclamação da República], Nabuco torna-se um cioso defensor da necessidade de preservarem-se as tradições, demolindo-se apenas o que seja prejudicial e mantendo-se mesmo o que seja inútil”.<sup>126</sup> O “tradicionalismo” de Nabuco é definido, assim, em termos de conservadorismo cultural aliado à modernização econômica, ou seja, à modernização da dominação da elite fidalga pernambucana.

Em nenhum dos dois casos citados aparece, entretanto, uma definição explícita do termo tradição (até porque este não era o objetivo dos autores). Fora o crítico literário marxista Raymond Williams quem empreendera primeiramente certo esforço didático para a conceituação do termo. Em *Palavras-Chave*, o autor publicara notas redigidas no pós-guerra como a investigação sobre um conjunto de palavras utilizadas em língua inglesa no âmbito das discussões sobre sociedade e cultura. Seguindo a etimologia da palavra “tradition”, derivada do francês antigo e do latim *traditionem*, da palavra *tradere* (entregar ou transmitir), o termo encerra, segundo o autor, os seguintes significados: (i) entrega, (ii) transmissão de conhecimento, (iii) legado de uma doutrina, e, ainda, (iiii) rendição ou traição.<sup>127</sup> Mas são os sentidos ii e iii que ganharam maior desenvolvimento, de acordo com Williams: “**Tradição** [grifo do autor] sobrevive em inglês como descrição de um processo geral de transmissão,

<sup>124</sup> AMADO, Janaína. Tradição, veracidade e imaginação em história oral. *História*, São Paulo, n. 14, 1995, p. 132.

<sup>125</sup> Nessa perspectiva, apresentei texto intitulado “Tradição e modernidade na pena de um centauro: Luiz Carlos Barbosa Lessa e a invenção do tradicionalismo gaúcho”, no qual busquei dar conta da tensão entre campo e cidade, que se desdobraria na dicotomia tradição/modernidade, nos primeiros escritos de Barbosa Lessa sobre tradição e tradicionalismo gaúchos. ZALLA, Jocelito. Tradição e modernidade na pena de um centauro: Luiz Carlos Barbosa Lessa e a invenção do tradicionalismo gaúcho (1945-1954). In.: V Colóquio Tradição e Modernidade no Mundo Ibero-Americano. *Atas do V Colóquio Internacional*. Rio de Janeiro, 2008. Publicação em CD-ROM. Este será, também, um dos temas do próximo capítulo.

<sup>126</sup> SOUZA, Ricardo Luiz. Tradição, identidade nacional e modernidade em Joaquim Nabuco. *Anos 90*, Porto Alegre, v. 11, n. 19/20, jan./dez. 2004, p. 329-330.

<sup>127</sup> WILLIAMS, Raymond. Tradição. In: \_\_\_\_\_. *Palavras-chave: um vocabulário de cultura e sociedade*. São Paulo: Boitempo, 2007, p. 399.

mas há um sentido implícito muito forte e amiúde predominante de respeito e obediência”.<sup>128</sup> Dessa forma, ele aponta que a tradição é um processo ativo, no qual muitas vezes são necessárias duas gerações apenas para que algo se torne tradicional. Ainda assim, a palavra tende a se deslocar em direção a “antigo e cerimônia, obediência e respeito”.<sup>129</sup> Existe, ainda, um sentido pejorativo para o termo “tradicional”, aquele que se opõe à modernização: “De fato, tradicionalismo parece especializar-se como uma descrição de hábitos e crenças inapropriados para praticamente qualquer inovação”.<sup>130</sup> Esse misto de processo ativo com antiguidade e, em certa medida, a referência ao aspecto “atrasado” da tradição aparecem em outro clássico da Crítica Literária. Em fala de 1953, Jorge Luís Borges buscava questionar a tradição argentina calcada na antiguidade dos traços e cores locais. Foram os nacionalistas que elencaram textos como *Martín Fierro*, de José Hernández, como cânones da tradição, fazendo deles um contínuo com as poesias orais dos cantadores gaúchos, nos diz Borges. Coube a tais escritores, continua o autor, deliberadamente, introduzirem os elementos da gauchesca popular e transmitirem-nos como tradição imemorial, quando, em realidade, aqueles cantadores espontâneos da poesia popular evitavam esses elementos, buscando refletir sobre temas gerais, como o amor e a guerra. A cor local da “tradição” apenas posteriormente acabaria por alcançar estes poetas: “É provável que agora a poesia gauchesca [erudita] tenha influído nos cantadores gaúchos e que estes também utilizem profusamente os crioulismos, mas no princípio isso não ocorreu...”.<sup>131</sup> Então, nesse caso, a tradição, entendida como processo, é vista por Borges enquanto um intento deliberado de atuação erudita e nacionalista sobre práticas populares.

De certa forma, Borges antecipa as discussões contemporâneas sobre o fenômeno da “invenção das tradições”. Mas foi o historiador marxista britânico Eric Hobsbawm que, juntamente com Terence Ranger, fundou uma vertente de estudos sobre o tema. Devemos ao autor uma melhor definição do conceito de tradição, que lhe dotou de potencial analítico, diferenciando-o, inclusive, de termos similares; por isso, deter-me-ei com mais vagar sobre o seu texto. Hobsbawm entende por “tradição inventada” um conjunto de práticas, normalmente reguladas por regras tácitas ou abertamente aceitas; tais práticas, de natureza ritual ou simbólica, visam inculcar certos valores e normas de comportamento através da repetição, o

---

<sup>128</sup> Ibidem, p. 400.

<sup>129</sup> Ibidem.

<sup>130</sup> Ibidem, p. 401.

<sup>131</sup> BORGES, Jorge Luís. O escritor gaúcho e a tradição. In.: \_\_\_\_\_. *Obras completas*. Vários tradutores. Rio de Janeiro: Globo, 1998, p. 290.

que implica continuidade em relação ao passado.<sup>132</sup> Ou seja, tradição é considerada como um processo que institui significados culturais, os quais definem valores e regras a serem seguidos por determinado grupo social.

O historiador preocupa-se igualmente em diferenciar “tradição” e “costume”: o objetivo e a característica das tradições, “inclusive das inventadas”, é a invariabilidade, pois o “passado real ou forjado” a que elas se referem impõe práticas fixas (normalmente formalizadas), tais como a repetição”; já o costume, nas sociedades tradicionais, possui as funções de “motor” e “volante”, pois não impede as inovações e pode se transformar - “sua função é dar a qualquer mudança desejada (ou resistência à inovação) a sanção do precedente, continuidade histórica e direitos naturais conforme o exposto na história”.<sup>133</sup> O costume não pode se dar ao luxo de ser invariável, nos diz Hobsbawm, já que a vida não é assim nem mesmo em sociedades tradicionais.<sup>134</sup> A tradição não pode ser também confundida com “convenção” ou “rotina”, já que essas não possuem nenhuma função simbólica ou ritual importante.<sup>135</sup> Daí a consideração da invenção das tradições como “um processo de formalização e ritualização, caracterizado por referir-se ao passado, mesmo que apenas pela imposição da repetição”.<sup>136</sup>

Contudo, logo aparece no texto de Hobsbawm uma tensão que o autor, segundo me parece, não resolve satisfatoriamente: aquela existente entre *tradições genuínas* e *tradições inventadas* ou, de forma mais amena, entre *tradições não inventadas* e *tradições deliberadamente inventadas*. Ele nos diz que o processo de ritualização é mais fácil de identificar quando a tradição é “deliberadamente inventada e estruturada por um único iniciador”, como no caso do escotismo de Baden Powell, do que quando “as tradições tenham sido em parte inventadas, em parte desenvolvidas em grupos fechados (...) ou de maneira informal durante um certo período”<sup>137</sup>, como no caso das tradições parlamentares e jurídicas. O que parece diferenciar as tradições inventadas das genuínas, na perspectiva do historiador, é o período de tempo ao longo do qual elas são concebidas e/ou elaboradas. As primeiras surgiriam em movimentos rápidos e em momentos breves: “Em suma, inventam-se novas tradições quando ocorrem transformações suficientemente amplas e rápidas tanto do lado da demanda como da oferta”.<sup>138</sup> Buscando dotar-se de legitimidade, as novas tradições operariam

<sup>132</sup> HOBBSAWM, Eric. Op. cit., p. 09.

<sup>133</sup> Ibidem, p. 10.

<sup>134</sup> Ibidem.

<sup>135</sup> Ibidem, p. 11.

<sup>136</sup> Ibidem, p. 12.

<sup>137</sup> Ibidem.

<sup>138</sup> Ibidem, p. 12-13.

com elementos antigos: “Sempre se pode encontrar, no passado de qualquer sociedade, um amplo repertório destes elementos; e sempre há uma linguagem elaborada, composta de práticas e comunicações simbólicas”.<sup>139</sup> Mas não nos deixemos enganar, alerta Hobsbawm, a utilização de tais elementos nas novas tradições inventadas cumpririam sempre fins originais. A ruptura com a continuidade estaria presente mesmo em movimentos que se proclamam “tradicionalistas”: “Tais movimentos, comuns entre os intelectuais desde a época romântica, nunca poderão desenvolver, nem preservar um passado vivo (...); estão destinados a se transformarem em ‘tradições inventadas’”.<sup>140</sup> E o autor faz um novo alerta: “... a força e a adaptabilidade das tradições genuínas não deve ser confundida com a ‘invenção das tradições’. Não é necessário recuperar nem inventar tradições quando os velhos usos ainda se conservam”.<sup>141</sup>

Os apontamentos de Hobsbawm são extremamente úteis para os estudiosos da tradição. Ainda que opere com a fraca dicotomia entre tradição inventada e tradição genuína, diferenciadas unicamente pela duração de seus períodos de maturação e pelos novos propósitos da primeira, é importante ter em mente sua definição processual de tradição e sua atenção às funções simbólicas e rituais desta. Mas há que se tomar cuidado com os possíveis equívocos que o termo “tradição genuína” pode nos levar a cometer. Uma crítica indireta à postura teórica de Hobsbawm é feita por Durval Muniz de Albuquerque Júnior. O seu alvo principal, no entanto, é a história social e a suposta falta de atenção desta ao papel da escrita histórica na construção da realidade descrita e analisada. O autor considera que, para esse campo historiográfico, o momento de invenção de qualquer objeto histórico estaria sempre localizado no passado. Ao historiador caberia apenas “dar conta dos agentes desta invenção, definindo que práticas, relações sociais, atividades sociais produziram um dado evento”, seguindo, para tanto, as pistas e vestígios – documentos – deixados pelo momento da invenção.<sup>142</sup> Muitas vezes caberia ao historiador social adotar, assim, a proposta de Hobsbawm, entendida por Albuquerque Júnior como o discernimento entre o que é uma invenção “como ação genética e instituinte dos grupos sociais na História” e o que é uma invenção “puramente ideológica”, ou melhor, “uma falsificação propositada, mitificação sem base na realidade, que visa a justificar uma dada dominação social ou política”.<sup>143</sup> Este pode ser, efetivamente, um dos usos dos apontamentos teóricos de Hobsbawm, mas, como vimos, o

---

<sup>139</sup> Ibidem, p. 14.

<sup>140</sup> Ibidem, p. 16.

<sup>141</sup> Ibidem.

<sup>142</sup> ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz. Introdução: Da terceira margem eu so(u)rrio: sobre história e invenção. In: op. cit., p. 24.

<sup>143</sup> Ibidem.

autor também demonstra preocupação com a elaboração simbólica e ritual das tradições, tratando-na como instituidora de realidade social. A ênfase sobre o caráter deliberado e ideológico do processo de invenção das tradições nos trabalhos de Hobsbawm justifica-se pelo período e objeto estudados pelo autor, como veremos abaixo. Acredito, no entanto, que tal característica não invalida o potencial analítico de seu aparato conceitual para períodos e objetos distintos, assim como não conflita, necessariamente, com posturas e abordagens teóricas atentas aos processos de produção de sentido.

Denise Fagundes Jardim e Roberta Peters apontam que, desde a publicação da coletânea de Hobsbawm e Ranger, em 1983, o debate sobre as tradições está permeado pela dúvida e pela suspeita: “De um lado, elas não seriam tão antigas quanto se encenam; de outro, não seriam tão verossímeis quanto desejam aparentar”.<sup>144</sup> Tal asserção refletiria um uso bastante corrente do termo em ciências humanas, ainda que não configure necessariamente a proposta de Hobsbawm, ou, como melhor definem as autoras, “transborde seus próprios objetivos”. Quando a análise da tradição reivindica a verossimilhança, facilmente caímos, historiadores e demais cientistas sociais, em uma cruzada para desmascarar as engrenagens da invenção. Como muito bem lembram as autoras, a proposta de Hobsbawm inspeciona a construção de um período específico: a *Era das Nações*, buscando averiguar como os Estados-nações produziram imagens e ideários que o eternizavam, seja em sua existência política, seja pelos costumes e hábitos próprios de seus “povos”. Todavia, no jogo entre “antigo” e “novo”, o termo “invenção” faz com que o debate recaia sobre a existência ou não de uma “verdadeira” tradição. Segundo Jardim e Peters, a proposta do autor visaria questionar aspectos que são tidos e vistos por seus protagonistas como imutáveis: “Analiticamente, o autor nos evidencia que a continuidade histórica é sempre um esforço coletivo”.<sup>145</sup> As autoras lembram ainda que, no final de sua introdução, Hobsbawm conclama historiadores e antropólogos a “refletir sobre os processos sociais que nos permitem transformar nações e Estados-nações em realidades dotadas de permanência, acima do tempo e do espaço”.<sup>146</sup> O objetivo primeiro do autor seria, então, justamente o de analisar o processo de construção social, cultural e política das novas unidades de referência nacionais, que configurou-nas como realidades vivas no cotidiano de milhões de pessoas:

“A proposta remete à investigação da invenção de sentimentos relacionados à fabricação da coesão social e de todos os artifícios que os grupos humanos se

---

<sup>144</sup> JARDIM, Denise Fagundes, PETERS, Roberta. Os casamentos árabes: a recriação das tradições entre imigrantes palestinos no Sul do Brasil. *Anos 90*. Porto Alegre, v. 12, n. 21/21, jan./dez. 2005, p. 173.

<sup>145</sup> *Ibidem*, p. 177.

<sup>146</sup> *Ibidem*.

utilizam para produzir noções, mais ou menos duradouras, de uma coletividade dotada de uma origem comum e destinos tangíveis”.<sup>147</sup>

Uma forma interessante de evitar os reducionismos e ímpetos desmistificadores que a noção de tradição inventada tem o potencial de gerar pode ser a retomada de um dos primeiros sentidos aqui discutidos do termo tradição, ou seja, aquele recorrente nos estudos sobre tradições orais. Entendida como um processo de transmissão de conhecimento, a tradição é sempre criativa e criadora, instituidora de sentido e coesão social. Julie Cruikshank aponta como as abordagens atuais em ciências sociais tendem mais a avaliar a tradição oral por si mesma do que como ilustração de algum outro processo. Isso significa analisar como a narrativa produz significado social e informa a ação dos agentes envolvidos (o que, de certa forma, nos conduz novamente à discussão sobre a construção cultural da realidade, esboçada no item anterior). Já que os relatos orais sobre o passado englobam explicitamente a experiência subjetiva, os “fatos pinçados aqui e ali nas histórias de vida dão ensejo a percepções de como um modo de entender o passado é construído, processado e integrado à vida de uma pessoa”.<sup>148</sup> Nesse sentido, o trabalho de Walter Ong aproxima tradição oral e memória. Em uma cultura dita primária, ou basicamente oral, a tradição ocupa o lugar da escrita como ordenadora do mundo, poderíamos dizer. Para resolver o problema da retenção e da recuperação do pensamento articulado, é preciso exercê-lo em termos mnemônicos: “O pensamento deve surgir em padrões fortemente rítmicos, equilibrados, em repetições ou antíteses, em aliteraões e assonâncias, em expressões epítéticas ou outras expressões formularias...”.<sup>149</sup> Mas, como mostra Eric Havelock, a cultura letrada não substituíra completamente a tradição oral. Antes, certas marcas de oralidade sobreviveriam em gêneros discursivos, como a retórica e a poesia. Por que não pensarmos, então, em uma dinâmica de oralidade atuando nas sociedades letradas contemporâneas? Esta relação é possível quando associamos o conteúdo do oralismo a uma “tradição”, entendida como um repositório para os mitos e lendas, mas também, como o próprio processo de “evolução cultural”. Este termo, resgatado da teoria biológica de Ernst Mayr por Havelock, permite compreender o “papel desempenhado pela acumulação de informação e o armazenamento para reutilização na

---

<sup>147</sup> Ibidem.

<sup>148</sup> CRUIKSHANK, Julie. Tradição oral e história oral: revendo algumas questões. In.: AMADO, Janaína, FERREIRA, Marieta de Moraes (orgs.). *Usos & abusos da história oral*. 7ª edição. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 2005, p. 156.

<sup>149</sup> ONG, Walter. *Oralidade e cultura escrita: a tecnologização da palavra*. Campinas: Papirus, 1998, p. 45

linguagem humana”.<sup>150</sup> Trata-se, essencialmente, da necessidade de preservar a identidade cultural: “Uma vez que os costumes populares são cuidados e guardados, constituem aquilo que chamaríamos a ‘tradição’ que a sociedade nutre e é nutrida”.<sup>151</sup> O autor mostra, então, como a primeira poesia grega (Homero e Hesíodo) possui, naquele contexto, uma função de memória social: ela deve celebrar as coisas “que serão e que já foram”, uma fórmula ampliada quando posta nas bocas das musas – “as coisas que são, que serão e que já foram” – o que, segundo Havelock, “sugere uma tradição presente que se estende até o passado e que se supõe que se estende para o futuro: o idioma em que os três períodos são descritos estabelece-lhes a identidade, não a diferença”.<sup>152</sup>

Obviamente, os apontamentos de Hobsbawm estão mais próximos de nossa sociedade e descrevem muito bem o papel das tradições para o Estado-nação. A leitura das observações sobre a tradição oral, principalmente no tocante aos trabalhos de Ong e Havelock, não visa substituir teoricamente e metodologicamente aqueles apontamentos. Nem poderiam. Ong aborda a tradição como recurso mnemônico em sociedades estritamente orais, ditas primárias e, portanto, não existentes. Havelock examina uma sociedade específica, a grega antiga, considerada de tipo secundário (onde oralidade e escrita convivem em diferentes proporções), tendo em vista, principalmente, a função da poesia oral ou de base oral. Mas seus trabalhos contribuem para o questionamento do suposto caráter ideológico, falso e, portanto, irreal, da tradição, na medida em que ajudam a pensá-la como transmissão cultural e, assim, como processo vivo na experiência cotidiana. Passado, presente e futuro são ligados, pois, pelo fio da tradição para instaurar a identidade social.

Ruth Finnegan recupera, da mesma forma, o trabalho de Milman Parry para encarar a tradição e as formas tradicionais não como coisas distintas ou como antiquíssimos produtos do passado, mas como elementos pesquisáveis da vida prática.<sup>153</sup> Em última instância, trata-se de recuperar a poesia da tradição. O *Dicionário Etimológico da Língua Portuguesa*, de José Pedro Machado, define “poesia”, do grego *poíesis*, como “acto de fazer, de fabricar”, “criação” e, ainda “a criação, isto é, o mundo criado”. A “poética” é aquilo que “tem a virtude de fazer, de criar, de produzir; próprio para fabricar, para confeccionar”.<sup>154</sup> A análise das tradições deveria, então, recuperar a poética da realidade social. Não existiriam, assim, duas

---

<sup>150</sup> HAVELOCK, Eric A. *A musa aprende a escrever: reflexões sobre a oralidade e a literacia da antiguidade ao presente*. Lisboa: Gradiva, 1996, p. 73.

<sup>151</sup> *Ibidem*, p. 74-75.

<sup>152</sup> *Ibidem*, p. 75.

<sup>153</sup> FINNEGAN, Ruth. *Op. cit.*, p. 121.

<sup>154</sup> MACHADO, José Pedro. *Dicionário Etimológico da Língua Portuguesa*. 2ª edição. Volume II. Lisboa: Editorial Conflência, Livros Horizonte, 1967, p. 1841.

tradições opostas, a inventada e a genuína, mas duas maneiras (processos), ao menos, de confeccionar a tradição (produto): aquela da transmissão cultural de geração à geração – que sofre sempre, é claro, atualizações e ressignificações – e aquela da intervenção refletida sobre este decurso. Em ambas, o objetivo é sempre o mesmo: a criação do mundo.

Hobsbawm é ainda a leitura-chave para compreendermos o processo de formalização e ritualização das tradições gaúchas, distinguindo-as, também, de costume ou convenção. Há que se perceber, assim, o projeto tradicionalista como sendo diferente da primeira forma de produzir a tradição (transmissão cultural de geração à geração), apontando, justamente, para o dispêndio e investimento criativo e consciente dos atores nele envolvidos, como Luiz Carlos Barbosa Lessa. Este é o foco da minha proposta, ou seja, compreender o processo de fabricação das tradições gaúchas por meio da análise do projeto intelectual de Barbosa Lessa. Mas a discussão aqui realizada pretende destituir da noção de “invenção de tradições” aquele sentido de contrafação que facilmente nos levaria a exercícios de desmistificação, como os analisados na introdução desse trabalho, ao invés de iluminar os processos de construção social da realidade.

### 1.3 - Projeto ou ilusão?: biografia, trajetória e autoconstrução

A História, à medida que buscava conquistar um estatuto científico, pretendeu tornar-se um discurso neutro, livre das pretensões artísticas e dos recursos estilísticos pessoais próprios à Literatura, sobretudo a partir da segunda metade do século XIX. No século XX, a biografia, como gênero histórico, seguiria os passos de sua disciplina matriz: racionalizou-se, procurou tornar-se um discurso objetivo e um recurso analítico. Para tanto, distanciou-se da ficção, da imaginação, do “irreal”. Quando o reinado da política entrou em declínio nos domínios da História, a própria escrita biográfica foi debatida, rebatida e renegada. Mas acabou recuperada por seu algoz, conhecido como *estrutura*. Ganhou nova feição. Tornou-se uma lupa para a sociedade. Em um último golpe ao engenho humano, converteu-se em ilusão. Não quero aqui questionar as contribuições do discurso científico para a análise biográfica, mesmo porque hoje sabemos possível conciliar subjetividade autoral e objetividade analítica em escrita de História. O que quero propor, entretanto, nesta rápida discussão, é a recuperação, nos estudos biográficos (não em sua forma, mas nos seus conteúdos, portanto), daquela arte prospectiva do fazer-se, da consciência criativa e do relativo controle que certos

indivíduos possuem sobre sua própria vida, ou seja, do *projeto* como objeto. Antes disso, acompanhemos um pouco mais de perto esta história.

Peter Burke nos mostra como a ascensão de um conceito de *individualidade*, no caso, o de autoria, está ligada ao (res)surgimento da biografia no período renascentista.<sup>155</sup> O interesse pela vida de governantes, heróis, reis e santos, e a narrativa de seus sucessos são encontradas desde a Antigüidade. No entanto, foi a partir do Renascimento que aquilo que poderíamos conciliar mais facilmente com a nossa significação contemporânea para o termo biografia passou a ser produzido. As biografias renascentistas comportam alguns elementos que marcaram a produção futura do gênero. O resgate de Plutarco com sua divisão entre *história*, ocupada com os feitos de estadistas e com a vida pública, e *biografia*, destinada a relatar os pormenores da vida privada e a personalidade dos homens, influenciou a produção posterior, ora servindo de premissa legitimadora a uma visão positiva da biografia, ora dando o aval às críticas a este tipo de narrativa, considerado menor. Tal distinção permeou a divisão do gênero, culminando, no século XIX, com a separação entre disciplina histórica, compreendida como ciência, comprometida com a verdade, e literatura, voltada ao devaneio, à arte, ao irreal. Philippe Levillain aponta que o que separou a biografia histórica da biografia literária foi a ficção: “Não é com base no biografado que se dividem as biografias literárias e as biografias históricas, nem com base na escrita, o que equivale a dizer no estilo, e sim com base na parte de ficção que entra nas primeiras e deve ser proibida nas segundas por razões de métodos”.<sup>156</sup> Mas a historiografia científica não abandonou completamente a biografia ao campo da literatura. No século XIX, o gênero esteve presente também na escrita da história, ligado essencialmente aos trabalhos voltados à narrativa dos acontecimentos políticos. Estudos da vida de grandes personalidades e heróis do panteão patriótico das diversas nações eram comuns e, apesar da metodologia científica empregada pela historiografia metódica e de inspiração positivista<sup>157</sup>, a concepção de uma história *magistra vitae* se fazia muito presente,

---

<sup>155</sup> Neste período, as biografias dos literatos eram comumente publicadas como prefácios de suas obras, expressando uma nova concepção: a de que a compreensão da personalidade dos autores ajudaria a compreender seus textos. BURKE, Peter. A invenção da biografia e o individualismo renascentista. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, vol. 10, n. 19, 1997, p. 83-97.

<sup>156</sup> LEVILLAIN, Philippe. Os protagonistas: da biografia. In.: RÉMOND, René (org.) *Por uma história política*. 2ª ed. Rio de Janeiro: FGV Editora, 2002, p. 155.

<sup>157</sup> Cabe diferenciar essa historiografia de inspiração positivista de uma historiografia positivista propriamente dita: para Augusto Comte e seus discípulos, a dimensão individual deveria ser esquecida em favor do estabelecimento de leis universais e da análise de fenômenos sociais. Segundo Sabina Loriga, “para os historiadores positivistas, as qualidades pessoais, inclusive a dos grandes homens, não bastavam para explicar o curso dos acontecimentos, e era preciso levar em consideração as instituições e o meio (a raça, a nação, a geração, etc.)”. LORIGA, Sabina. A biografia como problema. In.: REVEL, Jacques (org.) *Jogos de escalas: a experiência da microanálise*. Rio de Janeiro: FGV Editora, 1998 p. 231.

sobretudo nos meios escolares: figuras exemplares, assim como nas antigas hagiografias, eram tomadas como modelos de conduta moral e agora, política e cívica.<sup>158</sup>

A reação do grupo de historiadores que ficou conhecido como *Escola dos Annales* a essa historiografia considerada tradicional e ultrapassada, e a busca de um diálogo com as demais ciências sociais que possibilitasse a apreensão da dinâmica profunda dos processos históricos relegaram os estudos políticos e, com eles, as biografias, a um segundo plano.<sup>159</sup> Algumas exceções foram empreendidas pelos próprios expoentes da nova escola<sup>160</sup>, mas as biografias feitas por eles, em especial por Lucien Febvre, ganharam nova significação: tratava-se de utilizar o indivíduo como meio para compreender a sociedade na qual este estava inserido.<sup>161</sup> Assim, a biografia praticada pelo grupo englobava elementos caros a seu projeto historiográfico: a *história-problema* como motivação, a atenção aos processos sociais mais amplos e à *história total*, alicerçada nas trocas com as demais disciplinas cujo objeto é o humano (a geografia, a sociologia e a economia, principalmente). Com a ascensão da segunda geração dos *Annales*, sob o comando de Fernand Braudel, a preocupação com os fenômenos estruturais de longa duração<sup>162</sup>, compartilhada com as demais ciências sociais, e a predominância de teorias estruturalistas como o marxismo e a antropologia de Claude Lèvy-Strauss motivaram a marginalização dos estudos biográficos do âmbito da historiografia científica.<sup>163</sup> Foi somente com a crise dos sistemas estruturalistas, dos modelos de explicação global e do próprio paradigma científico moderno, a partir dos anos 60 e 70, que a biografia encontrou novo espaço.<sup>164</sup> A inspiração para a renovação do gênero na historiografia veio, entre outras fontes, dos trabalhos já referidos de Lucien Febvre, que buscavam inserir as

---

<sup>158</sup> Sobre o estatuto da biografia no século XIX na França, Levillain mostra que o conjunto de características acumuladas em séculos de estudos de vida a qualificaram enquanto um “gênero” compósito: “A maioria das biografias escritas durante o Segundo Império pertencia ao domínio do elogio, que, como enfatizou Theodore Zeldin, não exclui a análise, mas deve ao mesmo tempo ao estilo acadêmico dos autores, ao espírito de notabilidade, ao princípio burguês da separação absoluta entre a vida pública e a vida privada (...), à ideologia imperial, à glória nacional e ao princípio de autoridade”. LEVILLAIN, Philippe. Op. cit., p. 149.

<sup>159</sup> RÉMOND, René. Uma história presente. In.: \_\_\_\_\_(org.) *Por uma história política*. 2ª ed. Rio de Janeiro: FGV Editora, 2002, p. 17.

<sup>160</sup> Como exemplos, podemos citar os estudos sobre Lutero e Rabelais realizados por Lucien Febvre: “Martin Lutero: um destino”, de 1928 e “O problema da descrença no século XVI: a religião de Rabelais”, de 1943.

<sup>161</sup> SCHMIDT, Benito. O gênero biográfico no campo do conhecimento histórico: trajetória, tendências e impasses atuais e uma proposta de investigação. *Anos 90*. Porto Alegre, n. 6, dezembro de 1996, p. 169.

<sup>162</sup> Philippe Levillain discorda que Braudel tenha negligenciado a biografia como possibilidade de escrita da história. Ao contrário, para o autor: “Fernand Braudel levou ao máximo a revisão crítica da biografia em função desses novos dados de métodos escrevendo *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, história de uma civilização milenar e de uma monarquia, diálogo da cronologia com um espaço no qual a geografia refletia uma área cultural com uma memória estratificada”. LEVILLAIN, Philippe. Op. cit., p. 158-159.

<sup>163</sup> TORRES, Jean-Claude Félix. Du champ des Annales à la biographie: réflexions sur le retour d'un genre. *S.T.H.* n. 3-4 la Biographie, 1985, pp. 141-148.

<sup>164</sup> SCHMIDT, Benito. Op. cit., p. 171.

histórias de vida enfocadas nos processos sócio-culturais de longa duração, utilizando-as como meios de acesso a esses mesmos processos, e das discussões realizadas pelo grupo que estabeleceu o método conhecido como “micro-história”, em especial aquelas sobre a escala de análise e sobre os espaços de liberdade individuais diante dos sistemas normativos. Este tipo de biografia se consagrou nos dias de hoje e o trabalho aqui proposto comunga da assertiva de que podemos lançar hipóteses, formular generalizações e apreender aspectos da dinâmica social a partir da trajetória de um indivíduo. Mas não somente isso, como veremos adiante.

Há um risco, no entanto, que mesmo os historiadores sociais podem correr ao apostar em tal empreitada: o da teleologia, que nos faz perceber a vida como dotada de linearidade, coerência e estabilidade, como uma *história*. Daí a importante crítica de Pierre Bourdieu, com a formulação da noção de “ilusão biográfica”. Para o sociólogo, a biografia e a autobiografia se estabeleceram a partir de uma filosofia da história e de uma “teoria do relato” que consideram a vida como um todo, um conjunto coerente e orientado, que pode ser apreendido como expressão unitária de uma “intenção” subjetiva e objetiva, ou seja, de um “projeto”, e organizada de forma cronológica que também é uma ordem lógica. O relato de vida se baseia no que o autor denomina “postulado do sentido da existência narrada”, preocupando-se em “dar sentido, de tornar razoável, de extrair uma lógica ao mesmo tempo retrospectiva e prospectiva, uma consistência e uma constância”.<sup>165</sup> O autor mostra ainda a função que o *nome próprio* possui de estabelecer uma unidade da personalidade, instituindo uma identidade social constante e durável.<sup>166</sup> Como antídoto ao relato de vida tradicional, que nega a multiplicidade do sujeito e a pluralidade das identidades sociais comportadas pelo nome próprio, Bourdieu formula a noção de “trajetória”: “uma série de posições sucessivamente ocupada por um mesmo agente (ou um mesmo grupo) num espaço que é ele mesmo um devir, estando sujeito a incessantes transformações”.<sup>167</sup> Tal compreensão parece-me bastante útil. Entretanto, não comungo com sua oposição radical à noção de “projeto”. Este, ao contrário, pode evitar problemas causados pela segunda resposta dada pelo autor à ilusão biográfica: aquela que propõe a homologação das condutas individuais e o reforço dos laços normativos, ou seja, da força do *habitus*. Esta “sociologização” da biografia acaba, assim, por dirimir a

<sup>165</sup> BOURDIEU, Pierre. A ilusão biográfica. In.: FERREIRA, Marieta de Moraes, AMADO, Janaína (orgs.). Op. cit., p. 183-184.

<sup>166</sup> “O nome próprio é o atestado visível da identidade do seu portador através dos tempos e dos espaços sociais, o fundamento da unidade de suas sucessivas manifestações e da possibilidade socialmente reconhecida de totalizar essas manifestações em registros oficiais, *curriculum vitae*, *cursos honorum*, ficha judicial, necrologia ou biografia, que constituem a vida na totalidade finita, pelo veredicto dado sobre um balanço provisório ou definitivo”. Ibidem, p. 187.

<sup>167</sup> Ibidem, p. 189.

incoerência e submergir a subjetividade no jogo das estruturas sociais. A vida explicada pela sociedade pode, então, nela desaparecer.

Parece-me, portanto, bastante profícua a postura de Sabina Loriga, que advoga a necessidade de “utilizar o eu para romper o excesso de coerência do discurso histórico, ou seja, para se interrogar não apenas sobre o que foi, sobre o que aconteceu, mas também sobre as possibilidades perdidas”.<sup>168</sup> De acordo com a autora, a melhor resposta ao problema da ilusão biográfica foi dada por escritores como Gide, Musil ou Valéry, que criticavam a biografia na intenção de aprofundar as variações do eu, mostrando o virtual e o hipotético, e questionando a pluralidade e as incertezas do passado.<sup>169</sup>

Nesta mesma linha, outro perigo que a biografia histórica pode correr é o de negligenciar o indivíduo em favor dos sistemas normativos de uma sociedade e época, apresentando um percurso individual apenas como exemplo ou ilustração de processos históricos mais amplos. Acredito que o objetivo do fazer biográfico seja o de evidenciar o “outro lado” dos constrangimentos sociais, ou seja, as possibilidades de ação criativa e as margens de liberdade das quais o indivíduo dispõe no interior de uma cultura e meio social, apreendendo com acuro o único, o singular. Assim, a biografia comporta alguns dos principais debates historiográficos contemporâneos, como aqueles referentes à relação entre normas e práticas, entre indivíduo e grupo ou sociedade, entre determinismo e liberdade, e entre racionalidade absoluta e racionalidade limitada<sup>170</sup>, mostrando-se um espaço privilegiado para a experimentação histórica. Como aponta Giovanni Levi, a liberdade de escolha nunca é absoluta, é cultural e socialmente determinada, mas é ainda “uma liberdade consciente, que os interstícios inerentes aos sistemas gerais de normas deixam aos atores”.<sup>171</sup> Uma proposta semelhante, sintetizada no conceito de “campo de possibilidades”, foi formulada pelo antropólogo Gilberto Velho. No livro intitulado *Individualismo e Cultura*, o autor depara-se com o velho debate da teoria social sobre a tensão entre sujeito e estrutura. Apesar de tomar como fonte para seus apontamentos a dinâmica das sociedades modernas complexas – onde a divisão social do trabalho e a distribuição de riquezas delineiam categorias sociais distinguíveis com continuidade histórica<sup>172</sup> – o autor afirma que podemos encontrar em qualquer sociedade uma contradição permanente entre “as *particularizações* de experiências

<sup>168</sup> LORIGA, Sabina. Op. cit., p. 246-247

<sup>169</sup> LORIGA, Sabina, SCHMIDT, Benito. Entrevista com Sabina Loriga: a história biográfica. *Métis*, Caxias do Sul, v. 2, n. 3, p. 19.

<sup>170</sup> LEVI, Giovanni. Usos da biografia. In.: FERREIRA, Marieta de Moraes, AMADO, Janaína (orgs.). Op. cit., p. 179.

<sup>171</sup> *Ibidem*.

<sup>172</sup> VELHO, Gilberto. *Individualismo e Cultura*. 4ª edição. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997, p. 16.

restritas a certos segmentos, categorias, grupos e até indivíduos e a *universalização* de outras experiências que se expressam culturalmente através de conjuntos de símbolos homogeneizadores – paradigmas, temas etc”.<sup>173</sup> Mesmo em culturas mais “totalizadas”, onde as categorias coletivas impõem-se à noção de indivíduo, há sempre a possibilidade de individualização, já que aquele participa de maneiras diferenciadas em códigos mais restritos ou mais universalizantes. Na verdade, a individualização radical pode ser fruto da necessidade de movimento e manipulação individual de “instituições, dimensões e ‘mundos’ diferentes e possivelmente contraditórios”.<sup>174</sup> Todavia, tal processo de individualização jamais ocorre fora de normas e padrões, “por mais que a liberdade individual possa ser valorizada”.<sup>175</sup> Os sistemas normativos são entendidos, assim, com um horizonte de ação condicionada. Em *Projeto e Metamorfose*, Velho explicita, através da análise de uma possessão em plena Avenida Nossa Senhora de Copacabana, na cidade do Rio de Janeiro, durante o dia, sua compreensão do termo campo de possibilidades: “Ali, naquele espaço, naquele período de tempo, cruzaram-se várias trajetórias e trilhas sociológicas e culturais”. Este cruzamento permite tanto identificar um fenômeno cultural aglutinador de um universo heterogêneo (a crença em espíritos e em possessão), quanto “uma gama de opções, expressão de um espectro de possibilidades, da metrópole brasileira contemporânea”.<sup>176</sup>

É essa margem de manobra da qual dispõe todo sujeito dentro de sua cultura que dota a ação individual de potencial transformador, de possibilidade de questionamento das estruturas. Isso permite a formulação de outra noção muito cara às reflexões de Velho (e à análise que aqui se propõe): a de *projeto*. Mesmo a intensa participação em rituais “desindividualizantes”, com foco em uma identidade coletiva, não pode eliminar o nível da escolha, “de um indivíduo/sujeito, lidando com um repertório finito, mas com extenso elenco de combinações”<sup>177</sup>. Dessa forma, o autor aponta que “o *projeto* no nível individual lida com a performance, as explorações, o desempenho e as opções, ancoradas nas avaliações e definições da realidade”.<sup>178</sup> Baseado nos trabalhos de Alfred Schutz, Velho adota a seguinte definição para o conceito: “conduta organizada para atingir finalidades específicas”.<sup>179</sup> Todavia, não existem “projetos individuais puros”, sem referências a projetos coletivos: “Os projetos são elaborados e construídos em função de experiências sócio-culturais, de um

---

<sup>173</sup> Ibidem, p. 18.

<sup>174</sup> Ibidem, p. 25.

<sup>175</sup> Ibidem.

<sup>176</sup> VELHO, Gilberto. *Projeto e Metamorfose: antropologia das sociedades complexas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994, p. 19-20.

<sup>177</sup> Ibidem, p. 27-28.

<sup>178</sup> Ibidem, p. 28.

<sup>179</sup> Ibidem, p. 40.

código, de vivências e interações interpretativas”<sup>180</sup>; eles nunca são fenômenos puramente subjetivos, pois constituem-se no interior de um campo de possibilidades “circunscrito histórica e culturalmente, tanto em termos da própria noção de indivíduo como dos temas, prioridades e paradigmas culturais existentes”.<sup>181</sup> A adoção desta noção na análise não significa o retorno ao equívoco apontado por Bourdieu de traçar uma vida como um *continuum*, sem alterações, percalços, obstáculos, ramificações e re-direcionamentos. Os projetos mudam e podem se transformar: “O ‘mundo’ dos projetos é essencialmente dinâmico, na medida em que os atores têm uma biografia, isto é, vivem no tempo e na sociedade, ou seja, sujeitos à ação de outros atores e às mudanças sócio-históricas”.<sup>182</sup> A própria racionalidade do projeto é relativa, já que se alimenta de experiências sociais específicas e, assim, possui uma eficácia circunscrita a determinado quadro sócio-histórico: “A construção da identidade e a elaboração de projetos individuais são feitas dentro de um contexto em que diferentes ‘mundos’ ou esferas da vida social se interpenetram, se misturam e muitas vezes entram em conflito”.<sup>183</sup> Dessa forma, a existência de um projeto social que englobe ou incorpore diferentes projetos individuais depende da percepção e vivência de *interesses comuns*.

Mas como então identificar um projeto? Gilberto Velho é enfático: “Por mais precário que possa ser o método, é a verbalização, através de um discurso, que pode fornecer as indicações mais precisas sobre projetos individuais”.<sup>184</sup> Eis que aqui voltamos ao começo desta discussão. O processo criativo se manifesta no discurso e, através dele, podemos acessar projetos políticos e intelectuais. Verena Alberti seguiu os apontamentos de Velho para identificar um “projeto literário” na obra de Fernando Pessoa e de seus heterônimos (e são mais de 25 mil textos escritos por cerca de 72 heterônimos!!). O epíteto “literário” se deve ao fato de que a literatura se tornou para o autor a única forma de ação. O caso de Pessoa exemplifica, para a autora, uma postura “pós-moderna”, marcada pelo esfacelamento do eu e pela falência da identidade unívoca. Mas existe uma chave de leitura para os textos do literato português que funciona como uma explicação ordenadora: Pessoa é dramaturgo, faz de sua vida e da vida de seus “eus” aquilo que um Shakespeare faria com seus personagens. Como salienta Alberti, desde que surgiu, o pós-modernismo conviveu lado a lado com o modernismo: “a ausência do sujeito e a fragmentação do eu convive com a fixação de sentido

---

<sup>180</sup> VELHO, Gilberto. Individualismo e Cultura. Op. cit., p. 26.

<sup>181</sup> Ibidem, p. 26.

<sup>182</sup> Ibidem, p. 27.

<sup>183</sup> Ibidem, p. 33.

<sup>184</sup> Ibidem, p. 27.

e da unidade do eu”.<sup>185</sup> E mais: ainda que não admita unidade e totalizações, o pós-moderno pode fazer coincidir seu sentido com a própria ausência da unidade. Pessoa teria, assim, procurado dar sentido ou coerência a si mesmo ao conferir uma “explicação central de si” de forma “consciente”, “verbalizada” e “comunicada aos amigos”: “A diferença está em que sua explicação central é o oposto de qualquer busca de unidade; a ‘unidade do eu’ de Pessoa é justamente a ausência de unidade, a despersonalização dramática”.<sup>186</sup> A autora ainda aponta que, se essa explicação central encerra um projeto, “no sentido de ação consciente prospectiva passível de ser comunicada”, este prescinde necessariamente de um sujeito, ou seja, não é um projeto individual.<sup>187</sup> Como dito, para Pessoa, projeto só é ação na literatura: “A literatura é, portanto, mais que a realidade. Enquanto a vida, a realidade, são passageiras; a literatura fica”<sup>188</sup>; nela, “O ajudante de guarda-livros sem biografia, fatos e ações, torna-se, nessas passagens, um escritor no mais radical sentido: Imperador, Deus, estagnador de vida, realizador do irrealizável, despersonalizador...”<sup>189</sup>

O caso de Fernando Pessoa é extremo. O autor levou às últimas conseqüências a multiplicidade do eu. Ainda assim, tal multiplicidade acabou se tornando um fator de unificação. Barbosa Lessa passou ao largo do que se considera “pós-moderno”. Mas que isso não nos leve a tomar sua obra como um todo linear e coerente. O alerta de Bourdieu sobre as armadilhas da “ilusão biográfica” nos ajuda a evitar que caiamos na tentação de uma explicação fácil sobre a “origem” (e o sentido) da militância tradicionalista de Lessa, por exemplo, como um produto de sua infância no meio rural; ou que busquemos elementos, ao longo de sua trajetória, para comprovar sua “predestinação” à atividade intelectual e, nesta, à literatura regionalista. Ao contrário, devemos estar atentos às oscilações e incertezas, às mudanças de rumo, às descontinuidades: durante a década de 60 e até o fim dos anos 70, por exemplo, Lessa investiu sem o mesmo sucesso em trabalhos sobre comunicação social e na ficção policial. Sua produção intelectual “consagrada” é configurada mesmo pela diversidade. Formado em Direito pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul, trabalhou como jornalista, publicitário, roteirista de cinema, teatro e televisão. Devorador de livros, deu também luz a uma vasta produção literária e artística (contos, romances, música, poesia e estudos e criações folclóricas) à qual sucederam escritos sobre a história do Rio Grande do Sul através de seus heróis, de sua bebida típica - o chimarrão -, ou do próprio movimento

---

<sup>185</sup> ALBERTI, Verena. Um drama em gente: trajetórias e projetos de Pessoa e seus heterônimos. In.: SCHMIDT, Benito (org.). *O biográfico: perspectivas interdisciplinares*. Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 2000, p. 203.

<sup>186</sup> *Ibidem*, p. 213.

<sup>187</sup> *Ibidem*, p. 214.

<sup>188</sup> *Ibidem*, p. 231.

<sup>189</sup> *Ibidem*, p. 235.

tradicionalista gaúcho que ajudara a construir nos idos de 1947. Mas pode-se dizer que toda essa produção se insere em um projeto intelectual pessoal que também se confunde com um projeto cultural coletivo; projeto, este, não dado de antemão, mas construído *nas e pelas* próprias ações dos tradicionalistas em campos de possibilidades social e historicamente delimitados. Em alguns períodos, é difícil mesmo diferenciar sua trajetória intelectual do projeto tradicionalista que ele mesmo ajudou a construir. Como movimento cultural e político que buscou “retomar os valores” de uma cultura popular supostamente existente no passado não tão distante do Rio Grande do Sul, o tradicionalismo precisou construir símbolos, mitos e ritos que fundamentassem uma determinada identidade gaúcha. Quando foi necessário retomar o mito literário do gaúcho do século XIX, Barbosa Lessa escrevera crônicas, reportagens, contos, lendas e romances. Quando fora preciso tornar o mito vivo na experiência social contemporânea, Barbosa Lessa inventou o CTG. Quando os novos adeptos do movimento sentiram-se órfãos de tradições, ele criou poesias, cantos e danças. Quando fora necessário legitimar tudo isso, nosso autor historiou e narrou um rico passado de glórias e infortúnios, avanços e obstáculos, que configurou um presente complexo, árduo, injusto para a maioria, mas pleno de esperanças.

\* \* \*

Michel Foucault mostrara como, em nossa cultura ocidental, a figura do poeta ocupa uma posição muito próxima daquela do louco. Ambos vivem às margens de um saber que separa os seres, os signos e as similitudes. O louco questiona esse poder pela função do *homossemantismo*: “reúne todos os signos e os preenche com uma semelhança que não cessa de proliferar”. O poeta também o faz, mas pela função inversa, ao sustentar o *papel alegórico*: “sob a linguagem dos signos e sob o jogo de suas distinções bem determinadas, põe-se à escuta de ‘outra linguagem’, aquela, sem palavras nem discursos, da semelhança”. A semelhança e os signos que a dizem se reencontram na alegoria do poeta, enquanto o louco carrega todos os signos com uma semelhança que acaba por apagá-los. Desta forma, “na orla exterior da nossa cultura e na proximidade maior de suas divisões essenciais, estão ambos no ‘limite’ – postura marginal e silhueta profundamente arcaica – onde suas palavras encontram incessantemente seu poder de estranheza e o recurso de sua contestação”.<sup>190</sup> Nossa cultura

---

<sup>190</sup> FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas*. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 68.

científica e histórica comunga, assim, com a separação radical entre as palavras e as coisas. Comumente colocamos em lados opostos sociedade e cultura, prática e discurso, significante e significado, representação e realidade. É necessário, então, freqüentar as margens, ouvir o louco e o poeta e por eles se deixar tocar. Tal apelo marca as páginas deste capítulo e está presente, ainda que em vozes menos altissonantes, em toda a dissertação. Os conceitos de *representação*, *tradição* e *projeto*, como definidos em suas três seções, se cruzam e se conectam para romper com as dicotomias e compreender como construímos a realidade. O poeta é “autor”, “criador”, “fabricante” e “operário”. E sabe que com os signos também constrói as coisas. Barbosa Lessa fora um poeta que nos deixou versos e cantos bonitos e românticos, mas fora também poeta no sentido amplo, intervindo ativa e conscientemente, ainda que por trilhas e caminhos diversos, na construção da identidade regional do Rio Grande do Sul.

## Capítulo II - A nova face do centauro: tradição, modernidade e a atualização do regional

Em “Memória sobre la Pampa y los gauchos”, publicada em 1970, o escritor argentino Adolfo Bioy Casares narra sua busca e expectativa de encontro com esta figura social que habitaria os campos ondulados existentes muito além dos asfaltos e concretos da cosmopolita Buenos Aires. O *gaucho* e a Pampa, ambos, tipo social e espaço, habitaram, outrossim, desde tenra idade, sua imaginação. O encontro não viera. Nem mesmo um simples chiripá verossímil (e talvez usado) colidiu com seu olhar angustiado. A literatura lhe reservaria outra decepção: aqueles primeiros poetas gauchescos do século XIX, salvo raras exceções, esqueceram das palavras “pampa” e “gaucho”. Como a gauchesca de outrora, as gentes do campo de então também esqueciam sua “origem” nobilitada nas tintas de pincéis e canetas de “grandes homens” da nação: “la amarga verdad es que *pampa* no figura entre el vocabulario de la gente criolla”.<sup>191</sup> Não resta senão constatar a morte do gaúcho:

“De una recapitulación de lo anotado hasta aquí, surge el gaucho como personaje cuya valoración moral es contradictoria, pues ha provocado, a su respecto, discrepancias de juicio que van desde el baldón hasta el ditirambo; cuya realidad es misteriosa, pues testigos de diversas generaciones coinciden en afirmar que sólo existió en el pasado, con preferencia setenta años antes de cada una de tales afirmaciones; cuyo estado presente, de símbolo preservado en el altar de la patria, se parece no poco a una posteridad sublime, quién lo niega, pero muerta, como todas las posteridades. El lector advertirá, desde luego, que la imagen presentada no corresponde, ni puede corresponder, a un personaje real. Yo eché mano a recuerdos y lecturas para reanimarla con todas sus anomalías y premeditadamente he señalado las perplejidades que me propuso. Me digo que si otros han de recorrer el mismo camino, más vale que se sepan a qué atenerse”.<sup>192</sup>

Mas como todo santo só sobe ao altar depois de deixar a vida terrena, parece que a morte é o elemento que possibilita a eleição do *gaucho* como símbolo da pátria argentina. No Rio Grande do Sul, o movimento parece ter sido semelhante. Só depois dos primeiros sintomas de sua extinção como figura social, o gaúcho pôde ser desenhado como símbolo da identidade regional, ganhando cores, luzes e sombras mais fortes do que aquelas da vida de

<sup>191</sup> BIOY CASARES, Adolfo. *Memoria sobre la Pampa y los gauchos*. Buenos Aires: Emecé, 1986, p. 17-18.

<sup>192</sup> *Ibidem*, p. 34-37.

andarilho.<sup>193</sup> É interessante notar como a identificação da morte ou decadência do gaúcho rural e sua relação com a produção de uma vasta literatura gauchesca no Estado e nos países platinos une trabalhos e pesquisas com variado leque de preocupações e abordagens, em períodos também distintos, englobando diferentes gerações de intelectuais rio-grandenses em Crítica Literária, Sociologia, Antropologia e História. Guilhermino Cesar<sup>194</sup>, Flávio Loureiro Chaves<sup>195</sup>, Maria Eunice Moreira<sup>196</sup>, Regina Zilberman<sup>197</sup>, Luís Augusto Fischer<sup>198</sup>, Tau Golin, Sérgio Gonzaga, José Hildebrando Dacanal, Ruben Oliven<sup>199</sup>, César Augusto Barcellos Guazzeli<sup>200</sup>, Leticia Borges Nedel<sup>201</sup> e Joana Bosak de Figueiredo<sup>202</sup>, por exemplo,

<sup>193</sup> Uma das obras fundadoras da gauchesca argentina, *Facundo*, de Domingos Faustino Sarmiento, publicada em 1845, no entanto, detectou na figura do *gaucho* o atraso e a barbárie ainda vigentes no interior do país.

<sup>194</sup> Guilhermino César nos diz que: “A nostalgia do campo, entre os gaúchos, é fator de permanente sugestão lírica. Assume, contudo, um caráter bem diverso do que ocorre em outros pontos do país. Não é tanto a nostalgia da paisagem física, mas dos seres humanos, bravos e fortes, que humanizaram este pago e são recordados com ternura embevecida. A peonada da estância, revivescência do *monarca das coxilhas*, está hoje em decadência; não dá grande gosto vê-la mal vestida e doente, com os olhos enamorados do primeiro automóvel que passe para a cidade. Mas nos velhos tempos da vida crioula, quando os trabalhos do campo, as guerras e as revoluções acendiam no sangue, pedindo audácia e valentia, o ‘gaúcho’ foi uma realidade”. CESAR, Guilhermino. *História da Literatura do Rio Grande do Sul (1737-1902)*. Porto Alegre: Instituto Estadual do Livro, CORAG, 2006, p. 67.

<sup>195</sup> Sobre a situação da produção literária regionalista no Rio Grande do Sul até o começo do século XX, Flávio Loureiro Chaves aponta que diversos autores continuaram seguindo o modelo de idealização de um gaúcho rural que já nada mais tinha de idílico, baseado no livro “O gaúcho”, publicado pelo escritor romântico José de Alencar em 1870: “...o modelo de ficção permaneceu o mesmo (às vezes até entrando em contradição com o documentário que lhe servia de fundo), atravessou o tempo inalterado em suas linhas básicas e terminou por estratificar-se numa fórmula em descompasso com a realidade”. CHAVES, Flávio Loureiro. *Simões Lopes Neto*. Porto Alegre: Instituto Estadual do Livro, Editora da UFRGS, 2001, p. 61-62.

<sup>196</sup> Maria Eunice Moreira identifica o apogeu da literatura regionalista no Rio Grande do Sul com o período de decadência da economia pastoril e a introdução do capitalismo no campo: “Concomitantemente com o processo de descensão econômica do Estado, floresce o regionalismo literário, numa tentativa de salvar não apenas o tipo que a realidade social extinguiu, mas também um tempo passado”. MOREIRA, Maria Eunice. *Regionalismo e Literatura no Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: EST/ICP, 1982, p. 117.

<sup>197</sup> Regina Zilberman aponta que o *regionalismo* no Rio Grande do Sul esteve marcado desde sua configuração, na segunda metade do século XIX, pela referência à “primitiva sociedade rural rio-grandense”. Já na década de 1920, os textos precisaram se adequar a uma realidade que já não comportava o gaúcho heróico de outrora. A obra “No Galpão”, de Darcy Azambuja, antecipa, para a autora, o percurso pelo qual passaria a prosa regionalista: “...cabia-lhe explorar estes veios relativos à condição marginal e alienada do trabalhador do campo e as transformações por que passou a economia gaúcha, a fim de poder sobreviver enquanto assunto literário, ou manter-se nesta valorização do passado cada vez mais mumificado ao desaparecimento das circunstâncias que marcaram seu nascimento”. ZILBERMAN, Regina. *A literatura no Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1980, p. 65.

<sup>198</sup> Ao falar também da constituição dos temas que marcariam a literatura gaúcha já no século XIX, Luís Augusto Fischer salienta que: “A literatura não escolheu o homem urbano, o descendente de açoriano que plantou trigo ou foi trabalhar no comércio, nem tematizou o colono trabalhador braçal, nem o soldado regular das incontáveis guerras. Escolheu o gaúcho aquele, cuja ação real estava se reduzindo drasticamente”. FISCHER, Luís Augusto. *Literatura Gaúcha*. Porto Alegre: Leitura XXI, 2004, p. 40.

<sup>199</sup> Já apresentamos os trabalhos de Golin e Oliven na introdução desta dissertação e, por este último, a perspectiva adotada nos trabalhos de Sérgio Gonzaga – bastante próxima, vale dizer, da de José Hildebrando Dacanal. Ver os capítulos destes autores em: DACANAL, José Hildebrando, GONZAGA, Sérgio (orgs.). *RS: Cultura e Ideologia*. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1980.

<sup>200</sup> O historiador César Augusto Barcellos Guazzeli publicou, em 2002, texto onde examina o processo de construção do mito do gaúcho na literatura a partir de temas nela recorrentes. O primeiro deles seria justamente a disposição dos personagens em um passado idealizado, “onde os gaúchos teriam vivido harmoniosamente nos

ocuparam-se, de alguma forma, da questão. Dessa maneira, identifica-se, na bibliografia citada, a idéia de um descompasso histórico entre a literatura gauchesca e os objetos dos quais ela pretende dar conta.

Uma literatura de tal ordem só se tornara possível graças à ressignificação pela qual a própria palavra “gaúcho” passara. Identificado no século XVIII como o andarengo errante, sem paradeiro nem trabalho fixo, era tido como um pária social, excluído da ordem pela própria condição de “vagamundo”. Segundo César Guazzeli, além dos delitos associados à figura, seu aliciamento em hostes irregulares dos caudilhos nas guerras de independência e nas disputas que se seguiram ao processo de formação dos Estados nacionais na região platina mantiveram-no como legenda negra por boa parte do século XIX. Mas, como mostrado por Augusto Meyer, a palavra gaúcho transformou-se ao longo do tempo, ganhando um conotação positiva com a organização da estância e com a identificação do termo ao *peão* ou ao *guerreiro*.<sup>203</sup> Nesse mesmo sentido, Guazzeli aponta a consolidação da propriedade pecuária, com a corolária subjugação dos gaúchos como mão-de-obra nas estâncias de criação, como responsável pela mudança de sentido da palavra: “Referia a partir de então aos peões campeiros, que mantinham hábitos, vestimentas, linguajares e costumes alimentares herdados dos seus antepassados, e que ainda eram, especialmente, homens ‘de a cavalo’”.<sup>204</sup> Mas a nova produção literária também deve ser considerada causa dessa mudança. Tal processo foi recentemente denominado por Carla Renata de Souza Gomes como “o triunfo do avesso”. *O Gaúcho*, de José de Alencar, fora promotor e exemplo da transformação, pois, como aponta a autora, ao distinguir “gaúcho” de “peão”, sendo o primeiro entendido como “tipo social” ou “casta” e o segundo como profissão, o literato questionou o status dado a toda a categoria pela função que alguns de seus membros exercem: se, como casta, “o gaúcho é o habitante livre, ativo e independente da campanha”, por que classificá-lo, quando em grupo, como *récu* ou

---

pagos”. GUAZZELI, César Augusto Barcellos. Matrero, guerreiro e peão campeiro: aspectos da construção literária do gaúcho. In: MARTINS, Maria Helena. Op. cit., p. 108.

<sup>201</sup> Para Letícia Borges Nedel, “uma vez socialmente extinta pela desaparecimento do gado alçado, pela concentração da terra nas mãos de sesmeiros e pelas novas formas de coação trazidas com a exploração econômica do território dentro da empresa colonial portuguesa, essa espécie de camponês pôde ser erigida em ícone de pertencimento coletivo, prestando-se a apropriações mais nobilitadas do que pôde experimentar quando viva”. NEDEL, Letícia Borges. Op. cit., p. 58-59.

<sup>202</sup> Joana Bosak de Figueiredo, por sua vez, atualiza o debate ao afirmar que: “O que está em questão, hoje, é se o gaúcho sobrevive apenas como gentílico, ou seja, designação de toda uma comunidade nascida em território sul-rio-grandense e no Prata, ou também como tipo social independentemente de gênero, etnia, religião, grau de instrução, profissão ou, ainda, pertencente a um meio urbano ou rural”. FIGUEIREDO, Joana Bosack de. Op. cit., p. 16.

<sup>203</sup> MEYER, Augusto. *Gaúcho*: história de uma palavra. Porto Alegre, Instituto Estadual do Livro, 1957.

<sup>204</sup> GUAZZELI, César Augusto Barcellos. Op. cit., p. 108.

*bando*?<sup>205</sup> Poderíamos dizer, então, que a produção textual, em verso e prosa, sobre o gaúcho “errante” ou “livre” da Pampa anterior aos cercamentos se torna possível pela transmutação da figura em trabalhador rural de novo tipo, da mesma forma como a identificação positiva deste com o gaúcho de outrora é viabilizada pela ressemantização do termo operada pela literatura.

O objetivo deste capítulo é compreender a atualização e releitura do mito do “centauro dos pampas”<sup>206</sup> realizada pelo autor em suas primeiras obras. Para prosseguirmos, dois pontos devem ser levantados. Tratam-se, na verdade, de dois desdobramentos da questão da morte ou da decadência do gaúcho social que aparecem na bibliografia especializada: a) a filiação erudita da literatura gauchesca (sendo esta, não raro, fruto mesmo de intelectuais que sequer tiveram contato com o mundo rural ao qual dedicaram seus textos); e b) sua relação com o processo de modernização da economia regional. Ambos são tema da próxima seção. Nela apresentarei, também, a proposta metodológica que fundamentará a análise dos textos de Barbosa Lessa.

## 2.1 - “E assim quedaram os centauros...”: a modernidade inventa a tradição

Foram homens e mulheres de letras, educados em padrões cosmopolitas e valendo-se de modelos narrativos europeus os responsáveis pela elaboração do gaúcho como símbolo da identidade coletiva do Rio Grande do Sul. Suas obras perpassaram vertentes literárias as mais diversas, de um romantismo ingênuo<sup>207</sup> a outro politicamente orientado, ainda que qualitativamente pobre em relação aos textos da geração seguinte (com o gaúcho símbolo da nação de Alencar ou esteio da região nos autores do Partenon Literário<sup>208</sup>), ou, ainda, do

<sup>205</sup> GOMES, Carla Renata de Souza. Op. cit., p. 280.

<sup>206</sup> A idealização do gaúcho social da região da Campanha no Estado (fronteira com Uruguai e Argentina) tem sua origem no romantismo literário do século XIX, como já apontado. As imagens de um campeiro forte, corajoso e guerreiro, vivendo livre e soberano no lombo de seu cavalo e percorrendo os desertos verdes das coxilhas da Pampa, formação geográfica que se estende do Rio Grande do Sul ao Prata, aparecem pela primeira vez na literatura em *O gaúcho* (1870), de José de Alencar. O modelo é seguido e desenvolvido pela intelectualidade local na mesma década. Mas, como aponta Daysi Lange Albeche, carregada pelo estigma do “gaucho” malo platino, identificado ao bandoleiro, a palavra “gaúcho” só foi associada ao modelo do bom campeiro (que ganharia outras figuras, como o “monarca” ou o “sentinela das coxilhas”) em 1877, com o romance *Os Farrapos*, de Oliveira Belo. Ver ALBECHE, Daysi Lange. Op. cit, p. 21.

<sup>207</sup> Como nas primeiras obras ditas regionalistas, citando-se o próprio marco da prosa literária no Rio Grande do Sul, “A Divina Pastora”, publicada em 1847, no Rio de Janeiro, por José Antonio do Vale Caldre e Fião.

<sup>208</sup> A Sociedade Partenon Literária foi fundada em Porto Alegre no ano de 1868 e desenvolveu atividades políticas e literárias, como a publicação de uma revista que circulou durante dez anos (1869-1879), até 1885. Entre alguns de seus membros podemos citar o autor de “A Divina Pastora”; o poeta, romancista e dramaturgo

naturalismo de Alcides Maya ao “pré-modernismo” de Simões Lopes Neto, chegando ao realismo da “geração de 30” e à denúncia da pobreza do homem do campo e, assim, da própria literatura precedente, “desconectada” da realidade social, como a efetivada por Cyro Martins. Todavia – e acrescentando-se ainda a tradição literária platina sobre o *gaucho* – a *gauchesca* que se estabelece a partir do século XIX é construída sobre um núcleo temático comum, alimentado, como aponta Léa Masina, por um fluxo intelectual entre Argentina, Uruguai e Rio Grande do Sul.<sup>209</sup> Longe de se configurar como um signo permanente e, assim, “atemporal”, a constituição de tal núcleo é constantemente refeita e rearticulada a cada movimento político, geográfico, cultural ou literário.<sup>210</sup> No caso da literatura, o que fica é um substrato anterior, “uma noção mais vaga e difusa do conceito que lhe dá uma forma primeira”, e que permite, assim, Joana Bosak de Figueiredo identificar nos “muitos gaúchos hoje existentes” uma equação entre “mito” e “conceito”: “... é um trabalho combinado de fontes, fatos e invenções que agora tornará o gaúcho muito mais um conceito, uma idéia que deixará de estar presa a um momento ou a um espaço mais definidos originalmente”.<sup>211</sup> Podemos aproximar esta interpretação da de Letícia Borges Nedel, que nos mostra como o gaúcho foi construído discursivamente pelos nacionalismos do XIX como um sujeito *folk*:

“... ele é habitante do mundo rural, tem descendência étnica definida e é dotado de um caráter próprio, que o faz merecedor da respeitabilidade condescendente de seus superiores, por ‘notável’ e valoroso. Bom ginete, conhecedor das lides, herdeiro dos costumes, do linguajar, dos instrumentos de trabalho e das habilidades exigidas pela vida a cavalo, essa imagem suficientemente plástica para tornar-se recorrente foi sendo desde o último quarto do século XIX estilizada pelos escritores, políticos, historiadores e jornalistas da província na figura do ‘centauro’”.<sup>212</sup>

A autora aborda, também, a contribuição da historiografia para a produção textual do gaúcho mítico: comprometida com uma perspectiva de “história-monumento”, as primeiras pesquisas na disciplina no Estado fizeram recair sobre os heróis farroupilhas e os tropeiros de origem lusitana o título de “fundadores do Rio Grande”. Quanto aos primeiros, uma matriz de

---

Apolinário Porto Alegre; o também poeta Francisco Lobo da Costa; a professora e conferencista Luciana de Abreu e Aquiles Porto Alegre, irmão de Apolinário. Sobre a Sociedade ver recente dissertação de Cássia Macedo da Silveira: SILVEIRA, Cássia. *Dois pra lá, dois pra cá: o Partenon Literário e as trocas entre literatura e política na Porto Alegre do século XIX*. Dissertação (mestrado em História). Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, 2008.

<sup>209</sup> MASINA, Léa. Op. cit., *parim passim*.

<sup>210</sup> FIGUEIREDO, Joana Bosak de. Op. cit., p. 18.

<sup>211</sup> *Ibidem*.

<sup>212</sup> NEDEL, Letícia Borges. Op. cit., p. 60.

interpretação denominada *lusitanista*<sup>213</sup> tornara-se a perspectiva do discurso hegemônico, ressaltando, com base na sua posição fronteiriça e na sua história de defesa e guarnição do mundo luso-brasileiro no sul da América, concomitantemente, o distanciamento do Rio Grande do Sul em relação aos países do Prata e seu pertencimento ao Brasil. A *Revolução Farroupilha* passou a ser entendida, pelos intelectuais do nascer do século XX, não mais como a manifestação do desejo de separação, mas, pelo contrário, como afirmação da peculiar inserção sul-rio-grandense no país.<sup>214</sup> A elite que comandou a sedição passou, igualmente, a ser identificada pela historiografia com o vocábulo gaúcho, à medida que este se torna denominativo do gentílico do Estado. Por ocasião do centenário do episódio, em 1935, a questão que se colocava para a intelectualidade era a de distinguir o gaúcho sul-rio-grandense, erigido em construtor heróico, do *gaucho malo* platino, identificado com a “plebe rude e desordeira”, bandoleiros que serviram de apoio aos caudilhos nas guerras de independência e que dotaram, por sua vez, as novas Repúblicas de seu aspecto “anárquico” e “fragmentado”. A solução, como mostra Letícia Borges Nedel, seria, justamente, aproximar o gaúcho da classe social que sustentara o episódio farroupilha; assim, o sentido nobre da palavra, exclusivo aos habitantes do estado brasileiro, seria “... uma decorrência da extração social ‘superior’ das elites locais – ou seja, do papel desempenhado não pela plebe na sustentação do Império, mas pelos representantes legalmente constituídos por um Estado nacional forte e organizado...”.<sup>215</sup> A hipótese da autora sobre o sentido de tal estratégia, predominante na historiografia de então<sup>216</sup>, é a de que ela serviria para desviar desta disciplina “as complicações implícitas ao predomínio do ‘sermo rusticus’ comum ao regionalismo da prosa literária”.<sup>217</sup> Mesmo na literatura, os críticos de então identificaram duas vertentes, uma platina e outra sul-riograndense, que abordavam de diferentes formas a figura do gaúcho, sendo a segunda mais conservadora em termos estéticos e de linguagem – o exemplo clássico da primeira seria a obra de Alcydes Maia, que mesclava vocabulário e estrutura narrativa erudita com temática popular. Nedel reconhece, então, outra distinção entre historiografia e literatura gauchesca no Rio Grande do Sul<sup>218</sup>: na primeira, vigorava uma concepção elitista do

<sup>213</sup> Ver GUTFREIND, Ieda. Op. cit.

<sup>214</sup> Como aponta Ruben Oliven: “A ênfase nas peculiaridades do estado e a simultânea afirmação do pertencimento dele ao Brasil se constituem num dos principais suportes da construção social da identidade gaúcha que é constantemente atualizada, reposta e evocada”. OLIVEN, Ruben. *A parte e o todo: a diversidade cultural no Brasil-nação*. 2ª edição Op. cit., p. 62.

<sup>215</sup> NEDEL, Letícia Borges. Op. cit., p. 68.

<sup>216</sup> A autora cita o trabalho de Félix Contreira Rodrigues (1884-1960), pecuarista, jornalista, poeta, historiador e crítico literário filiado à *Academia Rio-Grandense de Letras*.

<sup>217</sup> *Ibidem*.

<sup>218</sup> *Ibidem*.

termo (uso brasileiro), enquanto que na segunda encontramos uma identificação com o folclórico, o popular (uso argentino e uruguaio).

É importante termos em mente as inclinações, divergências e opções interpretativas que assumiram os autores “clássicos” da literatura e da historiografia para que possamos restabelecer o diálogo e as posições avocadas por Barbosa Lessa em sua produção textual. Para tanto, busco acompanhar a proposta metodológica do historiador Quentin Skinner para a chamada *História das Idéias*. Em sua leitura dos clássicos da filosofia política, este autor procurou inserir os textos analisados no interior do debate intelectual do momento de sua produção. Buscando reencontrar a historicidade das narrativas e tratados filosóficos, Skinner abordou-os como “artefatos de intervenção política dos autores” em um contexto sócio-intelectual determinado.<sup>219</sup> Em uma perspectiva teórico metodológica por ele denominada “enfoque collingwoodiano”<sup>220</sup>, torna-se de vital importância a noção de “intertextualidade”.

Na perspectiva de Skinner, quando se lida com esta abordagem, deve-se ter em mente a diferença essencial entre as intenções dos autores e a interpretação dos textos: “Trata-se da distinção entre o que o autor pretendeu dizer, de um lado, e, de outro, o que o autor pretendeu com o ato de proferir uma elocução, ou seja, uma afirmação ou um texto com o significado que teve”. Dessa forma, “há uma dimensão de significado e há outra dimensão separada que diz respeito ao que o autor pode ter querido fazer com o significado”.<sup>221</sup> Daí a preocupação do historiador com os “atos lingüísticos” e, conseqüentemente, seu interesse pelos contextos lingüísticos e pela intertextualidade: “Todo meu trabalho é intertextual, isto é, trata de saber como e até que ponto o entendimento de um texto pressupõe o entendimento de sua relação com outros textos”.<sup>222</sup> Tal indicação metodológica nos permite, seguindo os termos de Bourdieu, examinados no capítulo anterior, analisar como Barbosa Lessa interveio no domínio das “representações mentais”, mas também no plano das “representações objetais”, ressignificando determinado mito e construindo, a partir desse processo, novos símbolos, emblemas, insígnias e tradições. Permite, ainda, acessar o projeto literário pessoal do autor e relacioná-lo com o projeto coletivo mais amplo no qual ele se engaja, o do movimento tradicionalista. Com esta preocupação, abordarei, ao longo do presente capítulo, os primeiros textos publicados por Barbosa Lessa em periódicos da capital, no ano de 1947, e os escritos

<sup>219</sup> Ver SKINNER, Quentin. *As fundações do pensamento político moderno*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

<sup>220</sup> Levando em conta a influência que os trabalhos do filósofo e historiador britânico R. G. Collingwood (1889-1943) teriam exercido sobre a prática de Skinner como historiador.

<sup>221</sup> SKINNER, Quentin, PALHARES-BURKE, Maria Lúcia Garcia. Entrevista. In.: PALHARES-BURKE, Maria Lúcia Garcia. *As muitas faces da história*. São Paulo: UNESP, 2000, p. 320.

<sup>222</sup> *Ibidem*, p. 330.

que se seguiram, como *História do Chimarrão*, publicado em 1953. Mas antes, retornemos ao segundo desdobramento da “morte ou decadência do gaúcho” para a crítica especializada, a relação entre a literatura regionalista e a modernização capitalista do Rio Grande do Sul.

Um artigo publicado em 1986 pela crítica literária Maria Luiza Armando é exemplo de como se tratava, comumente, naquele período, a produção literária regionalista no Estado. Privilegiando explicações de ordem econômica, a autora buscava uma interpretação histórico-social “global” para o regionalismo a partir dos textos de João Simões Lopes Neto. Neste intuito, criticou os trabalhos tradicionais que se ocupavam unicamente com as manifestações eruditas da cultura ou, como fez questão de salientar, com as “representações culturais”.<sup>223</sup> Armando tentava evitar tal caminho e sugeria que se considerassem os outros estratos culturais, o “do povo”, o folclórico ou o “popularesco”. Mas o que interessa aqui é a relação que ela estabelece entre a literatura regionalista e o processo de transição de uma ordem agrária tradicional para uma nova ordem industrial, comercial e urbana, cujo símbolo maior seria o crescimento vertiginoso da capital “litorânea” Porto Alegre e do complexo imigrante circundante (Caxias do Sul e São Leopoldo, principalmente) que a sustentava.

Segundo Armando, nos anos que vão de 1890 a 1910, a sociedade sul-rio-grandense se dividia em dois eixos antagônicos que representavam a velha e a nova ordem, sendo a região sul, historicamente agrária e pastoril, organizada em torno das elites políticas e culturais de cidades como Pelotas e Rio Grande. De outro lado, as manifestações políticas e culturais da nova sociedade urbano-industrial imigrante característica da porção norte do Estado tardariam a ocorrer, permitindo a coexistência das duas parcelas em oposição. Nas palavras da crítica literária: “No âmbito político, principalmente, a região tradicional pôde, em função desse fato, manter sua hegemonia (até, crê-se, 1930, pelo menos); e ela representava, do ponto de vista étnico-cultural, o luso-brasileiro e, do ponto de vista social, os grandes proprietários”.<sup>224</sup> Simões Lopes Neto poderia ser enquadrado nessa elite tradicional da zona sul do Rio Grande do Sul, então em franca decadência econômica, e, também, em vias de perder sua hegemonia e privilégios políticos sobre a máquina administrativa do Estado. Sua literatura é compreendida, assim, como uma reação à transição do poder das oligarquias tradicionais agrárias para as mãos da burguesia capitalista urbana do litoral e região dos vales. Daí a recorrência, nos contos gauchescos, da referência ao fim de uma era rural e lusitana. Era que fora, em última instância, aquela do gaúcho a cavalo.

---

<sup>223</sup> ARMANDO, Maria Luiza de Carvalho. O regionalismo como fenômeno global. *Revista Travessia*, UFSC, Florianópolis, 1986, n. 12, p. 90.

<sup>224</sup> *Ibidem*.

Atualmente não podemos aceitar explicações tão mecânicas. Muito menos reduzir a expressão artística de um escritor da estatura de Lopes Neto a um mero reflexo da conjuntura econômica. Mesmo que vigorasse aqui uma crítica informada unicamente pela inserção da obra em seu contexto social, não se deveria esquecer que os nacionalismos e seus coetâneos regionalismos, como já mostrado por autores como Eric Hobsbawm e Benedict Anderson, são filhos da “era do capital”.<sup>225</sup> Os objetivos políticos de Simões Lopes Neto, conforme apontado por Flávio Loureiro Chaves, devem ser entendidos nesse espectro amplo, pois sua obra cumpre a função de fixar o tipo *folk* característico do regionalismo no Rio Grande do Sul.<sup>226</sup> O próprio Barbosa Lessa já apontou para a existência de um forte sentimento de patriotismo em Simões.<sup>227</sup> No entanto, a leitura de Armando nos faz pensar sobre a detecção comum, na literatura regionalista, dos problemas causados por fenômenos a ela contemporâneos de ordem econômica, mas também política e cultural, futuramente identificados com o signo de “modernidade” – sendo a morte do gaúcho o maior deles.<sup>228</sup> Alguns dos autores informados por essa perspectiva, como Alcides Maya, fizeram mesmo da decadência do mundo rural o tema principal de suas narrativas.<sup>229</sup> Outros, como Darcy Azambuja e o próprio João Simões Lopes Neto, se depararam continuamente com a situação de penúria e atraso da Pampa frente ao progresso e à tecnologia, “com aquela invasão de máquinas” que doía profundamente no peito do campeiro: “À beira do arroio, dia e noite chiavam os locomóveis, captando água para os arrozais. E a água límpida, sugada pelos tubos negros e premida violentamente para as

---

<sup>225</sup> Tais questões serão objeto de discussão no capítulo VI desta dissertação.

<sup>226</sup> “Na sua prosa de ficção, há, obviamente, uma intenção *regionalista*, explícita e nomeada desde a primeira página dos *Contos Gauchescos*, quer na eleição da personagem, que é um ‘tipo rio-grandense’, quer na seleção de suas qualidades matrizes – força, sobriedade, virilidade, coragem, imaginação, quer no esforço declarado para inventariar os elementos localistas (o pitoresco dialeto gauchesco), quer ainda pela inserção intencional do mundo imaginário num mundo histórico precisamente circunstanciado. O mundo narrado possui fronteiras previamente delimitadas, as fronteiras que circunscrevem a região, seus tipos, hábitos, costumes, tradições e folclore, sua história enfim”. CHAVES, Flávio Loureiro. Op. cit., p. 68.

<sup>227</sup> Para comprovar essa idéia, Lessa cita trecho de um pequeno panfleto publicado em 1905 por Simões Lopes Neto, com as seguintes reflexões: “Nos grandes países, o nacionalismo e o patriotismo são hoje paixões racionadas, laboradas por constante educação. Mas a escola brasileira não teve, e não tem ainda, influência decisiva na formação do sentimento nacional. O livro de leitura, que é acaso a mola real do ensino, tem páginas cheias de historietas ridiculamente traduzidas, e só páginas brancas para nossa Geografia, nossa História, nossas tradições e costumes”. Apud BARBOSA LESSA, Luiz Carlos. Mestre Simões Lopes Neto. In: BARBOSA LESSA, Luiz Carlos. *Crônicas do Passado Presente*. Porto Alegre: Nova Prova, 2002, p. 125-126. Texto originalmente publicado no *Jornal Extra-classe*, do SINPRO-RS – *Sindicato dos Professores do Rio Grande do Sul* – na edição de julho de 1998.

<sup>228</sup> Ver texto já citado de César Guazzeli.

<sup>229</sup> Em *Tapera*, por exemplo, publicado em 1911, Maya lamenta, através de uma personagem: “Onde, no presente, os atrativos de dantes? – cismava. – Onde a beleza dos grandes trabalhos campeiros, o arrojo das domaões intrépidas, com o bagual a ‘estourar’ sobre o dorso das coxilhas, a lida sã das mangueações de touragem alçada, o estrépido dos rodeios numerosos, a encantadora folgança das marcações, o tumulto das carreiras, os rasgos das guerrilhas, o luxo dos arreios carregados de prataria, a impavidez da gauchada de chiripá, a glória dos grandes caudilhos, aureolados ao prestígio das façanhas?”. MAYA, Alcides. *Tapera*. Porto Alegre: Movimento, Santa Maria: Editora da UFSM, 2003, p. 106.

calhas, espirrava pelas fissuras, querendo libertar-se, e parecia chorar”<sup>230</sup>, escreve Azambuja. E lamenta Simões: “É verdade que há muita cousa boa, isso é verdade... mas ainda não há nada, como antigamente, tomar mate e correr eguada... Xô-mico!... Vancê veja... eu até choro!... Ah! Tempo!...”<sup>231</sup>.

O tema não ronda, como se poderia esperar, somente a obra dos autores “clássicos”, mas aparece também nos escritos das primeiras gerações de críticos (ainda não acadêmicos) do Rio Grande do Sul, que travavam intensos debates nas páginas dos jornais locais. Sobre a literatura de Alcides Maya, Rubens de Barcellos e Moysés Vellinho (sob o pseudônimo de Paulo Arinos) divergiram publicamente, em 1925, durante dias seguidos, em textos publicados no *Correio do Povo*. Vellinho atacava Maya justamente pela temática saudosista e por identificar em sua produção literária um canto de decadência e de morte. Segundo ele, tal postura impossibilitaria compreender o espírito cívico do gaúcho que permaneceria vivo mesmo nos citadinos. Barcellos, ao contrário, defendia Maya, apontando que o advento da modernidade e as novas relações sociais transformaram também os costumes e, assim, morria o gaúcho como tipo representativo neles baseado. De acordo com ele, o que Maya teria feito seria retratar tal fenômeno.<sup>232</sup> O ponto da discórdia reside no descompasso entre mito e realidade, que, como vimos, é hoje interpretado como aspecto intrínseco ao gênero gauchesco.

Durante a década de 1930, as narrativas de temática gauchesca tradicional caíram em certo descrédito e o debate só voltou à tona novamente nos anos 1940, ganhando força ao seu final, com a reedição da obra de João Simões Lopes Neto (em 1949), a guinada de Erico Veríssimo ao regionalismo, com a publicação da primeira parte do romance “O Tempo e o Vento” (também em 1949), e o surgimento do movimento tradicionalista (em 1947-48).

Um último e certeiro ataque a este tipo de literatura viria em 1937, com a publicação de *Sem rumo*, o primeiro livro da futura “trilogia do gaúcho a pé”, de Cyro Martins. Antes de partirmos para a análise dos primeiros textos de Barbosa Lessa, é necessário compreender no que consistia o projeto de Martins, já que nosso personagem, como veremos, manterá intenso diálogo com sua obra. Em 1944, ele escrevia, com um misto de desconforto e aposta, um breve balanço da produção literária regionalista no Rio Grande do Sul. Creditava a uma série de autores de pouca qualidade, que se seguiram à geração representada por Simões Lopes Neto e Alcides Maya, o descrédito do regionalismo naquele momento. Tal produção seria

<sup>230</sup> AZAMBUJA, Darcy. *No galpão*. 7ª edição. Rio de Janeiro, Porto Alegre, São Paulo: Editora Globo, 1955.

<sup>231</sup> LOPES NETO, João Simões. *Contos gauchescos*. Porto Alegre: Globo, 1976, p. 49. Cabe ressaltar que encontramos as mesmas referências já em textos do século XIX, como no clássico de Hernández, conforme veremos na seção 2.3.

<sup>232</sup> O textos de Vellinho e Barcellos foram compilados no livro: CHAVES, Flávio Loureiro (org). *O Ensaio Literário no Rio Grande do Sul*. São Paulo: Ao Livro Técnico, 1978.

caracterizada, segundo Martins, por um ufanismo abastecido de arquétipos desgastados e descolados da nova realidade social, como o peão e a vida na estância. Aliado a esse descrédito produzido por autores de baixa qualidade, para ele, o movimento modernista, que se irradiava de São Paulo a diferentes estados e estabelecia novos padrões de literatura no país, acabava por incentivar o fim da produção regionalista no Rio Grande do Sul. Mas de um tipo de produção regionalista em específico. Afinal, esse mesmo modernismo que rejeitava o passado e predicava as benesses do já antecipado futuro acabaria por se voltar ao campo, ao sertanejo, e por reabilitar a cultura popular e local. O desafio seria adotar como método, apoiado em Gylberto Freire, a substituição da “romântica perspectiva do conjunto da história, do lendário, dos costumes e da paisagem, pelo enfoque realista, no sentido do aproveitamento crítico, com finalidade criadora, das próprias vivências e da dramática social”.<sup>233</sup> Tal era o desafio que o autor punha em prática em seus romances.<sup>234</sup> Assim, Cyro Martins acabou por fazer uma distinção entre *regionalismo*, entendido como a forma tradicional e desgastada de literatura aqui praticada a partir de velhos modelos e tipos sociais glorificados, e o que chamou de *localismo*, como uma nova proposta estética fundada na consciência social.

Para Cyro Martins, em sua época ocorria uma transição entre esses dois modelos de literatura que, além de contraditórios, eram excludentes. O autor buscava, assim, na formulação do conceito de localismo, realizar um chamamento à elaboração de literatura baseada nos temas locais, mas a partir de uma realidade “disfórica”, que não versasse sobre arquétipos positivos descolados da dura vida da plebe gaúcha, mas justamente sobre as agruras e o pauperismo que esta sofria. Tal concepção literária vai ecoar na produção tradicionalista nascente, mas de forma original, já que essa última procurou conciliar elementos do legado eufórico, como o saudosismo de um passado idílico, com a crítica da realidade social contemporânea, conforme veremos na obra de Barbosa Lessa.

---

<sup>233</sup> MARTINS, Cyro. Visão crítica do regionalismo. In.: \_\_\_\_\_. *Sem rumo*. 4ª edição. Porto Alegre: Movimento, 1979, p. 19.

<sup>234</sup> Em sua “trilogia do gaúcho a pé”, Cyro Martins tratou do gaúcho “despossuído, sem cavalo e, como se pode imaginar por essa ausência, sem prestígio”. FISCHER, Luís Augusto. *Literatura Gaúcha*. Porto Alegre: Leitura XXI, 2004, p. 87.

## 2.2 - O passado redivivo: o surgimento do movimento tradicionalista gaúcho

Adolfo Bioy Casares não decretara a morte do gaúcho, apenas identificara o fim de um tipo específico, aquele cantado pela literatura gauchesca desde fins do século XIX: “Ahora intuyo que en los años en que yo no encontraba sino criollos y paisanos, abundaban sin duda los gauchos, tan gauchos como siempre, sólo que desprovistos del chiripá, relegado en calidad de antigualla, y cubiertos de una miscelánea, algo que tolera la denominación de restos de ropa”.<sup>235</sup> Sua resposta aos questionamentos sobre a existência ou não do gaúcho real se aproxima daquela dada por Moysés Vellinho em 1925: o gaúcho não morreu, transformou-se; mais uma dentre as tantas mutações que passara desde que vagava pelas verdes coxilhas no século XVIII. Mas há uma diferença essencial entre os dois escritores. Para Casares, o que define um gaúcho são seus hábitos, as lides campeiras, o trato com o cavalo. Dessa forma, até mesmo um estrangeiro poderia se “agauchar”, adotando os costumes da Pampa. Já para Vellinho, o gaúcho sobrevive inclusive na metrópole, em cada cidadão que reivindica a nobreza dos “antepassados”. Mas assim, há que se nascer no Rio Grande ou ter no sangue a linhagem gaudéria para ter reconhecido o gentílico honroso. Barbosa Lessa, situado cronologicamente entre Casares e Vellinho, oferece uma resposta também intermediária: é o hábito que faz o monge, ou seja, são os costumes, os trajes e o linguajar característico que identificam um gaúcho. Todavia, estes podem ser cultivados até na cidade grande.

Em 1947, o escritor Manoelito de Ornellas relatou sua recente experiência com um grupo de jovens trajados à gaúcha em plena Porto Alegre:

“Levaram-me a assistir, há dois dias, a uma festa tradicional de que participava a juventude estudiosa do Ginásio Júlio de Castilhos. A festa era tipicamente gauchesca. Ao lado da sala iluminada, um galpão aberto à luz da campanha riograndense, recortado e atirado para dentro da moldura civilizada da metrópole”.<sup>236</sup>

Dessa forma ele caracterizava a comemoração que presenciara no dia 20 de setembro nas dependências do Colégio Júlio de Castilhos: uma festa “tipicamente gauchesca”. Esta constituiu, provavelmente, o encerramento de uma série de atividades realizadas pelo nosso já conhecido grupo de estudantes oriundos do interior do Estado. A oposição do galpão à metrópole “civilizada”, como aparece no texto de Ornellas, pode ser reveladora de uma visão corrente no meio literário porto-alegrense do período, possivelmente partilhada por outros

<sup>235</sup> CASARES, Adolfo Bioy. Op. cit., p. 42.

<sup>236</sup> ORNELLAS, Manoelito de. *Correio do Povo*. Porto Alegre, 23/09/47.

grupos sociais e pelo senso comum urbano. Mas o autor dá à iniciativa uma conotação positiva e a saúda como necessária. Continuando sua crônica, ele nos conta:

“Mas o que se inferiu do entusiasmo puro dessa festa, do alvoroço dos gaúchos que exibiam seus trajes típicos, não foi simplesmente o propósito exterior [dos] hábitos e costumes – que são nossos, são belos e nos devem orgulhar. Houve um outro sentido, que se adivinhou, claramente, à primeira vista. E este, de profunda razão moral. Os moços riograndenses que se vestiram de gaúchos, que improvisaram aquela ramada de galhos verdes, estaquearam aquele pelego de ovelha, ‘rasgaram’ as cordeonas e cantaram à luz ingênua das estrelas, procuram – muito mais que o avigoramento das tradições exteriores – a revalidação de certas qualidades e virtudes morais que estruturam verticalmente o caráter gaúcho. É este o caráter que eu empresto à tentativa desses moços que trazem, até no sotaque, a palavra que eu sempre ouvi nos galpões e numa vontade férrea de manter o Rio Grande acima e à parte da decomposição moral em que o mundo naufraga e ameaça contaminar o Brasil”.<sup>237</sup>

O escritor parte de uma postura notadamente conservadora, no sentido de resistência às mudanças, e também de uma avaliação moral, para interpretar o significado do acontecimento que presenciara. Mais do que a exibição dos “hábitos e costumes” dos quais deveríamos nos orgulhar, o evento revelava a tentativa de reabilitação do caráter do gaúcho como resposta à decomposição moral que começava a contaminar a sociedade brasileira. Nesse sentido, as perguntas que cabe responder primeiramente são: o que significava “decomposição moral” para ele e, provavelmente, para muitos de seus contemporâneos? E principalmente: o que tinham em mente escritores como Ornellas e jovens estudantes como Paixão Côrtes e Luiz Carlos Lessa quando propunham revalidar o “caráter gaúcho” diante de tal decadência? Um olhar detalhado permite evidenciar as tensões presentes nessa elaboração e ajuda a evitar cair na tentação de mostrar o movimento (ou os movimentos) regionalista(s) da década de quarenta como um todo homogêneo e coerente. Como vimos, existiram várias possibilidades interpretativas sobre a existência ou não do gaúcho que, por sua vez, poderiam fundamentar diferentes projetos literários e, também, políticos.

A tensão entre modernidade e tradição, desdobrada em oposições como cidade *versus* campo ou economia industrial *versus* economia agrária, esteve intrinsecamente ligada, na literatura regionalista ou gauchesca – e nos debates que ela gerou –, com o descompasso entre mito e realidade. Por mais que a elaboração da tradição tenha sido obra de letrados urbanos e suscitada por questões e objetivos próprios da “modernidade” capitalista e nacionalista, ela não deixara de ser apresentada como reação ao progresso e ao cosmopolitismo característicos

---

<sup>237</sup> Ibidem.

dessa mesma modernidade. Não podemos esquecer que choques entre antigos e novos valores são tão comuns quanto aqueles entre realidades culturais diferentes. A narrativa de origem consolidada pelo movimento tradicionalista gaúcho é estruturada em função da dicotomia modernidade/tradição. Ela partilha, assim, da mesma legitimidade com a qual a literatura nacionalista e regionalista precedente pôde contar. Entretanto, sofre das mesmas debilidades: se o “tradicional” já não existe de fato, por que exaltá-lo, celebrá-lo e experimentá-lo? Essa contradição, inicialmente tomada como fraqueza, tornar-se-á o sustentáculo do tradicionalismo organizado e permeará toda a produção intelectual de Barbosa Lessa: para resolvê-la é preciso reviver o gaúcho nos textos e na vida.

Os hábitos e costumes do gaúcho, identificados por Ornellas como algo quase natural e que deveria ser valorizado, passavam, assim, por um novo processo de construção, já que, como “constatado” pelo grupo de estudantes, haviam caído no esquecimento frente ao cosmopolitismo metropolitano. Mas por quê “retornar” a eles? Vejamos o depoimento dado por Barbosa Lessa a Luís Augusto Fischer cinquenta e cinco anos após sua chegada à capital:

“A tal influência das outras culturas, influência de outras nações, é algo normal; ao longo da humanidade ocorre isso, mas naquele após-Guerra foi muito marcante a chegada, de uma hora para outra, da cultura norte-americana. Nós éramos chamados de Geração Coca-Cola, e sentimos com muita evidência que ou a gente se entregava, ou a gente tentava salvar o pelego. Em Porto Alegre, que é a capital e não está no interior mas no litoral, nós éramos malvistas, éramos uns *grossos* do interior. Me corrigiam a toda a hora, meus colegas do Colégio Estadual Júlio de Castilhos: ‘O que tá gostando mais aqui, ô...?’ ‘Sabe, o que eu estou gostando mais é ver as gurias passeando na Rua da Praia...’ ‘Não é passeando seu, é fazendo *footing*.’ Então me corrigiam porque era fazendo *footing*. No primeiro ano, na primeira semana de aula do Julinho [apelido carinhoso do Colégio Estadual Júlio de Castilho], o professor de Educação Física nos deu aula no Parque Farroupilha, porque não havia ainda o lugar definitivo. Em seguida, avisou que a próxima aula seria no Estádio dos Eucaliptos, o estádio do Inter. E eu perguntei ao professor: ‘Onde é que fica o Estádio dos Eucaliptos?’. Os colegas me olharam como se eu fosse um extraterreno. Como é que alguém chega a Porto Alegre e não sabe onde é o Estádio do Inter? Então, era uma série de coisas, não era só a favor do (norte)-americano; não se justificava, de acordo com os parâmetros da capital, que alguém cometesse algum pequeno deslize, de qualquer tipo”.<sup>238</sup>

Ao abordar a dimensão estratégica da construção da identidade cultural, Denys Cuche aponta que os atores sociais não são totalmente livres para definir sua identidade: “As estratégias devem necessariamente levar em conta a situação social, a relação de força entre os grupos, as manobras dos outros, etc” (e o contexto histórico, poderíamos acrescentar).

<sup>238</sup> BARBOSA LESSA, Luiz Carlos. Depoimento. In.: RIO GRANDE do Sul. Secretaria de Estado da Cultura. Instituto Estadual do Livro. Op. cit., p. 18.

Mesmo que a identidade se preste à instrumentalização por sua plasticidade, ela é sempre “resultante da identificação imposta pelos outros e da que o grupo ou o indivíduo afirma por si mesmo”.<sup>239</sup> Estes apontamentos me fazem pensar em duas possibilidades de interpretação da narrativa de Barbosa Lessa: a primeira e mais óbvia é a de que ela faz parte das estratégias de consolidação de uma memória do/sobre o grupo pioneiro do tradicionalismo<sup>240</sup>; a segunda aponta para o papel dos constrangimentos sociais no estabelecimento da identidade coletiva, como o próprio processo de modernização capitalista. A articulação das duas possibilidades, como proponho aqui, indica um delicado jogo entre aqueles elementos que o grupo sentiu como condicionantes (e estímulos) externos e como a eles reagiu e/ou como os utilizou/reverteu a favor da identidade afirmada. Nesse sentido, também, as narrativas de origem do tradicionalismo podem ser entendidas tanto como uma articulação de sentido *a posteriori*, quanto como reveladoras das estratégias contemporâneas à criação do grupo para distinguir-se e, com isso, traçar, também as ações futuras.

Podemos inferir, então, a partir do depoimento, que dois fenômenos de ordem diferente, e estreitamente ligados, sensibilizaram e motivaram, inicialmente, o grupo a “resgatar” uma cultura assim duplamente perdida: primeiro, de natureza mais geral e social, as transformações pelas quais o mundo passava com o término da Segunda Guerra Mundial – transformações que tanto inquietavam espíritos conservadores como o de Manoelito de Ornellas –, e, segundo, de ordem mais íntima e individual, a sensação de estranhamento de Lessa frente à realidade da capital rio-grandense, que se desdobrava na dificuldade de adaptação e em um sentido reforçado de pertença à outra realidade, à do interior do estado, construída, assim, como radicalmente oposta. De um lado, a chegada da “modernidade” e a paulatina adoção do *american way of life*, de outro, a oposição *campo/cidade* com uma valorização positiva (e distanciamento) da segunda em detrimento do primeiro.

Na esteira das discussões realizadas no começo do capítulo, podemos ler, assim, o tradicionalismo gaúcho como um “desenrolar” da produção gauchesca, fruto da atualização das questões que suscitaram sua elaboração desde a segunda metade do século XIX. Ángel Rama aponta que a reativação do problema regionalista na América Latina tem sido uma reação à penetração da modernidade em zonas afastadas, imobilizadas ou em decadência após surtos de desenvolvimento econômico. O autor identifica duas características do fenômeno no

---

<sup>239</sup> CUCHE, Denys. *A noção de cultura nas ciências sociais*. 2ª ed. Bauru: EDUSC, 2002, p. 196-197.

<sup>240</sup> Afinal, como ressalta Michael Pollak, a memória é um elemento constituinte da identidade, seja coletiva, seja individual, “... na medida em que ela é também um fator extremamente importante do sentimento de continuidade e de coerência de uma pessoa ou de um grupo em sua reconstrução de si”. POLLAK, Michael. *Memória e identidade social*. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 5, n. 10 1992, p. 204.

campo intelectual: primeiro, a reação defensiva gerada nas regiões internas em relação às capitais ou às cidades dinâmicas do país, o que só poderia ser explicado pela agressão a seus valores tradicionais vinda desses centros, como foi percebido pelos habitantes da região; segundo – e concomitante e derivado do primeiro –, tal reação não seria possível sem a existência de um grupo intelectual com consideráveis níveis de preparação, capaz de aceitar o desafio e opor-se a essa “agressão”, começando um debate no mesmo plano.<sup>241</sup> A Porto Alegre da década de 1940 paradoxalmente fornecia ambos os elementos: uma intensa modernização e adoção de valores cosmopolitas<sup>242</sup>, junto com a dinamização econômica e a constituição de uma classe média educada e, no seio dessa, a formação de quadros literários preparados para dar respostas defensivas a tal processo.<sup>243</sup> A identificação desses quadros com os valores “tradicionais” devia-se tanto à tradição literária regionalista, ainda que, como vimos, em franca transformação no período, quanto à incorporação de indivíduos advindos do meio agrário e de cidades do interior do Estado, ainda fortemente marcados por modos de vida ligados à economia rural.

A invenção do tradicionalismo é, portanto, um fenômeno relativamente recente – segunda metade da década de 1940 – mas está inserida no processo mais antigo e mais amplo de construção da identidade gaúcha. Maria Eunice Maciel, valendo-se da perspectiva corrente na Antropologia Social contemporânea, salienta que a construção da identidade gaúcha é um processo que opera com representações sociais, articulando semelhanças e diferenças, estabelecendo fronteiras e denominadores comuns, balizando limites e ordenando relações entre grupos sociais<sup>244</sup>. A autora aponta então para o aspecto relacional desse processo: a identidade é construída estabelecendo distinções e delimitando singularidades, tanto incluindo quanto excluindo, ou seja, se constrói e se define em “relação ao outro”. Nesse sentido, a figura do gaúcho sintetiza uma série de representações que os habitantes têm sobre a região e idéias que querem que os outros tenham sobre ela<sup>245</sup>, expressando valores, desejos, anseios e

---

<sup>241</sup> RAMA, Ángel. Religiões, culturas e literaturas. In.: AGUIAR, Flávio, VASCONCELOS, Sandra. *Literatura e Cultura na América Latina*. São Paulo: EDUSP, 2001, p. 291.

<sup>242</sup> Sobre a modernização da capital gaúcha na década de 1920, ver MONTEIRO, Charles. Porto Alegre: urbanização e modernidade: construção social do espaço urbano. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1995.

<sup>243</sup> Sobre o meio intelectual porto-alegrense no período, ver TORRESINI, Elisabeth Rochadel. *Editora Globo: uma aventura editorial nos anos 30 e 40*. São Paulo: EDUSP/COMARTE, Porto Alegre: Editora da UFRGS, 1999.

<sup>244</sup> MACIEL, Maria Eunice. A atualização do passado. In.: FÉLIX, Loiva Otero, RECKZIEGEL, Ana Luiza Setti. *RS: 200 anos: definindo espaços na história nacional*. Passo Fundo: Editora da UPF, 2002, p. 191.

<sup>245</sup> Michael Pollak define identidade como a “imagem que uma pessoa adquire ao longo da vida referente a ela própria, a imagem que ela constrói e apresenta aos outros e a si própria, para acreditar na sua própria representação, mas também para ser percebida da maneira como quer ser percebida pelos outros”. Op. cit.

perspectivas do grupo que a concerne.<sup>246</sup> Maciel define, assim, o “gauchismo” como o agrupamento das várias manifestações e práticas culturais cujas balizas estão nas representações acerca do gaúcho e seu modo de vida, ou no possível “ethos da sociedade gaúcha”, não se limitando ao tradicionalismo, “embora este, com a força que possui, seja o seu principal veículo”.<sup>247</sup>

O engajamento de Barbosa Lessa na construção do tradicionalismo passa, assim, pela (re)elaboração de representações sobre a figura do gaúcho que deveriam ser tomadas, também, como representações sobre o habitante do Rio Grande. É o que veremos a seguir.

### 2.3 - Os primeiros traços do escritor: Barbosa Lessa reencontra o monarca

Quando chegou a Porto Alegre no ano de 1945, Barbosa Lessa já havia tido alguma experiência com o jornalismo: fundara e coordenara em 1942 um jornal no *Ginásio Gonzaga* de Pelotas, do grupo *La Salle*, chamado “O Gonzagueano”, que se tornaria órgão oficial de seu grêmio estudantil, com o nome de “Ecos Gonzagueanos”. Ali publicava contos tendo como personagens heróis da história rio-grandense.<sup>248</sup> Na capital, nosso autor procurou Justino Martins, diretor da *Revista do Globo*<sup>249</sup>, e se ofereceu para trabalhar como redator. Não podendo assumir cargo em tempo integral devido a seus estudos, formou uma dupla *freelancer* com o jovem fotógrafo e colega do “Julinho” Flávio Damm para publicar material esporádico nas páginas da referida revista. Suas primeiras matérias tratavam de temas variados, como o casamento de um chinês com uma rio-grandense da fronteira do estado e a

---

<sup>246</sup> MACIEL, Maria Eunice. Op. cit., p. 193.

<sup>247</sup> Ibidem, p. 198.

<sup>248</sup> Segundo as memórias do autor, fora nesse momento que começou suas leituras sobre “coisas do Rio Grande”, incentivado pelo irmão Paulo. BARBOSA LESSA, Luiz Carlos. Mas pode? In: \_\_\_\_\_. *Crônicas do Passado Presente*. Porto Alegre: Nova Prata, 2002, p. 139-143. Crônica publicada originalmente na edição de outubro de 1998 do *Jornal Extra-classe*.

<sup>249</sup> Na década de 1940, a Editora Globo levava a cabo um ambicioso e arrojado projeto editorial, tornando-se nacionalmente reconhecida e prestigiada. Além de editar autores de renome do Rio Grande do Sul e do restante do país, possuía uma equipe de tradutores que lhe permitia publicar textos consagrados no exterior. Era, também, reduto da intelectualidade sul-rio-grandense, constituindo-se, ainda, em importante esteio do pensamento de esquerda no período. Sobre a trajetória da Editora e da *Livraria do Globo*, ver o livro já citado de Elisabeth Rochadel Torresini. Sobre as traduções feitas pela Globo, ver AMORIN, Sônia Maria de. *Em busca de um tempo perdido*: edição de literatura traduzida pela Editora Globo (1930-1950). São Paulo: Edusp, Porto Alegre: Editora da UFRGS, 1999.

“arte de colar” dos alunos do Colégio Júlio de Castilhos.<sup>250</sup> Em 1946, surgia a revista “Província de São Pedro”, voltada às coisas do Rio Grande do Sul e editada, também, pela Globo. Nela, Luiz Carlos Lessa, então com 18 anos, publicou um conto histórico sobre o episódio da Guerra dos Farrapos conhecido como “A Retirada de São José do Norte”.<sup>251</sup> O texto alia literatura e história em uma narrativa sobre heroísmo, abnegação e telurismo. Nele, o autor relata a retirada das tropas revoltosas da cidade de São José do Norte, no ano de 1840, exaltando a coragem do povo e a retidão de caráter da elite militar sul-rio-grandense, sintetizada na figura do General Bento Gonçalves<sup>252</sup>.

Em maio de 1947, Barbosa Lessa agrega à equação história/literatura o jornalismo informativo. Na reportagem intitulada “Trapeiros”, a história do Rio Grande do Sul e do gaúcho aparece em sua forma mítica. Publicado antes do autor conhecer Paixão Côrtes e o *Grupo dos Oito Pioneiros* do Julinho, o texto nos permite vislumbrar qual era a figura de “gaúcho” que o jovem jornalista tinha em mente quando se uniu ao referido grupo, a sua contribuição para a construção da representação do gaúcho que iria pautar a organização e instituição do movimento tradicionalista, e, ainda, a maneira como tal representação estava calcada na já mencionada tensão entre modernidade e tradição. Em “Trapeiros”, o autor, que assinava então como Luiz Carlos Lessa, nos apresenta a vida daquela que considera a última figura tradicional do Rio Grande do Sul, suas lides no campo e o itinerário das viagens que esses homens realizavam conduzindo o gado das estâncias até os frigoríficos de Pelotas e Rio Grande. Mas antes disso, Lessa expõe uma história da transformação que sofrera o povo gaúcho no último século, uma história de degenerescência, na qual um passado idealizado aparece como modelo cultural e social.

Vejamos como ele inicia a reportagem:

“Um dia, o Rio Grande do Sul foi terra legendária, cenário de histórias aventureiras e de notáveis exemplos de heroísmo. Era a terra da fartura – fartura na natureza e nos homens: tudo aqui nascia com uma ânsia infinita de viver. O próprio José Alencar, impressionado, veio buscar nas coxilhas do sul a vida de um de seus romances. Gente hospitaleira e brava encontrou aos viajantes estrangeiros: Darwin, Saint-Hilaire, Isabelle e outros teceram

<sup>250</sup> LESSA, Luiz Carlos. Chang-Ling e Hermínia. *Revista do Globo*. Porto Alegre, 28/08/1946 e LESSA, Luiz Carlos. Nosso destino é colar. *Revista do Globo*. Porto Alegre, 26/10/1946. O autor só passa a assinar o sobrenome “Barbosa” em 1953, quando assume coluna no *Diário de Notícias*.

<sup>251</sup> Segundo Barbosa Lessa, fora Dante de Laytano – historiador e, na classificação de Letícia Nedel, um dos principais “folcloristas eruditos” das décadas de 1940 e 1950 –, então seu professor no Colégio Júlio de Castilhos, quem indicara seu texto a Moysés Vellinho, diretor da revista. BARBOSA LESSA, Luiz Carlos. A lição dos professores. In: *Ibidem*, p. 161-166. Note-se, entretanto, a prévia inserção do autor na *Revista do Globo*, há cerca de um ano, onde traduzia textos da revista norte-americana *Times* e publicara duas reportagens que antecederam sua colaboração com a *Revista Província de São Pedro*.

<sup>252</sup> LESSA, Luiz Carlos. A retirada de São José do Norte (episódio da Revolução Farroupilha). *Província de São Pedro*, n. 7, Rio de Janeiro, Porto Alegre, São Paulo, 1946, p. 133-135.

honrosos elogios ao povo da Província de São Pedro. Giuseppe Garibaldi, que como ninguém conheceu os gaúchos do século XIX, bradou um dia nas serras nevadas da Itália, num excesso de entusiasmo, para que todo mundo ouvisse: ‘Com um esquadrão de cavalaria rio-grandense eu me animaria a conquistar o mundo!’”<sup>253</sup>.

O autor fala, pois, de um Rio Grande do Sul mítico, terra da fartura, onde todos viviam bem, com as suas necessidades atendidas pela prodigiosa natureza, mas também pela vivaz ação do homem nativo. Era esse homem um verdadeiro herói, ator das mais incríveis aventuras e proezas. Para ressaltar ou legitimar tal visão, Lessa recorre a “autoridades” como o escritor José de Alencar (que escrevera *O Gaúcho* sem haver pisado nas terras do Rio Grande do Sul), o cientista Darwin, os atentos viajantes Saint-Hilaire e Isabelle e, elevando-se ao panteão dos heróis da humanidade, Giuseppe Garibaldi. Homens extraordinários que reconheciam o extraordinário também no povo que aqui encontraram. Lessa prossegue esmiuçando ainda mais esse caráter do gaúcho:

“De fato, o Rio Grande era uma terra extraordinária! Os costumes gauchescos tinham algo de romanesco. Os trabalhos campeiros – domas, rodeios, cavalladas – eram cheios de encanto e poesia. O pampa, sem obstáculos e sem limites, convidava o gaúcho a um viajar sem fim. E nasceram os andarengos, os carreteiros, os tropeiros – herdeiros natos do sangue nômade dos índios minuanos e charrua”<sup>254</sup>.

O tema de uma “idade de ouro” da Pampa gaúcha, como mostrado por César Guazzeli, é recorrente na literatura gauchesca. O *Martín Fierro*, de Hernández, texto que narra as desventuras de um *gaucho* desertor, fanfarrão e errante e, por isso, representante de uma “casta” em extinção que vivia na pampa em liberdade, pode ser lido como uma das matrizes dessa imagem.<sup>255</sup> Nele, encontramos os seguintes versos:

¡Ah tiempos!... ¡Si era un orgullo  
ver jinetiar un paisano!  
Cuando era un gaucho banquiano,  
aunque el potro se boliase,  
no había uno que no parase  
con el cabestro en la mano.

<sup>253</sup> LESSA, Luiz Carlos. Tropeiros. *Revista do Globo*. Porto Alegre, 10 de maio de 1947, p. 28.

<sup>254</sup> *Ibidem*, pp. 28-29.

<sup>255</sup> Já referimos como a leitura de Hernández era disseminada no Rio Grande do Sul, a ponto, inclusive, de ser reivindicada como “brasileira” pela comunidade de Santana do Livramento. Lea Masina aponta que poucos críticos brasileiros ousaram reconhecer o influxo platino no sistema literário nacional. MASINA, Lea. *Op. cit.*, p. 103. Como vimos, pelo trabalho de Leticia Nedel, tal negativa se deveu à necessidade de inserção (peculiar) da cultura sul-rio-grandense no contexto brasileiro, questão muito bem explorada também por Ruben Oliven. Para nós, no momento, basta reconhecer que Barbosa Lessa lera boa parte da produção platina e/ou conhecera-na também por vias indiretas, pois comungava, como mostrou Joana Bosak de Figueiredo, de uma cultura literária “fronteira”. FIGUEIREDO, Joana Bosak de. *Parim passim*.

Y mientras domaban unos,  
 otros al campo salían,  
 y la hacienda recogían,  
 las manadas repuntaban,  
 y así sin sentir pasaban  
 entretenidos el día.<sup>256</sup>

Ainda que o tema não ocupe papel central na obra de Simões Lopes Neto, também encontramos nos seus textos referências a um passado mítico de liberdade e fartura, como a que segue, na abertura de “O Negrinho do Pastoreio”, de 1912: “Naquele tempo os campos ainda eram abertos, não havia entre eles nem divisas nem cercas; somente nas volteadas se apanhava a gadaria xucra e os veados e avestruzes corriam sem empecilhos”.<sup>257</sup> Ou, ainda, em “Correr Eguada”, de 1910: “Tudo era aberto; as estâncias pegavam umas nas outras sem cerca nem tapumes; as divisas de cada uma estavam escritas nos papéis das sesmarias; e lá um que outro estancieiro é que metia marcos de pedra nas linhas...”.<sup>258</sup> Essa era também a terra sem fronteiras, sem divisões internas, de Barbosa Lessa, habitada por um povo igualmente sem limites para viver, descendente direto de grupos nômades, e por isso “nobres”, os índios minuanos e charruas. Mas tal história teve um fim, chamado “progresso”. Barbosa Lessa retrata, então, a decadência do gaúcho:

“Porém, o tempo mudou. O progresso veio chegando calmamente, e estendeu milhares de aramados pelos campos, cortando e recortando este pampa enorme, possessão natural do gaúcho indômito, conquistador de distâncias. Com os poteiros pequenos, o gado selvagem foi amansado, os rodeios foram sendo substituídos pelos mangueirões, a marcação de gado saiu do campo aberto para os bretes, as boleadeiras – arma típica do gaúcho – caíram em desuso, e o laço quase foi esquecido. Os aramados, bretes, mangueirões, abateram a glória do gaúcho. E para quê serviria a sua habilidade e destreza nas lides campeiras, se agora qualquer gurizote podia tocar um gado pelos corredores?”<sup>259</sup>

No conto “Velhos Tempos”, do livro *No Galpão*, publicado em 1925 por Darcy Azambuja, encontramos a descrição de um processo semelhante:

“O velho pôde, então, naquela derradeira vista de conjunto, ver quanto estava mudado o seu campo natal. Não parecia o mesmo. E ele, que nascera ali, e vivera e envelhecera entre aquelas dobras verdes da terra, já quase não conhecia mais o pago. Retalhara-o em pedaços um emaranhamento constritor de aramados inumeráveis. Aproveitando-o melhor, tinham-no deformado e morto, matando-lhe a alma imensa, que era vertigem de

<sup>256</sup> HERNÁNDEZ, José. *Martín Fierro*. Madrid, Buenos Aires: Biblioteca EDAF, 1967, p. 32.

<sup>257</sup> LOPES NETO, João Simões. *Lendas do Sul*. Porto Alegre: Globo, 1974, p. 95.

<sup>258</sup> Idem. Op. cit., p. 49.

<sup>259</sup> Ibidem, p. 29.

extensão desmascarada. Naqueles retalhos curtos não corriam mais manadas de éguas xucras e as pontas de gado bravio. Reses de raças longínquas pastavam calmas e nédias, sem o alvoroço selvagem da gadaria crioula. Tinham desaparecido os baguais que antes retouçavam ali, ligeiros e esquivos, devorando as quadras. Presos em estacas, estadeando as linhas soberbas, os pastores puros enfastiavam-se, nostálgicos de outros climas e céus distantes.

Já não corria o gado, não se laçava mais campo fora. O brete monotonizara as agitadas marcações, e os animais de raça não exigiam o trabalho rude mas alegre dos crioulos. De raro, em raro, um rodeio, sem correrias, sem imprevistos”.<sup>260</sup>

Os cercamentos das terras e as mudanças na lida campeira por eles ocasionadas cercearam, para Barbosa Lessa (e para vários outros literatos que o precederam), o próprio espírito gaúcho. Mas esse gaúcho, que era bravo e guerreiro, não assistiria à mudança sem resistir:

“No começo, o gaúcho não se pôde conformar com a situação. Então, não havia mais gado alçado, não se parava mais rodeio com trinta campeiros, não se boleava mais potro campo-fora?... Acostumado a pelear com a natureza e com os homens, o gaúcho iniciou a luta contra o tempo e o progresso. Lutou, e foi vencido...”<sup>261</sup>

E assim, o gaúcho mudou de configuração: “A nova geração gaúcha já nasceu se amoldando aos novos costumes. Trocou os chiripás pela bombacha, jogou as boleadeiras para um canto, e aprendeu a consertar aramador e armar bretes e banheiros. O andarengo virou carpinteiro ou pedreiro”.<sup>262</sup> A gauchesca de outrora perdeu a vez para o gaúcho a pé de Cyro Marins:

“Pela conversas, parecia que todos tinham invernadas cheinhas de bois. Estavam se logrando, os trouxas. Os criadores, os compradores e revendedores de gado, os donos dos saladeiros e seus empregados mais copetudos, a gringada dos frigoríficos, então, esses todos, sim, tinham razão de falar. E os donos da venda. E os capatazes da tropa. Mas já o peão da tropa, o peão da estância, o agregado, o plantador de chakra, o caixeiro de venda e o peão de carreteiro como ele já fora... Os patrões diziam que pra eles também interessava [os rendimentos da safra]. Mas o certo era que, vinha ano, passava ano, e eles, essa gentinha toda, ele [o personagem Chiru], cada vez mais pelas caronas”.<sup>263</sup>

As figuras de ontem também começaram a ser extintas no texto de Barbosa Lessa: “O progresso acelerou seu passo. Acordou as coxilhas com o apito da locomotiva, e matou o

<sup>260</sup> AZAMBUJA, Darcy. Op. cit., p. 81-82.

<sup>261</sup> Ibidem.

<sup>262</sup> Ibidem.

<sup>263</sup> MARTINS, Cyro. *Sem rumo*. 6ª edição. Porto Alegre: Movimento, 1997, p.100.

carreteiro. Mais um tipo tradicional perdia o Rio Grande com o passo lerdo de seus bois.”<sup>264</sup> E os males que assolam o Rio Grande do Sul tiveram início então:

“E o gaúcho se viu sem emprego. Comprou um pedacinho de terra e virou plantador. Vendeu um saco de batatas por 20 cruzeiros para enriquecer o intermediário e a filharada sentiu frio sem roupa para vestir. Armou um botequim e as mercadorias subiram a tal preço que ele nem pôde sortir a venda, quebrando o negócio de saída. Restou unicamente um balcão para vender cachaça. A canha tornou-se o consolo de vida da gauchada. Domingo ou não domingo, os campeiros enchiam o bolicho, silenciosos, enraizando os copitos de branquinha. O gaúcho tornou-se quieto, sorumbático, nem parecendo trazer no sangue o espírito alegre e zombeteiro dos velhos gaúchos. Tudo para ele era tristeza!... Emprego não havia. Era arranjar uma changa de vez em quando pra não morrer de fome ou ... virar ladrão de ovelha. Como muda a feição dos pampas, patrícios! Assim se quedou aquela legião de centauros! Gaúchos que se amesquinham nos ranchos da campanha, gaúchos que trocaram o chiripá por uma bombacha remendada e as botas lustrosas por alpercatas gastas. Pobres centauros!”<sup>265</sup>

Junto com a apologia ao trabalho livre, no sentido de “nômade” e “sem delimitações físicas”, na pampa gaúcha, e a conseqüente valoração negativa do trabalho sedentário, há, no texto de Lessa, assim como no de Cyro Martins, um tom de denúncia social: o progresso tirou o homem do campo e/ou mudou seu caráter. Nosso autor lamenta a exploração sofrida pelo gaúcho, forçado a procurar emprego em outras paragens ou assentar chão e virar plantador. Em ambos os casos, exploração; do mercador ou do intermediário. Os dois escritores apontam o fator econômico como marco explicativo da miséria do povo gaúcho. Para Martins, o próprio “giro” na atitude em relação à produção literária, do ufanismo ao “disforismo”, seria um reflexo da modificação do estilo de vida do gaúcho, resultado da erosão das velhas propriedades rurais. As estâncias passavam por um processo de modernização que ia da adoção de novas tecnologias à subdivisão das terras, e que trazia consigo a desarticulação das antigas relações sociais de produção, o conseqüente êxodo rural e a pauperização da população:

“Privado das condições de vida que lhe modelaram o caráter, o gaúcho, não dispondo mais da fartura, do cavalo e da distância, decaiu como tipo representativo de um padrão de existência. Mas a culpa desse declínio não cabe somente à índole afeita ao espírito de aventura e de certo modo hostil à monotonia do trabalho duro e paciente, reclamado pelas novas circunstâncias do meio. Na verdade, as massas campeiras foram sendo pouco a pouco dispensadas – por que não dizer excluídas? – por desnecessárias, numa decorrência lógica do rumo que tomavam as lidas campeiras. Com efeito, o

<sup>264</sup> Ibidem.

<sup>265</sup> Ibidem. O canto do paraíso perdido também será motivo de uma de suas maiores composições musicais, “Negrinho do Pastoreio”, de 1957, baseada na lenda homônima.

gaúcho pobre não foi chamado a participar do ciclo que se iniciava, de intensa comercialização da pecuária. Portanto, não devemos buscar as razões da penúria de hoje com exclusividade de vistas para a índole desprevenida do homem dos pampas”.<sup>266</sup>

O progresso cumpre, para Cyro Martins e Barbosa Lessa, o mesmo papel desarticulador das relações sociais e de propulsor da exclusão e/ou marginalidade do homem do campo. Entretanto, apesar da primazia dada ao fator econômico e da denúncia da exploração, Martins não está isento do preconceito contra as massas populares: as razões da penúria não estariam exclusivamente na índole desprevenida do gaúcho, mas, assim, estariam **também** nela, ainda que secundariamente. Este último autor acaba, então, por delinear traços de uma ética negativa do trabalho do homem da pampa, diferentemente de Lessa que conclui, como vimos, que a decadência moral do gaúcho é fruto, unicamente, do processo de modernização da economia rio-grandense.<sup>267</sup> Esse, tanto no campo como na cidade, chega com a pobreza, sua filha mais ingrata. O gaúcho cede ao vício da bebida e perde com ele a antiga alegria de viver. Em caso extremo, sem emprego e o que comer, vai ao fundo do poço e vira ladrão. Morreu o centauro.

Mas há ainda nesse gaúcho o sangue de outrora. E no último deles, o tropeiro, esse sangue corre com força:

“O tropeiro é o último tipo impressionante de gaúcho. Vive conduzindo tropas de gado, satisfeito, embora um terrível espectro ande a rondar-lhe os passos: o trem-de-ferro. Aquela máquina que matou o carreteiro, ameaça hoje aos condutores de tropas. Na (ilegível) da Serra ou da Fronteira, a estação, a estação ferroviária fica ali atrás da coxilha, e não é preciso ser tropeiro profissional para levar uma ponta de gado pelos corredores até a estação. Mas, no sul do estado, lá onde léguas e léguas de terra não conhecem as patas do cavalo-de-aço, ainda é o tropeiro que, com seu pingo escarceador e a sanfona na garupa, leva a gadaria de cruzada pelas várzeas e coxilhas, rumo aos frigoríficos de Pelotas e Rio Grande.”<sup>268</sup>

É nesse aspecto que Barbosa Lessa relê criativamente a tradição gauchesca denominada por Martins de “eufórica”, em contraposição aos textos desse mesmo autor. De tal síntese, surge uma solução intermediária: o gaúcho a cavalo sobrevive nas margens do progresso, com toda a “pompa de outrora”. Onde a força devastadora da “modernidade” não

<sup>266</sup> MARTINS, Cyro. Op. cit., p. 22-23.

<sup>267</sup> Essa imagem, como vimos, é recorrente na literatura gauchesca, mas, cabe lembrar que, em *Martín Fierro*, não é o progresso econômico o culpado pela transformação da Pampa, mas a “civilização”, representada pelos homens de letras do Estado e das leis.

<sup>268</sup> BARBOSA LESSA, Luiz Carlos. Op. cit., p. 30.

chegara, destruindo tipos sociais, hábitos e costumes, vivia livre o último dos gaúchos, junto ao seu cavalo e com sua galhardia. E é boa a vida do tropeiro:

“Depois de um gaúcho pegar fama de bom tropeiro – experiente e honesto – está com a vida garantida. Dezenas deles são contratados pelos frigoríficos para comparecerem e trazerem as tropas. E lá se vão, de pago em pago, num viajar quase contínuo. O tropeiro é o tipo que mais se aproxima do andarengo do século passado. Hoje vive ele correndo pelas planuras, e quando chega ao fim de uma jornada já está pensando na próxima tropa, já sente de novo a atração dos caminhos. Muitas vezes dorme no campo aberto. Tem no lombo do cavalo a sua casa e a sua querência. Tropeiro e cavalo, irmanados, vivem juntos a vida de conquistadores de distância.”<sup>269</sup>

Haveria, assim, no sul do Estado, um reduto para o filho do andarengo do século XVIII, cantado em verso e prosa pela gauchesca platina e sul-rio-grandense, e que, como ele, vivia a distância em liberdade, no lombo de seu cavalo. Lessa constrói uma imagem do gaúcho como homem do campo, mas não qualquer campo, mas a pampa gaúcha **antes** e/ou **fora** dos limites dos cercamentos, e não qualquer homem, mas aquele que vivia do trabalho nômade. E o vivia com gosto. Fruto desse meio e de seu trabalho, partilhando a abundância, o gaúcho possuía características extraordinárias: bravura, heroísmo, mas também hospitalidade, alegria, galhardia. Tal era a figura do gaúcho que Barbosa Lessa tinha em mente quando se engajou no nascente movimento tradicionalista. E estava dada a estratégia narrativa que marcaria seus futuros escritos: desmentir a morte do centauro, mostrando-o vivo na experiência social contemporânea. Dessa forma, o autor parece legitimar um projeto literário que começava, naquele momento, a esboçar, via jornalismo. Esta estratégia, como apontado anteriormente, se tornará basilar para o projeto tradicionalista, igualmente sem contornos nem rumos definidos no período em questão, ao qual Barbosa Lessa acaba por somar-se.

#### 2.4 - A mudança continua: “todos somos gaúchos!”

Junto à carreira jornalística, então, nosso autor passou a construir o tradicionalismo. Em 1947, quando tomou conhecimento da ronda promovida por seus colegas do “Julinho”, tratou de aproximar-se do grupo e acabou por integrar o *Departamento de Tradições Gaúchas* do Colégio Júlio de Castilhos, que se tornaria o molde para a fundação, em 24 de fevereiro do

---

<sup>269</sup> Ibidem.

ano seguinte, do “35” Centro de Tradições Gaúchas. Sobre seu engajamento nesta empreitada, conta Lessa:

“Então peguei um caderno-de-aula, redigi uma conclamação expondo nossos objetivos e saí coletando assinaturas de apoio. Quando eu via na rua um rapaz com jeito de ser do interior, metia as caras; foi assim que conheci, por exemplo, o Wilmar Winck de Souza<sup>270</sup>, de Palmeira das Missões. A mensagem era curta e grossa: Aqui trazemos um convite aos gaúchos que, embora residindo nesta capital e tendo hábitos citadinos, guardam ainda nas veias o sangue forte da terra rio-grandense. É sobre a fundação de um clube tradicionalista. Terá como finalidade reunir no mesmo rodeio os guapos das muitas querências do Rio Grande, mas agora residindo em Porto Alegre. Viva o Rio Grande do Sul.”<sup>271</sup>

O grupo passou a se reunir aos sábados, na residência do Dr. Carlos Alfredo Simch, pai de um dos rapazes, José Laerte, localizada na rua Duque de Caxias, onde foi elaborado o estatuto do 35 CTG. Foram 24 sócios fundadores que, em 1950, já somavam 35 sócios permanentes e cerca de 100 sócios colaboradores.<sup>272</sup> A experiência de Lessa como jornalista também foi colocada a serviço do movimento, tanto externamente, divulgando o gauchismo em seus diferentes aspectos, quanto internamente, na redação de reportagens e textos para os tradicionalistas. No ano de 1950, foi publicado o primeiro jornal do 35 CTG, tendo à sua frente Lessa como diretor, Paixão Côrtes como assistente, Enio Souza como redator-chefe e Victor Cravo Teixeira como gerente. O texto de apresentação do periódico traçava os objetivos da entidade: “A finalidade do ‘35’, sob o aspecto cultural, é o estudo do folclore e da história do Rio Grande do Sul, e a divulgação através da palavra falada ou escrita, da música, da dança, das artes plásticas, ou da prática campeira”.<sup>273</sup> O 35 se pretendia, então, uma entidade cultural que promoveria todas as manifestações artísticas consideradas gaúchas, seja do passado, seja a nova produção tradicionalista. O texto segue explicando o porquê do nome da entidade: “O nome ‘35’ se origina da Revolução Farroupilha, são as virtudes legendárias dos gaúchos da geração de 1835 que hão de nortear os nossos passos”.<sup>274</sup> Era, então, o resgate de um passado heróico que, mais uma vez, balizava e legitimava os rumos do grupo. O texto termina indicando o caráter de movimento que transcendia a entidade e, com ele, o intuito de construir algo maior que ela: “O ‘35’ não é apenas uma agremiação cultural;

<sup>270</sup> Wilmar Winck de Souza se tornou militante do movimento. Em 2008 foi homenageado como “patrono” da Semana Farroupilha.

<sup>271</sup> BARBOSA LESSA, Luiz Carlos. Depoimento. RIO GRANDE do Sul. Secretaria de Estado da Cultura. Instituto Estadual do Livro. Op. cit., p. 46.

<sup>272</sup> O 35. *Boletim Mensal do “35” Centro de Tradições Gaúchas*. Ano I – Setembro de 1950.

<sup>273</sup> *Ibidem*.

<sup>274</sup> *Ibidem*.

mais do que isto, é um ‘movimento cultural’, cujas conseqüências não podemos aquilatar hoje: é o futuro que no-los dirá”.<sup>275</sup>

O curso de Direito, iniciado em 1948 na Universidade Federal do Rio Grande do Sul, não desviou a atenção de Barbosa Lessa nem de sua militância no movimento tradicionalista nascente nem de suas atividades jornalísticas e literárias. Naquele mesmo ano, outro conto de fundo histórico narrava, nas páginas do *Correio do Povo*, os feitos das milícias farrapas contra as tropas do general legalista Andrade Neves. Ainda que a vitória dos revoltosos no referido combate fosse creditada às estratégias do coronel Manduca Carvalho, o foco do autor se desloca do comando militar para os gaúchos guerreiros, aquelas gentes simples que sustentariam os ideais farroupilhas de adagas nas mãos: “E abafando o tropel dos pingos crioulos alteou-se uma canção gauchesca, uma canção que, entoada por aqueles homens rudes, simples e livres era um cântico de glória...”.<sup>276</sup> E as canções gauchescas se tornariam também, como veremos, um *front* nas batalhas de Barbosa Lessa.

Apesar de sua convocação para prestar serviço militar ao Exército, o empenho literário do jovem escritor também não parecia arrefecer.<sup>277</sup> Mas foi em 1950, após cumprir o exercício militar obrigatório<sup>278</sup>, que Lessa pôde dedicar maior tempo ao tradicionalismo e às letras. No mesmo ano em que fora eleito “patrão” do 35 CTG, maior cargo da diretoria da entidade, nosso personagem começara a organizar uma seleção de poemas de temática gauchesca, escritos por autores diversos, que viria a ser publicada pelas tipografias Goldman em 1951.<sup>279</sup> Mas foram os textos de seu punho que divulgaram o projeto tradicionalista e a “cultura gauchesca” na imprensa local. Sua crítica cinematográfica à adaptação do romance “Caminhos do Sul” de Ivan Pedro de Martins, por exemplo, dita, mesmo que pela via negativa, as normas do “tradicional”. A qualidade do elenco, que contava com Tônia Carrero e a gaúcha Maria Della Costa, e a boa produção deixavam um saldo positivo na avaliação do crítico Luiz Carlos Lessa. Mas os “erros” cometidos, segundo o escritor devido à ausência de um auxiliar de direção responsável pelos “costumes regionais”, causariam incômodo nos “gaúchos em geral”. Todavia, “passos em falso”, como um “cabaré afarwestado, em que as mulheres dançam ‘can-can’, e de onde o ‘mocinho’ – empurrando a clássica portinhola

<sup>275</sup> Ibidem.

<sup>276</sup> LESSA, Luiz Carlos. Nas pontas do Itusaingo. *Correio do Povo*. Porto Alegre, 15/02/1948, p. 7.

<sup>277</sup> Em 1949, Barbosa Lessa escrevera quatro reportagens para a *Revista da Semana*, do Rio de Janeiro.

<sup>278</sup> Segundo as memórias redigidas por Barbosa Lessa em terceira pessoa como apresentação da correspondência publicada em seu último projeto editorial, o livro “Prezado Amigo Fulano”, ele optara pela alternativa de serviço militar que demandava maior tempo, dois anos de duração, ao longo das férias acadêmicas, mas com “menor sufoco”. BARBOSA LESSA, Luiz Carlos. *Prezado Amigo Fulano: meio século de correspondência – 1950-2000*. Porto Alegre: Alcance, 2005, p. 27.

<sup>279</sup> Ver LESSA, Luiz Carlos (org.). *As mais belas poesias gauchescas*. Porto Alegre: Goldman, 1951.

californiana – sai em empolgante fuga sob uma chuvarada de balas, à moda Hopalong Cassidy<sup>280</sup>, podiam ser relevados com cenas como a de uma “elogiável doma de potros”.<sup>281</sup>

Mas nem só de cavalos vivem os gaúchos. Na *Revista do Globo*, a viola campeira fora celebrada como símbolo da tradição. Tanto o mito quanto a história eram evocados por Barbosa Lessa para narrar o vínculo entre a guitarra e o gaudério. Na lenda de Miguel Aiala, “primeiro gaúcho brasileiro”, filho de forasteiro espanhol e índia minuana, a melodia cantada na hora de seu sacrifício (castigo pelos serviços prestados aos bandeirantes) salva-lhe a vida e dá o nome aos futuros habitantes da região. Com uma viola feita de fibras da parasita “sombaré”, Aiala inicia seu “triste cântico de adeus”: “Aos primeiros acordes os indígenas o interromperam com festiva algazarra. ‘Gaú-che! exclamaram – ‘Gaú-che!’ (homem que canta triste)”.<sup>282</sup> Tal ligação é comprovada pelo passado histórico e pelo presente rural: “Em verdade, o uso da guitarra, tradicional instrumento ibérico, data dos primeiros anos do Rio Grande do Sul. Difundida desde os tempos das Missões, ainda hoje a guitarra domina nos bailes campeiros...”.<sup>283</sup> A guitarra transmuta-se em viola e, finalmente, no violão português, acompanhante da gaita introduzida pelos imigrantes europeus: “Nos bailes campesinos, onde a ressonância de um instrumento de corda é quase nula, é sempre preciso apelar para um ‘gaiteiro dos buenos’. Mas no silêncio do galpão, nas noites enluradas da querência, no pouso dos tropeiros, no fogão dos carreteiros, é o violão o complemento musical inseparável do gaúcho”.<sup>284</sup>

A citada figura do tropeiro fora, aliás, novamente foco da atenção de nosso autor naquele ano. Se ele era, em 1947, para Barbosa Lessa, um dos esteios da tradição, sucedâneo do gaúcho de outrora, em 1950 continuava sendo a prova viva da cultura gaúcha. Três anos após a iniciativa tradicionalista e com a fundação de outros centros de tradições pelo Estado, entretanto, o apelo ao gaúcho mítico já não se fazia tão necessário. Para quem tivesse alguma dúvida sobre a realidade gaúcha contemporânea, a legenda da fotografia<sup>285</sup>, que captava sete tropeiros conduzindo gado, atestava: “Para desconsolo dos que acreditam que o gaúcho morreu, aí estão os tropeiros, em cada canto do Rio Grande, com seus ponchos a pontilhar de negro o verde do pampa”.<sup>286</sup> A experiência gaudéria se reproduziria, assim, não somente às margens do progresso, nos espaços mais remotos, mas, ao contrário, se generalizaria “em cada

<sup>280</sup> Personagem popular de filmes norte-americanos do estilo “farwest” produzidos nas décadas de trinta e quarenta.

<sup>281</sup> LESSA, Luiz Carlos. “Caminhos do Sul”. *Correio do Povo*. Porto Alegre, 11/04/1950, p. 8.

<sup>282</sup> LESSA, Luiz Carlos. Viola Campeira. *Revista do Globo*. Porto Alegre, 11/11/1950, p. 52.

<sup>283</sup> *Ibidem*.

<sup>284</sup> *Ibidem*, p. 52-53.

<sup>285</sup> Ver o Anexo I.

<sup>286</sup> LESSA, Luiz Carlos. Tropeiros. *Revista do Globo*. Porto Alegre, 9/12/1950, p. 52-53.

canto do Rio Grande”. No novo texto, Lessa relata a trajetória deste tipo social ao longo da história sul-rio-grandense, durante a qual a “arte de tropear” se aperfeiçoaria para, no presente, “atender as exigências dos frigoríficos modernos”.<sup>287</sup> Junto aos traços do tropeiro do sul, a partir dos quatro elementos a ele indispensáveis, nosso autor (re)desenha alguns marcos da tradição:

“o cavalo de lei (para resistir com brio às canseiras dum bate-bate de dias e dias), o relho de açoiteira longa (porque rês que empaca ou refuga a troteada é entrave para a marcha-de-tropa), a mala do poncho (este é a coberta do gaúcho) e o ‘gospe-fogo’ no cinto (o 32 é a garantia de quem anda por esse mundo com a guaiaca recheada de ‘plata’).”<sup>288</sup>

O esforço para mostrar vivo o “gaúcho a cavalo” já pode, aparentemente, ser menor nos novos textos de Barbosa Lessa. Entretanto, esta avaliação acaba se revelando precipitada se atentarmos para a sua intensa atividade naquele momento. Parece-me, na verdade, que a “presentificação” do mito diversifica-se. Provar sua existência ocupará, por algum tempo, como dito e como veremos, espaço no horizonte intelectual de Barbosa Lessa, mas o próprio mito torna-se complexo à medida que sua atualização agrega novos sinais, combina outros elementos e observa diferentes princípios. A tarefa passa a ser, então, a de “inventariar” a tradição. E traçar o repertório de símbolos, práticas, costumes e adereços gauchescos significa, ao mesmo tempo, definir e conduzir o novo *ethos* tradicionalista. O certo e o errado, o falso e o autêntico, dão forma às regras normativas e prescritivas que delimitam a ação dos novos gaúchos, do campo e da cidade. Mas ainda é preciso aproximá-los. E é justamente um dos “símbolos do gauchismo” presente no cotidiano de muitos dos habitantes do Estado que une os “homens de bombacha” das tropeadas àqueles dos CTGs, mas também aos gaúchos gentílicos, homens e mulheres, em suas roupas de Brim Coringa<sup>289</sup>: o chimarrão.

Em abril de 1950, nosso autor publicou no *Correio do Povo* suas notas para a história da bebida. No rápido texto, Lessa saudava o uso da erva-mate pelos fundadores do Rio Grande: “Índios e lagunistas, espanhóis e açorianos – todos buscavam na ‘caá-i’ a maneira mais proveitosa de encher de paz e de doçura os dias agitados daquele Rio Grande que nascia dos entrechoques guerreiros”.<sup>290</sup> O chimarrão acompanha, na narrativa, o desenvolvimento (e os revezes) da região. No decênio farroupilha, seu prestígio lhe confere um lugar no braço

<sup>287</sup> Ibidem, p. 52.

<sup>288</sup> Ibidem, p. 52-53.

<sup>289</sup> Segundo o histórico da empresa *São Paulo Alpargatas S.A.*, o tecido fora lançado no Brasil após o fim a II Guerra Mundial. Com ele fabricou-se a primeira calça jeans do país. Ver Linha do tempo disponível em: <http://www.alpargatas.com.br/empresa/historia.htm>. Acesso em 10 de setembro de 2009.

<sup>290</sup> LESSA, Luiz Carlos. Notas para a história do chimarrão. *Correio do Povo*. Porto Alegre, 20/04/1950, p. 7.

republicano. Finda a guerra, a exploração da erva-mate alcançara o “máximo esplendor”. Esplendor conservado até o presente: “Hoje, no Rio Grande do Sul, nada menos de 50.000 pessoas vivem da indústria e do comércio do mate, fazendo com que não falte ao lar de cerca de 1.000.000 de rio-grandenses a sua bebida quotidiana”.<sup>291</sup> O consumo generalizado é ressaltado: “36 municípios gaúchos dedicam-se à exploração de ervais, apresentando uma produção anual de cerca de 18 milhões de quilos. E toda esta riqueza se exgota (sic) no próprio Estado, pois dos 21 milhões de quilos que o Brasil consome atualmente, nada menos de 18 milhões se dirigem ao consumo dos gaúchos”.<sup>292</sup> Se historicamente o uso do mate fora lenitivo ao cansaço das longas marchas no Pampa, disfarçava o gosto das águas salobras e auxiliava a digestão do churrasco mal-assado e sem sal, o sorver do chimarrão tornara-se também ritual de comunhão e integração dos povos que aqui chegaram:

“Se, num primeiro contato com a nova querência, esses homens, vindos às vezes de terras longínquas, se sentem oprimidos de angústia e tristeza – tristeza na recordação da pátria distante, angústia na incerteza da acolhida que vão ter – por certo esses sentimentos deprimentes se enfumam (sic) ante a hospitalidade crioula. Pois é nesse momento que o tradicional hábito de fidalguia dos rio-grandenses – integrando a alma regional na totalidade nacional – retrata toda a receptividade da alma brasileira no gesto amigo do velho campesino a oferecer ao recém-vindo a cuia do chimarrão que, uma vez sorvido – no trago tímido do iniciado – transfunde no corpo as suas propriedades revigorantes, e presenteia a alma com uma mensagem fraternal, que consubstancia a certeza da descoberta de uma nova pátria e a antecipação de uma carta nova de cidadania...”.<sup>293</sup>

A disseminação generalizada da prática “gaúcha” do chimarrão na sociedade sul-rio-grandense legítima, dessa forma, o projeto tradicionalista, mas também lhe fornece o primeiro rito.<sup>294</sup> Se, como dito, o hábito faz o monge, o Rio Grande é todo gaudério. A apropriação deste ritual, por sua vez, permite a integração de novos indivíduos nas fileiras do movimento. A roda de chimarrão, enfim, passa a propagar outros elementos do imaginário tradicionalista. O “inventário” de Barbosa Lessa seleciona, elabora e articula tais elementos. Este é o período de construção da ritualística encenada nos palcos dos centros de tradições, como veremos no

---

<sup>291</sup> Ibidem, p. 12.

<sup>292</sup> Ibidem.

<sup>293</sup> Ibidem.

<sup>294</sup> O uso de repertórios culturais pré-nacionalistas fora apontado por Ernest Gellner como característica dos processos de construção das nações no século XIX. A apropriação de elementos existentes em configurações sociais antecedentes não pode, entretanto, mascarar a novidade representada pela idéia de nação. Ver GELLNER, Ernest. *Nações e nacionalismos: trajectos*. Lisboa: Gradiva, 1993. Os regionalismos, que se valem de estratégias semelhantes aos nacionalismos, também podem se apresentar como o despertar de elementos imemoriais e identidades quase naturais, através de “matérias-primas” do mundo preexistente. No quarto capítulo, acompanharemos as operações efetuadas pelo tradicionalismo gaúcho para a formalização de seus rituais.

capítulo IV. A pesquisa folclórica e a criação artística, dessa forma, andavam de mãos dadas no(s) projeto(s) de nosso personagem. Ainda que suas memórias autobiográficas relatem o afastamento, por motivos pessoais, do “35” CTG, após sua gestão como patrão<sup>295</sup>, o foco de suas atividades intelectuais era, no momento, a construção do tradicionalismo. Entre 1950 e 1952, Lessa se dedicou à recolha de danças e cantos folclóricos no interior do Estado, juntamente com Paixão Côrtes. Fruto do empreendimento é o “Manual de Danças Gaúchas”, publicado em 1956, mesmo ano do lançamento do LP “Danças Gaúchas”, na voz de Inezita Barroso. A empresa se refletiu, também, na produção de seus primeiros textos “de fôlego”.

Em paralelo ao folclore, Barbosa Lessa desenvolveu suas “Notas” na obra *História do Chimarrão*, publicada pela Editora Sulina no ano de 1953. Neste livro, apesar do título, a narrativa histórica ocupa menos da metade das páginas. Quatro décadas depois, nas orelhas de sua terceira edição, lê-se o seguinte: “Eis aqui um livro que realmente vale por três. Seus autores são o respeitado historiador Barbosa Lessa, o arguto repórter Barbosa Lessa e o premiado ficcionista Barbosa Lessa”.<sup>296</sup> Na obra, o repórter narra as delícias de um mate bem cevado e nos ensina o preparo da erva, o ficcionista nos brinda com contos e “causos” sobre tal hábito gaúcho e o historiador considera que a história da erva-mate só começou no momento de seu contato com os primeiros conquistadores brancos. A fundação de Assunção do Paraguai seria marcada, conforme a narrativa de Lessa, pelas controvérsias em torno da bebida. Produto utilizado pelos pajés, fora inicialmente renegado pelas autoridades religiosas e laicas. Mas a disseminação do hábito entre as novas conglomerações do Peru e do Prata tornaram a exploração da folha importante sustentáculo econômico do povoado. E com isso, os preconceitos foram vencidos: após a morte do governador da Província do Paraguai Árias de Saavedra,

“...um tenente-general e o administrador do bispado romperam tais preconceitos e se entregaram desbragadamente ao uso da erva-mate. Até então a bebida guarani conquistara apenas as classes populares, recebendo certa repulsa da elite colonial; mas, a partir daquele exemplo, nada mais houve capaz de conter a definitiva expansão da ‘caá-i’”<sup>297</sup>

No Brasil, segundo Barbosa Lessa, a erva-mate chegou com a União Ibérica de 1580. A livre circulação de produtos permitiu sua disseminação pelas regiões que futuramente comporiam os estados do Paraná, Santa Catarina e parte do Mato Grosso. Com a expulsão da

<sup>295</sup> BARBOSA LESSA, Luiz Carlos. *Prezado Amigo Fulano: meio século de correspondência – 1950-2000*. Op. cit., p. 35.

<sup>296</sup> Idem. *História do Chimarrão*. 3ª edição. Sulina: Porto Alegre, 1986.

<sup>297</sup> Ibidem, p. 19.

Companhia de Jesus e o fim do cultivo da erva nas regiões missioneiras, o Brasil se tornou o único competidor do Paraguai na sua produção. Grande parte dela era enviada às províncias argentinas e ao Uruguai. Como já anunciado pelo autor em suas “Notas” no *Correio do Povo*, o montante cultivado no Rio Grande do Sul, que chegaria a 18 milhões de quilos em 1949, era consumido pela própria população do Estado. Daí o vínculo entre o chimarrão e o gaúcho brasileiro:

“O grande papel já então desempenhado pelo mate em nossa sociedade pode ser avaliado por sua presença dentre os símbolos nacionais farroupilhas. Numa festa noticiada pelo *O Povo*, órgão oficial da República, os homens traziam como distintivo ‘ramos de erva-mate atados com as cores nacionais’. O primeiro projeto de bandeira da República, apresentado pelo Pe. Chagas, não se limitava às três faixas de cor verde/amarelo/vermelho mas continha também ‘um campo branco, tendo pintado um boi, um gaúcho na ação de laçar e, ao lado, a árvore do mate’”.<sup>298</sup>

Na segunda metade do texto, o autor trata das características do chimarrão e do modo de prepará-lo. No momento em que os CTGs buscavam reviver nas cidades os costumes de uma figura rural que para muitos estaria extinta ou em vias de extinção, Lessa escreveu o seguinte: “Só o chimarrão permanece como tradição fundamental do gaúcho, elevando-se ao patamar de um símbolo imorredouro e inconfundível”. Um jangadeiro sem sua jangada perde sua caracterização, nos diz o autor, assim como o gaúcho sem o seu cavalo tende a perder sua identidade. Todavia, continua, mesmo “sem o cavalo e sem o galpão, o gaúcho readquire instantaneamente sua tipicidade no momento em que leva aos lábios a bomba do chimarrão”.<sup>299</sup> As preocupações de Barbosa Lessa no que dizem respeito à configuração de um projeto intelectual baseado na figura do gaúcho, que se estenderiam ao projeto tradicionalista, ainda englobam, assim, as tentativas de provar a existência “atual” do campeiro, embora metamorfoseado. Passados cinco anos da fundação do 35 CTG e do movimento tradicionalista, que contava, cada vez mais, com jovens que passavam longe de um cavalo em seus “galpões”, a resposta já se aproximava mais da posição de Moysés Vellinho: o gaúcho de outrora habitava a alma do sul-rio-grandense. A cavalo ou a pé, no campo ou na cidade, o simples sorver de um mate amargo reanimava seu semblante.

\* \* \*

---

<sup>298</sup> Ibidem, p. 39.

<sup>299</sup> Ibidem, p. 65.

A “poética” acabaria, dessa forma, por configurar uma “gramática” da tradição e a observação de determinadas práticas e princípios no cotidiano estenderia a qualquer pessoa os signos (e as prerrogativas) da identidade afirmada. Os escritos de Barbosa Lessa deveriam converter “representações objetais” em “representações mentais”. Dessa forma, os artefatos culturais se transformariam, lentamente, em esquemas de percepção. A estética se transmutaria em ética, em um conjunto de regras e valores que guiariam a ação social. A definição dessa ética tradicionalista passaria, então, a ocupar o centro das atenções de nosso escritor. Em junho de 1953, Luiz Carlos (agora) Barbosa Lessa assume, em colaboração com Sady Scalante, militante tradicionalista, uma coluna no *Diário de Notícias* por cerca de dois meses. O texto inaugural de “Tradição” informa seus objetivos: “auxiliar aos Centros de Tradições Gaúchas na nobre tarefa que eles vêm desenvolvendo, com tamanho entusiasmo”.<sup>300</sup> A natureza de tal tarefa não é descrita (diretamente), mas questionada na primeira seção da coluna, intitulada “O sentido e o valor do tradicionalismo”:

“Qual a finalidade precípua do tradicionalismo?... Proporcionar danças folclóricas? Patrocinar churrascos? Lutar por uma volta ao passado? É um movimento separatista? É palhaçada? É um movimento cultural? Tem reflexos na arte, na literatura, na política? Luta pela melhoria das condições sociais do homem do campo? Qual seu conteúdo filosófico? Pode se falar numa Doutrina do Tradicionalismo?”.<sup>301</sup>

As respostas deveriam ser construídas coletivamente. Barbosa Lessa e Sady Scalante solicitavam, então, a colaboração dos dirigentes dos Centros de Tradições Gaúchas, que deveriam lhes enviar seus pontos de vista sobre a finalidade do movimento. A maioria das questões parece ter, entretanto, um tom retórico. Afinal, algumas de suas “soluções” já haviam sido apontadas três anos antes no texto de apresentação do primeiro informativo do “35” CTG, como vimos acima. Se o tradicionalismo deveria promover o estudo e a divulgação de todas as atividades artísticas, intelectuais e “campeiras” fundamentadas na figura do gaúcho a cavalo, enquanto “movimento cultural” não poderia ser encarado como um projeto de mero retorno ao passado, ainda que seus passos em direção ao futuro se baseassem nos valores da “heróica” história do Rio Grande do Sul. Se a estética configura também uma ética, como dito, a ética deveria comportar uma política. A citada “doutrina tradicionalista” estaria em elaboração no momento e, portanto, nosso autor também deveria disputar sua definição. Este é o objeto do próximo capítulo.

---

<sup>300</sup> BARBOSA LESSA, Luiz Carlos, SCALANTE, Sady. Tradição. *Diário de Notícias*. Porto Alegre, 16/06/1953, p. 3.

<sup>301</sup> *Ibidem*.

### **Capítulo III - A política do mito: o homem do campo e o “sentido” do projeto tradicionalista de Barbosa Lessa**

Em 1953, o recém Bacharel em Direito Barbosa Lessa partiu rumo a São Paulo para desenvolver a carreira de jornalista e trabalhar como consultor regionalista da *Companhia Cinematográfica Vera Cruz*<sup>302</sup> e, em seguida, redator e produtor de programas na *TV Record* e, mais tarde, na *TV Excelsior*. Em meio a isso, não perdeu sua ligação com o movimento tradicionalista. Em 1954, participou do *I Congresso Tradicionalista Gaúcho*, ocorrido na cidade de Santa Maria. O evento congregou adeptos do movimento que se espalhavam pelo Estado e os diversos CTGs já fundados tendo como modelo o “35”. Nele, nosso personagem defendeu um texto de fundamentação sociológica que caracterizava o movimento, batizado com o título da referida seção da coluna Tradição, “O Sentido e o Valor do Tradicionalismo”, o que denota seu empenho para responder as interrogações nela colocadas e formular uma doutrina tradicionalista coerente e sistemática. Tal texto ainda hoje é considerado a matriz teórica do tradicionalismo, juntamente com as teses “A função aculturadora dos centros de tradições gaúchas”, de Carlos Galvão Krebs, aprovada no II Congresso Tradicionalista, realizado na cidade de Rio Grande em julho de 1955; “Carta de Princípios do Movimento Tradicionalista do Rio Grande do Sul”, de Glaucus Saraiva, aprovada no VIII Congresso Tradicionalista, ocorrido no município de Taquara, em julho de 1961 e “A função social do MTG”, redigida por Antonio Augusto Fagundes sob a orientação de Onésimo Carneiro Duarte, aprovada em julho de 1984 na Convenção Tradicionalista de Lagoa Vermelha.<sup>303</sup>

---

<sup>302</sup> O convite se dera por ocasião da adaptação de *Ana Terra*, da obra de Erico Verissimo, pela Companhia. Segundo as memórias de Barbosa Lessa, a indicação de seu nome fora feita pelo próprio Verissimo. BARBOSA LESSA, Luiz Carlos. *Prezado amigo fulano*. Op. cit., p. 64-65. A colaboração com Sady Scalante na coluna Tradição por dois meses acontecera entre idas e vindas de São Paulo a Porto Alegre. Em julho daquele ano, a coluna notícia a passagem de uma equipe da Vera Cruz pelo Estado para conhecer os costumes gaúchos e encontrar locações para as filmagens. Na edição de 17 de julho de 1953, Barbosa Lessa e Sady Scalante saúdam com entusiasmo o empreendimento e conclamam todos os gaúchos a auxiliar a Companhia: “Nada sabemos da linha que tomará esse filme: se será um filme épico ou simplesmente um relato de nossos tradicionais costumes. De qualquer forma, porém, cremos que é dever para todos aqueles que se interessam pelo Rio Grande, colaborar com a ‘Vera Cruz’ na realização dessa película que, pela primeira vez, espalhará por todo o Brasil, pela América e Europa, nossos costumes, nossa história, nosso folclore, nossas danças e músicas. Todos aqueles que se interessam pela salvaguarda da fisionomia tradicional do gaúcho devem estar unidos para que ‘Ana Terra’ se constitua num retrato da alma do Rio Grande”. BARBOSA LESSA, Luiz Carlos, SCALANTE, Sady. Tradição. *Diário de Notícias*. Porto Alegre, 17/07/1953, p. 5.

<sup>303</sup> FAGUNDES, Antonio Augusto. Op. cit., p. 43.

Antes de comentar este texto, apresentarei alguns aspectos do debate que permeava o movimento no período, através, principalmente, da correspondência de Barbosa Lessa, cotejando-o com as disputas políticas travadas no Rio Grande do Sul no período que se seguiu ao fim do Estado Novo. Isso nos ajudará a compreender a referida tese como um ato político de intervenção de nosso escritor não somente nos rumos do tradicionalismo, mas também nas diretrizes que deveriam guiar a sociedade gaúcha de então.

### **3.1 – Paragens distantes, idéias inquietantes: o tradicionalismo e a fixação do campeiro no meio rural**

No seu “exílio” em São Paulo, Barbosa Lessa trocara constantemente missivas com familiares, mas também com militantes do tradicionalismo. Em carta redigida à sua prima Eliza, no dia 3 novembro de 1952, encontramos uma primeira referência à proposta de reforma do movimento dirigida por nosso autor aos membros do 35 CTG. Esta visaria à reformulação dos estatutos e do regimento interno da entidade, buscando ampliar sua relação com os demais centros e, assim, tomar a frente na construção de uma federação tradicionalista.<sup>304</sup> Em missiva remetida a Barbosa Lessa, em 9 de março de 1953, por seu colega de movimento Fernando Brockstedt, presidente da *União Gaúcha*<sup>305</sup>, da cidade de Pelotas, fica claro que tal reforma também previa a discussão do caráter político do tradicionalismo:

“Qualquer que seja a época e o local, porém, será a hora de sacudirmos nosso Movimento com uma reforma radical, de base, fazendo com que nossas atuais atividades sejam um meio para alcançarmos um fim em si. Acredito que, nesta última assembléia do ‘35’, no dia 5, teu projeto de reestruturação tenha visado a esta ampliação de finalidades, fazendo com que estas se manifestem favoráveis a uma tentativa de assistência socioeconômica ao nosso homem do campo e permitam que a gente se imiscua em assuntos de relevância atual para o nosso Estado”.<sup>306</sup>

Alguns dias depois, em 20 de março, outra carta foi enviada a Barbosa Lessa por seu primo e militante tradicionalista Oswaldo, na qual a mesma questão aparece associada às “coisas fúteis”:

---

<sup>304</sup> BARBOSA LESSA, Luiz Carlos. *Prezado Amigo Fulano*. Op. cit., p. 49.

<sup>305</sup> A União Gaúcha foi a primeira sociedade regionalista do Estado, fundada em 1899. Com o surgimento do tradicionalismo, a entidade, que encerrara suas atividades depois de alguns anos, fora refundada em 1950, seguindo os mesmos padrões dos novos CTGs e incorporando ao seu nome o do escritor Simões Lopes Neto.

<sup>306</sup> BARBOSA LESSA, Luiz Carlos. Op. cit., p. 51.

“A verdade é que temos que adaptar as entidades do Rio Grande aos solavancos da nossa época. Não podemos fazer do ‘35’, nem da União Gaúcha, nem de qualquer outro Centro, entidades de exclusivo trabalho cultural e produtivo. Devemos pôr, ao lado das coisas sérias, as coisas fúteis, as diversões ao estilo brasileiro, que atraem e trazem a mocidade e a sociedade em geral”.<sup>307</sup>

Em 2 de maio, Barbosa Lessa respondeu a Fernando Brockstedt, em tom de confiança, demonstrando hesitação sobre sua participação no movimento e sobre os rumos que este tomava:

“O objetivo desta carta é retribuir, em dose mínima, a explanação de tuas idéias. Mas Fernando, sinceramente, a esta altura dos acontecimentos, não sei o que eu atualmente penso a respeito do Tradicionalismo. Ao desencadearmos o Movimento eu tinha uma paixão a me orientar, mas, de 1950 para cá, minha cabeça tem sentido nós incríveis e chego muitas vezes a imaginar que tudo é um sonho, idealismo demasiado, utopia”.<sup>308</sup>

Sua insatisfação parecia vir do caráter preponderantemente “idílico” do tradicionalismo:

“Nesses anos que venho me debatendo por nossas tradições, somente encontrei um punhadinho de pessoas que pensam de modo semelhante a mim. Essas pessoas são: em primeiro lugar, tu, e depois Hugo Ramírez<sup>309</sup> e J. P. Coelho de Souza<sup>310</sup>; um dos maiores entusiastas é o Sr. Manoelito de Ornellas<sup>311</sup>, que viu todo o alcance cultural do ‘35’ mas nada viu em seu alcance socioeconômico. Ora, quando três pessoas pensam de um jeito (aliás, devo incluir também meu primo Oswaldo, aí da União Gaúcha), mas centenas de outras pensam de modo contrário, a gente termina por se convencer de que está pensando erradamente...”.<sup>312</sup>

Mas a constatação não significava desistência. Ao contrário, era encarada como contingência e desafio:

“Toca em frente as reuniões preparatórias da Federação, que há de dar certo. Devido ao destaque alcançado pela ‘Ronda’ de setembro promovida pelo ‘35’

<sup>307</sup> Ibidem, p. 52.

<sup>308</sup> Ibidem, p. 54.

<sup>309</sup> Militante do Movimento que participava, então, da organização do I Congresso Tradicionalista, onde ocupava a função de 3º Vice-presidente.

<sup>310</sup> Trata-se do então deputado pelo Partido Libertador, Secretário Estadual da Educação no governo do interventor Cordeiro de Farias, membro do Instituto Histórico e Geográfico do Rio Grande do Sul, e que fora convidado por Barbosa Lessa, em 1950, quando este ocupava o cargo de “Patrão” (equivalente a “Presidente”) do 35 CTG, para assumir a função honrosa de “Posteiro” da entidade na Capital Federal. No mesmo ano, obteve verba federal para auxiliar o 35 CTG a sanar suas dificuldades financeiras, como fica explícito em carta de agradecimento enviada a ele por Barbosa Lessa (sem data). Ibidem, p. 36.

<sup>311</sup> Já vimos como este escritor saúda o nascimento do tradicionalismo. Segundo Letícia Borges Nedel, Ornellas foi um dos poucos “folcloristas polígrafos” que atuou dentro do Movimento. Ver NEDEL, Letícia Borges, op. cit.

<sup>312</sup> Ibidem.

em Porto Alegre, talvez fosse o caso de vocês transferirem para a capital a reunião prevista para aí, realizando-a simultaneamente à ‘Ronda’. Para 90% dos tradicionalistas, o que interessa é baile e churrasco. Não podemos esquecer disto. Temos de conceder algo nesse sentido para que eles também concedam algo em nosso favor”.<sup>313</sup>

Pode-se tecer ao menos duas hipóteses respaldadas pelas missivas. Primeiro, mesmo estando no centro do país, o autor continuava não só a atuar no movimento, mas a ocupar posição de vanguarda no delineamento de seus rumos, ao oferecer sugestões e dar diretrizes para a organização do Congresso. Ele se constituía, portanto, em uma “autoridade” política e intelectual do tradicionalismo, elaborando e arbitrando o legítimo e o ilegítimo (ou o que assim deveria ser considerado), e, ao mesmo tempo, em um representante da coerência e da estabilidade da identidade do grupo, e também da identidade gaúcha por ele construída. A segunda hipótese diz respeito à sua maneira de encarar, no momento, as manifestações culturais do tradicionalismo: um agradável atrativo para aliciar novos combatentes de uma causa maior. Daí, também, o pendor pedagógico que viria a pautar os seus textos, como fica claro na tese de 1954. A análise do texto nos permitirá perceber ainda que o projeto tradicionalista, da maneira como fora idealizado por Barbosa Lessa, teve, em seus anos iniciais, um propósito político “não elitista”, à medida que seleciona como seu foco de atenção aquele gaúcho “popular”, “de uso platino” e literário, que se opunha ao gaúcho “de uso brasileiro” e historiográfico.

Tal posição é assumida nos textos de Barbosa Lessa (e de seus companheiros) endereçados aos militantes tradicionalistas no período. Na primeira edição da coluna Tradição, na seção que originaria a tese defendida no I Congresso Tradicionalista, Barbosa Lessa e Sady Scalante transcreveram artigo de Fernando Brockstedt em que o “popular” e a “tradição” são motivos de reflexão: “O próprio conceito de povo exige uma série de hábitos e costumes mais ou menos estáveis. É preciso que haja uma continuidade nos mesmos para permitir a sobrevivência do povo, que se extinguiria, que seria absorvido por outros, que se tornaria outro, não existindo aqueles fatores atávicos”.<sup>314</sup> O tradicionalismo deveria, assim, cumprir uma função de amparo cultural ao “povo gaúcho”. “Cultivar” as tradições significaria manter a coesão deste popular a que o projeto tradicionalista se dirigiria. Tal perspectiva se desdobraria no apoio a atividades de outras naturezas que também auxiliassem a vida do campeiro. Na mesma edição de Tradição, por exemplo, Barbosa Lessa e Sady Scalante

---

<sup>313</sup> Ibidem, p. 54-55.

<sup>314</sup> BROCKSTEDT, Fernando. O sentido e o valor do tradicionalismo. In.: BARBOSA LESSA, Luiz Carlos, SCALANTE, Sady. Tradição. *Diário de Notícias*. Porto Alegre, 14/06/1956, p. 3.

parabenizavam o movimento organizado pelas “classes produtoras” de Erechim solicitando ao Exército Nacional a instalação de uma guarnição no município:

“O motivo de tal campanha – cuja simples enunciação já dispensa qualquer comentário, por evidente racionalidade – é buscar a fixação do homem do campo, impedindo que os jovens agricultores, em idade de servir, abandonem o campo para – o que é usual – não mais retornarem ao meio em que exercem tão importante atividade, iludidos que ficam pelas luzes da cidade”.<sup>315</sup>

A crítica da pauperização do homem do campo, e das condições adversas por ele enfrentadas na cidade, estivera presente nos primeiros escritos jornalísticos de Barbosa Lessa, como vimos. Mas o processo social que originara o “gaúcho a pé” ultrapassava os debates literários e envolvia disputas entre projetos políticos para o Estado no período. Conforme apontado por Sandra Jatahy Pesavento, os problemas sociais ligados ao desenvolvimento do capitalismo no campo e na cidade recrudesceram nos anos quarenta e cinquenta devido ao cercamento total das terras, à concentração da propriedade nas mãos de poucos latifundiários e à crise da economia agropecuária enfrentada pelo Rio Grande do Sul durante os anos da ditadura Vargas. A baixa remuneração do trabalho rural, aliada à dispensa de mão de obra pela introdução de tecnologia nos métodos de criação, acentuou o processo de êxodo rural que já se manifestara na década de trinta.<sup>316</sup> Este quadro condicionava a definição dos programas dos partidos políticos que surgiram ou se rearticularam com o fim do Estado Novo. O *Partido Social Democrático* (PSD)<sup>317</sup> e o *Partido Trabalhista Brasileiro* (PTB) passaram a polarizar as discussões acerca do desenvolvimento econômico do Rio Grande, alternando governos com posturas opostas<sup>318</sup>: marcado pelo ruralismo, o primeiro apostava numa industrialização que beneficiasse os produtos oriundos da agropecuária como solução à crise; o segundo sentia como imprescindível a necessidade de assegurar a proeminência da “sociedade urbano-industrial” sobre a “sociedade agrária tradicional”.<sup>319</sup>

Próximo ao PSD encontrava-se o Partido Libertador (PL), que contava em seus quadros com o entusiasta do movimento J. P. Coelho Neto, citado em missiva de Barbosa Lessa e com o qual nosso autor trocava correspondência. Segundo Pesavento, o PL

<sup>315</sup> BARBOSA LESSA, Luiz Carlos, SCALANTE, Sady. *Ibidem*.

<sup>316</sup> PESAVENTO, Sandra Jatahy. *História do Rio Grande do Sul*. 9ª edição. Porto Alegre: Mercado Aberto, 2002, p. 116.

<sup>317</sup> Segundo Pesavento, o PSD se formara agregando elementos dos antigos *Partido Republicano Rio-Grandense* (PRR) e *Partido Republicano Liberal* (PRL), representando os interesses básicos dos políticos tradicionais. *Ibidem*, p. 120.

<sup>318</sup> Da abertura política até o golpe civil-militar de 1964 os dois partidos se revezaram no poder sob o comando de Walter Jobin (1947-1951) e Ildo Meneguetti (1955-1959 e 1963-1964) pelo PSD e de Ernesto Dornelles (1951-1955) e Leonel Brizola (1959-1963) pelo PTB.

<sup>319</sup> *Ibidem*, p. 126.

representava o setor rural mais apegado à estrutura agrária e defendia a agropecuária como resposta para atingir o progresso econômico. Ainda que o tradicionalismo organizado não comportasse a adesão à política partidária, as relações entre os líderes do movimento com a classe política local<sup>320</sup>, bem como a inserção de grande parte de seus adeptos nas camadas sociais oriundas dessa economia agro-pastoril<sup>321</sup>, refletia-se na conformação do ideário político dos tradicionalistas.

A segunda grande questão que se colocava aos partidos no momento<sup>322</sup>, a do êxodo rural, também unia PL e PSD em uma proposta de solução do problema: tratar-se-ia de conter as massas no campo. Para Sandra Pesavento, “a permanência do trabalhador no campo era, segundo a perspectiva do PSD, tanto um fator de progresso para o setor primário e, por extensão, para o secundário, quanto era um fator de estabilidade social”.<sup>323</sup> A campanha saudada por Barbosa Lessa e Sady Scalante vinha, assim, ao encontro desta posição. Para estes autores, então, a melhor maneira de fixar os gaúchos no meio rural seria seu acompanhamento por políticas públicas. Os CTGs poderiam, desta forma, não somente fomentar a coesão cultural de tal população, mas também auxiliar o Estado em sua assistência social. Duas semanas depois da publicação da notícia sobre a iniciativa dos cidadãos de Erechim frente ao Exército Nacional, os colunistas divulgavam com entusiasmo as medidas desenvolvidas por um Centro de Tradições Gaúchas:

“O ‘35’ de Palmeira das Missões, (sic) iniciou sua obra de assistência social, entregando uniformes e utensílios escolares para 40 estudantes primários, filhos de campeiros pobres. O patrão Fernando Gonçalves anuncia o próximo funcionamento de um Curso de Alfabetização para adultos, homens do campo. O ‘35’ de Palmeira vem, assim, ponteando os centros tradicionalistas na obra de efetiva assistência social”.<sup>324</sup>

<sup>320</sup> Como lembrado por Letícia Nedel, o pai de Barbosa Lessa fora amigo e correligionário de Coelho de Souza. NEDEL, Letícia Borges. Op. cit., p. 148.

<sup>321</sup> A origem rural de parte dos primeiros militantes tradicionalistas já fora apontada nos trabalhos clássicos de Tau Golin e de Ruben Oliven. A influência do ideário político dos grupos rurais e mesmo da “cultura campeira”, na falta de melhor denominação, no pensamento dos teóricos do tradicionalismo não pode ser negligenciada. De outro lado, como busco efetivar aqui, tais aspectos devem ser encarados apenas como algumas das possíveis fontes para a articulação do novo imaginário tradicionalista. O contrário poderia nos levar à simples e mecânica conclusão de que a “tradição” cultivada pelo movimento seria o mero transplante de hábitos e costumes do meio rural (esquecendo o importante papel da escrita erudita no caso, por exemplo, da formulação do projeto tradicionalista de Barbosa Lessa, como temos visto) ou atrelar ideologicamente todos os projetos ou alternativas presentes na constituição do movimento de forma demasiado estreita aos interesses dos grandes proprietários de terra, como fizera a crítica marxista da década de oitenta.

<sup>322</sup> O terceiro ponto crucial seria o papel dos investimentos estrangeiros nos setores de transportes e comunicação.

<sup>323</sup> PESAVENTO, Sandra Jatahy. Op. cit., p. 126-127.

<sup>324</sup> BARBOSA LESSA, Luiz Carlos, SCALANTE, Sady. Tradição. *Diário de Notícias*. Porto Alegre, 28/06/1953, p. 3.

Para que o exemplo não se tornasse caso isolado e para que o movimento superasse o plano do idílico, Barbosa Lessa propunha aos tradicionalistas, em sua tese, uma postura política ativa em prol do homem do campo. No entanto, como veremos a seguir, nosso autor acabaria por denunciar os males da ordem capitalista defendida pelos partidos políticos com os quais parte dos militantes do movimento tinha maior proximidade, através da mesma perspectiva romântica com a qual redesenhava o gaúcho folclórico.

### **3.2 – Uma doutrina para a tradição: “apropriação” e romantismo político na tese de Barbosa Lessa**

Em “O Sentido e o Valor do Tradicionalismo”, nosso autor descreve uma realidade de desintegração social no Rio Grande do Sul devida ao enfraquecimento das culturas regionais e ao corolário desaparecimento gradativo dos “grupos locais” como comunidades transmissoras de cultura.<sup>325</sup> O autor inicia o texto expondo sua concepção sobre as relações entre “indivíduo”, “sociedade”, “cultura” e “tradição”. A sociedade é apontada como a principal força na luta pela existência. Para que isso ocorra, no entanto, é necessário que os indivíduos possuam “modos de agir e pensar coletivamente”, obtidos a partir da “herança social”, ou seja, da cultura. A tradição é, então, entendida como um conjunto de técnicas cuja função seria a transmissão, de geração a geração, da cultura local. Em seguida, o autor apresenta sua avaliação sobre o período em que escrevia: “A cultura e a sociedade ocidental estão sofrendo um assustador processo de desintegração. Incluídas nesse panorama geral, a cultura e a sociedade de quaisquer dos povos ocidentais necessariamente apresentam, com maior ou menor intensidade, idêntica dissolução”.<sup>326</sup>

A tese se baseia na leitura que Barbosa Lessa fez dos textos dos norte-americanos Ralph Linton, antropólogo, e Donald Pierson, sociólogo formado pela Universidade de Chicago, quando fora aluno deste último na *Escola de Sociologia e Política de São Paulo*, em 1953. Segundo Oliven, tanto Linton quanto Pierson “estavam preocupados com os efeitos do crescimento da população, com as conseqüências da urbanização e as modificações que

---

<sup>325</sup> O texto analisado fora editado diversas vezes, desde sua defesa no I Congresso Tradicionalista. No entanto, seu conteúdo não passou por alterações que não de adaptação aos novos padrões gramaticais. Nesse sentido, utilizarei, para fins de citação, a última edição da tese, publicada em 2006 como encarte do livro ilustrado póstumo “Gaúcho: o campeiro do Brasil”.

<sup>326</sup> BARBOSA LESSA, Luiz Carlos. O Sentido e o Valor do Tradicionalismo. In: \_\_\_\_\_ . *Gaúcho: o campeiro do Brasil*. Florianópolis: Letras Brasileiras, 2006, p. 74.

ocorrem na família e no grupo local, problemática recorrente nas ciências sociais naquela época”.<sup>327</sup> Para Gilberto Velho, as principais questões que alimentaram o estudo das relações entre indivíduo e sociedade, não somente na Escola de Chicago, mas em toda a sociologia norte-americana, foram profundamente marcadas pelos “desdobramentos intelectuais do evolucionismo natural e social”. Nesse sentido, a obra de Darwin teria forte repercussão nas preocupações destes sociólogos com o estabelecimento de uma sociedade democrática e balizaria mesmo as chamadas questões básicas ou desafios da Escola, a saber: “como é possível haver uma sociedade? Como se constitui uma sociedade?”.<sup>328</sup> Juarez Rubens Brandão Lopes aponta outra fonte de inspiração para os escritos e as aulas dos pesquisadores de Chicago: o pensamento do sociólogo alemão Ferdinand Tönnies e sua “idéia do desmanchar da comunidade, e a formação, o aparecimento, de uma sociedade”.<sup>329</sup>

A articulação dessas problemáticas e influências efetuada pelos dois autores citados por Barbosa Lessa em sua tese faz eco às questões que buscava responder desde 1953, pelo menos. Em entrevista concedida a Ruben Oliven, em outubro de 1983, nosso autor relatara que, após o abandono do curso da *Escola de Sociologia e Política*, em fins de 1953, trouxera para a fazenda da família, no município de Piratini, exemplares dos livros “Teoria e Pesquisa em Sociologia”, de Donald Pierson, e “O homem: uma introdução à antropologia”, de Ralph Linton, cuja leitura julgara uma “revelação”:

“Como eu estava muito imbuído dos assuntos tradicionalistas, eu fui vendo até que ponto se encaixava naquilo que nós estávamos fazendo, foi quando aprendi conceito de sociedade, conceito de cultura, conceito de tradição, conceito de visão cultural, e por aí afora, todos aqueles conceitos básicos que eu percebi que dava para formar uma coisa boa”.<sup>330</sup>

Oliven considera o depoimento de Barbosa Lessa “um exemplo expressivo de como o saber produzido por acadêmicos se torna senso comum”. Conseqüentemente, avalia que “o Movimento Tradicionalista Gaúcho [“leitor” de Lessa] é, sem sabê-lo, um dos maiores difusores das idéias das ciências sociais norte-americanas da década de quarenta”.<sup>331</sup> A filiação do texto de Barbosa Lessa aos escritos dos teóricos citados é clara e inegável, mas a interpretação de Oliven deve ser matizada nos seguintes aspectos: primeiro, só podemos

<sup>327</sup> OLIVEN, Ruben George. *A parte e o todo: A Diversidade cultural no Brasil-Nação*. 2ª edição. Op. cit, p. 115.

<sup>328</sup> VELHO, Gilberto. Reflexões sobre a Escola de Chicago. In: VALLADARES, Licia Prado. *A Escola de Chicago: impacto de uma tradição no Brasil e na França*. Belo Horizonte: Editora UFMG, Rio de Janeiro: IUPERJ, 2005, p. 60-61.

<sup>329</sup> LOPES, Juarez Rubens Brandão. A Escola de Chicago ontem e hoje: um depoimento pessoal. In: VALLADARES, Licia Prado. *A Escola de Chicago: impacto de uma tradição no Brasil e na França*. Belo Horizonte: Editora UFMG, Rio de Janeiro: IUPERJ, 2005, p. 38.

<sup>330</sup> BARBOSA LESSA, Luiz Carlos *apud* OLIVEN, Ruben George. Op. cit, p. 116.

<sup>331</sup> OLIVEN, Ruben George. *Ibidem*.

considerá-lo como apropriação do “conhecimento acadêmico” pelo “senso comum” se esquecermos que Lessa possuía formação acadêmica, tendo concluído o bacharelado em Direito pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul e, como vimos, iniciado estudos de pós-graduação em Sociologia durante a estadia em São Paulo, onde tomara contato com as obras citadas; segundo, o papel das teorias de Pierson e Linton no projeto tradicionalista de Barbosa Lessa só pode ser corretamente avaliado se examinarmos sua adequação aos fundamentos do regionalismo literário gaúcho, ou melhor, ao tipo específico de gauchismo defendido pelo autor e à sua atuação tradicionalista. Nesse sentido, a análise de “apropriação” aqui empreendida pretende ir ao encontro da proposta de Chartier, que visa uma “história social dos usos e das interpretações, relacionados às suas determinações fundamentais e inscritos nas práticas específicas que os produzem”.<sup>332</sup>

Barbosa Lessa afirma, em sua tese, que existiriam dois fatores predominantes para a desintegração social: primeiro, o enfraquecimento do núcleo das culturas locais; segundo, o desaparecimento dos “grupos locais” como unidades transmissoras de cultura. Linton formula este conceito, o de grupo social, apontando igualmente para o papel desempenhado pela “família”:

“... existem duas unidades sociais que parecem ser tão velhas quanto a humanidade e que provavelmente já se encontravam no nível subumano. Uma delas é a unidade familiar básica, composta por indivíduos acasalados e seus filhos não adultos. (...) A outra velha unidade é o grupo local, agregado de famílias e indivíduos masculinos e avulsos, que habitualmente vivem juntos. Esta unidade serviu de ponto de partida para o desenvolvimento de todos os atuais tipos de unidade tanto política quanto territorial, como as ‘tribos’ e as ‘nações’”.<sup>333</sup>

Os fatores que desarticulariam tais unidades sociais são explicados por Barbosa Lessa. Segundo ele, toda cultura possuiria um núcleo sólido constituído pelo “patrimônio tradicional”, ou seja, “hábitos, princípios morais, valores, associações e reações emocionais partilhadas por TODOS [grifo do autor] os membros de determinada sociedade”.<sup>334</sup> Cercando este núcleo, existiria uma “zona fluida e instável” de “alternativas”, conceituadas como “traços partilhados apenas por ALGUNS [grifo do autor] indivíduos, representando diferentes reações às mesmas situações, ou diferentes técnicas para alcançar os mesmos fins”.<sup>335</sup> Esta zona seria responsável pelo crescimento da cultura e sua acomodação aos “avanços da

<sup>332</sup> CHARTIER, Roger. Op. cit, p. 68.

<sup>333</sup> LINTON, Ralph. O grupo local. In: \_\_\_\_\_ . *O homem: Uma Introdução à Antropologia*. 5ª edição. São Paulo: Livraria Martins Editora, 1965, p. 234.

<sup>334</sup> BARBOSA LESSA, Luiz Carlos. Op. cit., p. 75.

<sup>335</sup> Ibidem.

civilização”. Mas num momento de choque cultural, duas situações poderiam surgir na sociedade penetrada pelos novos hábitos e costumes: “Se o patrimônio tradicional dessa cultura é coerente e forte, a sociedade somente tem a lucrar com o referido contato, pois sabe analisar, escolher e integrar em seu seio aqueles traços culturais novos que, dentre muitos, realmente sejam benéficos à coletividade”.<sup>336</sup> Caso tal patrimônio não seja suficientemente forte, “idéias e hábitos incoerentes sufocam o núcleo cultural, desnorteando os indivíduos e fazendo-os titubear entre as crenças e valores mais antagônicos”.<sup>337</sup>

Em edição anotada por Barbosa Lessa do livro de Pierson, que se encontra em seu acervo pessoal na *Secretaria de Cultura do Município de Camaquã* (muito provavelmente o exemplar trazido de São Paulo), o seguinte trecho é destacado: “A introdução de novos elementos culturais leva, conseqüentemente, a certa desorganização cultural. Se o contato continua por longo tempo e os elementos da cultura invasora têm prestígio suficiente, os costumes do povo invadido podem desintegrar-se completamente”.<sup>338</sup> Outro trecho em destaque trata dos eventuais problemas de ordem social e moral ocasionados pelo contato cultural em tais condições:

“Sob este ponto de vista, torna-se inteligível o aumento do crime, delinqüência juvenil, e outros problemas sociais nos centros urbanos. Estes são *índices de falência do controle social*, falência esta que acompanha sempre a transição de uma sociedade baseada nos ‘contatos primários’ para uma baseada nos ‘contatos secundários’. São índices de fluxo na ordem social, de uma base movediça na organização da sociedade. São indicações de que nos centros urbanos ainda não desenvolvemos novo controle social igual àquele que há tantos séculos se tem mostrado tão eficiente nos ‘grupos primários’. Este ponto de vista também torna mais inteligível o aumento da desorganização da família nas cidades grandes, da insânia, desamparo, divórcio e abandono. Estes ‘males’ da ordem social são sintomas da desorganização que cada sociedade sofre quando muda do ‘contato primário’, característico de uma ‘cultura folk’, para o contato impessoal e ‘secundário’ de um moderno centro urbano. Por outras palavras, é um dos preços do assim chamado ‘progresso’”.<sup>339</sup>

Na avaliação de Barbosa Lessa, então, na conjuntura de “progresso” do pós-guerra, com seu “surto de maquinismo” e a “facilidade de intercâmbio cultural”, observa-se uma diminuição gradativa dos núcleos das culturas regionais, a ponto desses serem sufocados pela zona de alternativas. Retomando Linton, nosso autor considera a “família” e o “grupo local” como as unidades sociais mais importantes para a transmissão cultural. Com a desarticulação

---

<sup>336</sup> Ibidem, p. 75-76.

<sup>337</sup> Ibidem, p. 76.

<sup>338</sup> PIERSON, Donald. *Teoria e Pesquisa em Sociologia*. 3ª edição. São Paulo: Melhoramentos, 1953, p. 154.

<sup>339</sup> Ibidem, p. 158.

dos núcleos culturais, também se daria o desaparecimento dos grupos locais tradicionais. No Rio Grande do Sul, seriam exemplos de grupo local o “vizindário”, ou “pago”, das populações rurais, as pequenas vilas do interior e mesmo alguns bairros “com vida própria” das cidades gaúchas do passado recente. Embora não conte com organização formal, o grupo local se constituiria “numa potente barragem para as transgressões morais (furto, sedução, adultério, etc)”, encerrando, inclusive, grande força punitiva “através de medidas como a perda de prestígio, o ridículo, o ostracismo”.<sup>340</sup>

A segunda parte da tese (a partir do item III) é dedicada à caracterização do tradicionalismo organizado como resposta, no Estado, ao processo social teorizado pela sociologia:

“O movimento tradicionalista rio-grandense - que vem se desenvolvendo desde 1947, com características especialíssimas - visa precisamente combater os dois reconhecidos fatores de desintegração social. O fundamento científico deste movimento encontra-se na seguinte afirmação sociológica: ‘Qualquer sociedade poderá evitar a dissolução enquanto for capaz de manter a integridade de seu núcleo cultural. Desajustamentos, nesse núcleo, produzem conflitos entre indivíduos que compõem a sociedade, pois esses vêm a preferir valores diferentes, resultando, então, a perda da unidade psicológica essencial ao funcionamento eficiente de qualquer sociedade’”.<sup>341</sup>

Na leitura de Barbosa Lessa, o “grupo local” se torna uma das células, como vimos, que fundamenta a organização social mais ampla. Assim, sua preservação é fundamental para a manutenção da ordem, evitando-se os “males” identificados por Pierson. Da mesma forma, torna-se necessário fortalecer o núcleo cultural, responsável pela coesão identitária de cada sociedade. Daí os objetivos do movimento:

“Através da atividade artística, literária, recreativa ou esportiva, que o caracteriza - sempre realçando os motivos tradicionais do Rio Grande do Sul - o Tradicionalismo procura, mais que tudo, reforçar o núcleo da cultura rio-grandense, tendo em vista o indivíduo que tateia sem rumo e sem apoio dentro do caos de nossa época. E, através dos Centros de Tradições, o Tradicionalismo procura entregar ao indivíduo uma agremiação com as mesmas características do ‘grupo local’ que ele perdeu ou teme perder: o ‘pago’. Mais que o seu ‘pago’, o pago das gerações que o precederam”.<sup>342</sup>

Assim, os CTGs cumpririam o papel desses grupos locais na articulação da comunidade e na transmissão da cultura:

---

<sup>340</sup> BARBOSA LESSA, Luiz Carlos. Op. cit, p. 77.

<sup>341</sup> Ibidem, p. 79.

<sup>342</sup> Ibidem.

“Cada Centro de Tradições Gaúchas, em si, é um novo ‘Grupo Local’. E à medida que surgem novos Centros, em todos os municípios do Rio Grande do Sul, vai o Tradicionalismo confundindo-se com o Regionalismo, pois opera para que todos os indivíduos que compõem a Região sintam os mesmos interesses, os mesmos afetos, e desta forma reintegrem a unidade psicológica da sociedade regional. E com isso o Tradicionalismo pode se transformar na maior força política do Rio Grande do Sul. Para evitar confusão de ‘política’ com ‘política partidária’, expressemo-nos assim: O Tradicionalismo pode constituir-se na maior força a auxiliar o Estado na resolução dos problemas cruciais da coletividade”.<sup>343</sup>

Michael Löwy e Robert Sayre caracterizam o *romantismo* pelo seu aspecto político, ou seja, como uma “crítica da sociedade burguesa que se inspira em uma referência ao passado pré-capitalista”.<sup>344</sup> O próprio nascimento do movimento romântico deveria ser compreendido, assim, como resposta ao advento do sistema capitalista. No entanto, à medida que se opõe ao seu desenvolvimento, o romantismo, como “visão de mundo”, estaria presente na história do pensamento ocidental contemporâneo através das mais variadas expressões, unificadas pela “convicção de que falta ao real presente certos valores humanos essenciais que foram alienados”. Dessa forma: “Deseja-se ardentemente reencontrar o lar, retornar à pátria, e é justamente a *nostalgia* [grifo dos autores] do que foi perdido que está no centro da visão romântica anticapitalista”.<sup>345</sup> Vimos que o projeto intelectual de Barbosa Lessa se coloca entre o romantismo literário gaúcho e a proposta localista de Cyro Martins, conciliando elementos do passado mítico do Rio Grande do Sul com a crítica social posta em prática na literatura dos anos trinta e quarenta. Mas se literariamente os escritos de Lessa ocupam um “entre-lugar”, partindo da caracterização de Löwy e Sayre evidencia-se que politicamente o compromisso romântico é novamente afirmado no projeto de nosso personagem, daí sua caracterização mais ampla do tradicionalismo como “força política” em auxílio ao Estado.

Outrossim, a crítica romântica permite a aproximação entre o tradicionalismo e as teorias da Escola de Chicago que, durante os anos quarenta, causaram estranhamento no jovem pesquisador Juarez Rubens Brandão Lopes por seu “vago saudosismo de uma vida rural, quase bucólica, concebida como mais natural do que a vida da cidade”.<sup>346</sup> Mas a leitura

---

<sup>343</sup> Ibidem.

<sup>344</sup> LÖWY, Michel, SAYRE, Robert. *Romantismo e política*. São Paulo: Paz e Terra, 1993, p. 13.

<sup>345</sup> Ibidem, p. 22.

<sup>346</sup> LOPES, Juarez Rubens Brandão. Op. cit., p. 39. Conforme Edgar Mendoza, a preocupação com o comunitário presente nos trabalhos de Pierson fora um dos três pontos das teorias da Escola de Chicago, juntamente com o interesse pelas relações raciais e os estudos de cidade, que influenciaram a constituição dos estudos sociológicos no Brasil. MENDOZA, Edgar S. G. Donald Pierson e a escola sociológica de Chicago no Brasil: os estudos urbanos na cidade de São Paulo (1935-1950). *Sociologias*. Porto Alegre, ano 7, n. 14, jun/dez 2005, parim passim.

criativa de Barbosa Lessa dos textos de Linton e Pierson dota a lógica inicialmente conservadora do pensamento destes últimos de certo potencial transformador. Caracterizando o tradicionalismo como um movimento cultural e político fundamentado no presente, como “experiência”, Lessa empresta-lhe um caráter de intervenção social voltada ao futuro e, assim, rebate as críticas que o estigmatizariam como um “mero retorno ao passado”:

“O Tradicionalismo consiste numa EXPERIÊNCIA [grifo do autor] do povo rio-grandense, no sentido de auxiliar as forças que pugnam pelo melhor funcionamento da engrenagem da sociedade. Como toda experiência social, não proporciona efeitos imediatamente perceptíveis. O transcurso do tempo é que virá dizer do acerto ou não desta campanha cultural. De qualquer forma, as gerações do futuro é que poderão indicar, com intensidade, os efeitos desta nossa - por enquanto - pálida experiência. E ao dizermos isso, estamos acentuando o erro daqueles que acreditam ser o Tradicionalismo uma tentativa estéril de ‘retorno ao passado’. A realidade é justamente o oposto: o Tradicionalismo constrói para o futuro”.<sup>347</sup>

Löwy e Sayre abordam essa relação entre passado e futuro no romantismo político:

“A visão romântica toma um momento do passado real em que não havia características negativas do capitalismo, ou estas eram atenuadas, quando características humanas sufocadas pelo capitalismo ainda existiam, e o *transforma em utopia* [grifo dos autores], molda-o como encarnação das aspirações e das esperanças românticas. Com isso se explica o paradoxo aparente de que o *passadismo* [grifo dos autores] romântico pode ser – e, genericamente, de certa maneira, ele o é – também um olhar para o futuro; pois a imagem de um futuro sonhado para além do capitalismo se inscreve numa visão nostálgica de uma era pré-capitalista”.<sup>348</sup>

A “utopia” tradicionalista, empregando a terminologia de Löwy e Sayre, não comporta a superação do sistema capitalista, cabe salientar. Trata-se, antes, de uma proposta reformista que visa, como afirmamos, auxiliar as políticas públicas voltadas ao saneamento da “desordem social” que teria levado o gaúcho à situação de extrema pobreza.

Löwy e Sayre apontam para a existência de um “romantismo político resignado”, que visaria reformar a sociedade burguesa graças ao apelo a instituições de caráter pré-capitalista. Mas de que forma pode-se pensar em reforma social no projeto tradicionalista de Barbosa Lessa? A resposta se encontra na recuperação do gaúcho popular romantizado pela gauchesca tradicional. Na terceira parte da tese (a partir do item IV), nosso autor passa a definir o sentido de sua concepção de “tradicionalismo”:

“Tradicionalismo é o movimento **popular** [grifo meu] que visa auxiliar o Estado na consecução do bem coletivo, através de ações que o povo pratica

<sup>347</sup> BARBOSA LESSA, Luiz Carlos. Op. cit., p. 80.

<sup>348</sup> LÖWY, Michel, SAYRE, Robert. Op. cit., p. 23.

(mesmo que não se aperceba de tal finalidade) com o fim de reforçar o núcleo de sua cultura: graças ao que a sociedade adquire maior tranqüilidade na vida comum”.<sup>349</sup>

O tradicionalismo que Barbosa Lessa defendia estaria imbuído, portanto, de um caráter “popular”, no sentido de preocupação com as camadas desfavorecidas, e, corolariamente, se afastaria da “alta cultura” cosmopolita e “moderna”:

“O Tradicionalismo deve ser um movimento nitidamente POPULAR [grifo do autor], não simplesmente intelectual. É verdade que o Tradicionalismo continuará compreendido, em sua finalidade última, apenas por uma minoria intelectual. Mas, para vencer, é fundamental que seja sentido e desenvolvido no próprio seio das camadas populares, isto é, nas canchas de carreiras, nos auditórios das radioemissoras, nos festivais e bailes populares, nas ‘Festas do Divino’ e de ‘Navegantes’, etc”.<sup>350</sup>

Para nosso autor, o tradicionalismo organizado deveria, portanto, ser entendido como um movimento de resistência cultural do “povo” gaúcho à desagregação da sociedade rio-grandense motivada pelas turbulências que assolavam o mundo. Sua preocupação com o empobrecimento do meio rural se manifestara também em 1947, como mostrado anteriormente. Sete anos depois da publicação de “Tropeiros”, o autor propõe que o tradicionalismo auxilie, então, o Estado, no amparo ao homem do campo:

“A idéia nuclear das Tradições Gaúchas é a figura do campeiro das nossas estâncias. Por isso, é sumamente necessário que o Tradicionalismo ampare social e moralmente o homem do campo, para que um dia não se chegue à situação paradoxal de manter-se uma Tradição de fantasia, em que se tecessem hinos de louvor ao ‘Monarca das Coxilhas’, ao ‘Centouro dos Pampas’, e esse gaúcho fosse um desajustado social, um pária lutando febrilmente pela própria subsistência. A nossa cultura somente poderá se impor sobre as outras culturas, no entrecchoque inevitável, se for suficientemente prestigiosa. Daí a razão por que precisamos mostrar às novas gerações - bem como àqueles que, vindos de terras distantes, acorrerem à nossa querência - que as tradições gaúchas são REALMENTE [grifo do autor] belas, e que o gaúcho merece realmente a nossa admiração”.<sup>351</sup>

Assim, Lessa acaba por predicar uma matriz política para todo o Brasil: a valorização do homem do campo. Ele explica o êxodo rural como resultado da busca por status social, tendo em vista que, na dicotomia campo-cidade, a última é geralmente tida como superior tanto pelos cidadãos quanto pelos camponeses:

<sup>349</sup> BARBOSA LESSA, Luiz Carlos. Op. cit., p. 80.

<sup>350</sup> Ibidem, p. 80-81.

<sup>351</sup> Ibidem, p. 82.

“Prestigiando as tradições gaúchas, e prestando assistência moral e social ao homem do campo, o Tradicionalismo estará convencendo o campesino da dignidade e importância do seu ‘status’. Estará, em suma, pondo em prática aquilo que o sanitarista Belisário Penna<sup>352</sup> um dia salientou, mais ou menos nestes termos: ‘O Brasil é o país onde mais se fala em valorização. Valorização do café brasileiro, do dinheiro brasileiro, do algodão brasileiro, do boi brasileiro. Somente não se pensa na mais urgente e importante valorização: a do Homem brasileiro, a qual, por si só, estaria conduzindo a todas as outras’”<sup>353</sup>.

Nessa perspectiva, o tradicionalismo é concebido como uma resposta aos mesmos fenômenos que fizeram Cyro Martins atacar a literatura gauchesca precedente. Como vimos, a articulação de ambas as tradições literárias configura a matriz do projeto intelectual de Barbosa Lessa. Então, frente ao choque cultural do pós-guerra, às transformações sociais e econômicas ocorridas naquele momento, ao advento da *modernidade*, é, na nova tese, uma cultura ainda “pura”, sobrevivente do passado, não atingida pelo contato com outros hábitos, costumes e formas de viver e pensar, que dá a saída para a população empobrecida, do campo e da cidade. Cultura peculiar, mas ainda assim brasileira, e por essa razão dotada de elementos capazes de oferecer respostas ao mesmo processo em outros cantos do país. Tratava-se, mais uma vez, de reviver o gaúcho a cavalo.

A segunda grande questão do tradicionalismo (primeira a ser abordada, no entanto, na estrutura da tese), de acordo com Barbosa Lessa, tem justamente relação com as estratégias que o movimento deveria adotar para obter sucesso na reanimação do “gaudério”: *a atenção às novas gerações*. Barbosa Lessa avoca, assim, que:

“Deve o Tradicionalismo operar com intensidade no setor infantil ou educacional, para que o movimento tradicionalista não desapareça com a nossa geração. Porque nós – os Tradicionalistas da primeira arrancada – entramos para os Centros de Tradições Gaúchas movidos pela necessidade psicológica de encontrar o ‘grupo local’ que havíamos perdido ou que tínhamos perder. Mas as gerações novas não chegaram a conhecer o grupo local como unidade social autêntica, e somente seguirão nossos passos por força de impulsos que a educação lhes mostrar”<sup>354</sup>.

---

<sup>352</sup> O médico mineiro Belisário Penna atuou na área de saneamento e profilaxia rural em cargos públicos nos governos do Rio de Janeiro e do Rio Grande do Sul, além do governo federal. Apoiador da “Revolução de 30”, assumiu interinamente, em 1931, o *Ministério da Educação e Saúde Pública*. Organizou no Estado, por solicitação do então presidente Getúlio Vargas, em 1927, o serviço local de higiene e proferiu diversas conferências indicando providências relativas à saúde pública. Para mais detalhes de sua biografia, ver THIELEN, Eduardo Vilela. Belisário Penna: notas fotobiográficas. *Hist. cienc. saude-Manguinhos*. 2002, vol.9, n.2, p. 387-404.

<sup>353</sup> BARBOSA LESSA, Luiz Carlos. Op. cit., p. 82.

<sup>354</sup> *Ibidem*, p. 81.

Anos mais tarde, escrevendo em terceira pessoa nas apresentações das cartas que compõem seu livro de memória epistolar, Barbosa Lessa faz uma avaliação negativa quanto ao papel político desempenhado pelo movimento tradicionalista no combate à pobreza rural: “Quanto às duas grandes questões do Tradicionalismo, expostas pela tese de L. C. Barbosa Lessa, nenhuma novidade ocorreu no item da assistência ao homem do campo”.<sup>355</sup> No entanto, quanto à segunda questão, os rumos do movimento atestariam o acolhimento das medidas pedagógicas por ele propostas, o que, em última instância, seria o motivo de sua longevidade:

“Mas, no tocante à atenção para as novas gerações, houve uma verdadeira reviravolta na dinâmica dos CTGs. Instituídas as Invernadas Mirins, meninos e meninas assumiram destaque nas promoções de cada Centro – inclusive no ensaio e interpretação das danças campeiras –, dessa forma assegurando-se a continuidade e progressivo acréscimo de participantes do vitorioso Movimento Tradicionalista Gaúcho”.<sup>356</sup>

A questão orientaria ainda a própria produção “folclórica” de nosso personagem. Além do *Manual de Danças Gaúchas*, outro livro sobre o tema, escrito também em conjunto com Paixão Côrtes, seria publicado em 1975. O primeiro visava auxiliar professores do nível primário no ensino das danças gauchescas e o segundo procurava complementar o Manual ao explicar os elementos não coreográficos trabalhados neste. A partir dos anos 1970, Barbosa Lessa escreveria ainda uma série de textos para histórias em quadrinhos ou “paradidáticos”, como a história ilustrada de Giuseppe Garibaldi.<sup>357</sup> O tom “didático” permeará, também, escritos de outra ordem, como seus trabalhos em História. Esta produção será abordada nos capítulos V e VI.

### 3.3 - O erudito contador: os contos gauchescos e a ampliação do mito

Ainda em 1953, Barbosa Lessa teve sua primeira canção, *Aroeira*, gravada por Luiz Gonzaga. Em meio à produção de programas televisivos como *Feira de Sorocaba*, onde exibia músicas e danças folclóricas, nosso autor se dedicava às composições musicais. *Negrinho do Pastoreio* se tornaria sua letra mais conhecida. Em *Prezado Amigo Fulano*,

<sup>355</sup> BARBOSA LESSA, Luiz Carlos. *Prezado Amigo Fulano*. Op. cit., p. 102.

<sup>356</sup> Ibidem.

<sup>357</sup> Idem. *Garibaldi Farroupilha: história ilustrada do herói de dois mundos*. Porto Alegre: Alcance: 2000. Os desenhos são do cartunista argentino Rodolfo Zalla.

nosso autor transcreve um trecho de crônica de Oswald de Andrade Filho, publicada no jornal *Correio Paulistano* de 1º de janeiro de 1956, que criticava a execução exaustiva de melodias natalinas estrangeiras: “Onde está aquela marchinha que foi gravada há mais ou menos vinte anos e que fala sobre o Natal? Onde está o Peixe Vivo, que em Minas alegra todas as grandes comemorações? Onde está o Negrinho do Pastoreio, de Barbosa Lessa?”.<sup>358</sup> Ainda que a transcrição cumpra com uma função narrativa específica dentro das memórias epistolares de nosso autor, enfatizando o reconhecimento pelo trabalho duro e o sucesso obtido na empreitada em São Paulo, o texto é indicativo da receptividade da música entre intelectuais comprometidos, de alguma forma, com os signos do que então se considerava “nacional”, “local” ou “popular”. A letra de *Negrinho do Pastoreio* lamenta a morte do gaúcho de outrora e a perda da “querência” amada, fazendo eco aos anseios neoromânticos dos regionalismos brasileiros e do movimento folclórico organizado.<sup>359</sup> Nela, o antigo peão acende uma vela ao pequeno escravo que, segundo a lenda narrada por Simões Lopes Neto, ressuscitara da morte cruel provocada pelos castigos de um patrão severo e injusto: “Negrinho do Pastoreio,/Traz a mim o meu rincão./Eu te acendo esta velinha,/Nela está meu coração”. A idade de ouro gaúcha é evocada: “Quero ver lindo meu pago/Coloreado de pitanga./Quero ver a gauchinha/A brincar n’água da sanga”. E também “atualizada”, já que a liberdade gozada pelo gaúcho mítico nos vastos campos, distantes do “progresso”, seria também revivida no gaúcho contemporâneo: “Quero trotar pelas coxilhas,/Respirando a liberdade,/Que eu perdi naquele dia./Que me embreitei na cidade”.

Mesmo marcada pela nostalgia do mundo (e do tempo) perdido, a canção carrega, assim, anseios de renovação. Tais características também estão presentes em seu primeiro livro de contos, *O boi das aspas de ouro*, publicado em 1958 pela Editora Globo. Cada pequeno texto da obra é precedido por uma introdução que remete o leitor ao contexto temporal e social onde a narrativa teria vigorado originalmente. O primeiro conto, intitulado “Gadinho de osso”, é também uma introdução geral ao livro, na qual Barbosa Lessa apresenta-se como um legítimo narrador gaúcho, ou seja, um daqueles peões de estância que ocupam seu tempo livre contando causos à beira do fogo de chão. O texto mostra o cotidiano de uma estância de outrora. Barbosa Lessa criança vivia no idílico, brincando com rezes de osso, a lida dos homens grandes:

---

<sup>358</sup> ANDRADE FILHO, Oswald de. In.: BARBOSA LESSA, Luiz Carlos. *Prezado Amigo Fulano*. Op. cit., p. 115.

<sup>359</sup> A relação entre o tradicionalismo e o movimento folclórico brasileiro no período será abordada no próximo capítulo.

“Recordo que um dia peleei feio com um domador novo nas casas, porque me roubara o touro-pampa mais buenacho do rodeio-grande, pra ir jogar osso no galpão. Pari patrulha, seu! Mas o domador – crioulo do bom tempo, o Cesário! – sabia como ninguém lidar com a criançada; e naquela mesma tarde me trouxe um presente tão lindaço que eu não tive volta senão fazer as pazes. É que a barrosa velha tinha esticado as canelas, atolada num sumidouro da Invernadinha das Tambeiras; o Cesário, que foi courear, se lembrou da minha estância... e assim eu ganhei oito cavalos! Potros como os que o Cesário domava: buenos pra toda lida”.<sup>360</sup>

E segue: “Naquela estância eu passei as horas mais felizes de meus tempos de piá...”. Os anos de guri passaram, mas deixaram o campo vivo na memória: “Agora – anos passados e quando me vejo embretado numa cidade longe da querência – a minha velha estância – a única estância que tive, mas que acompanha minha alma – ela acordou com os gritos campeiros de outrora. Festa de marcação!”. A antiga estância ressurgiu, assim, nos contos de nosso autor. E que venha um mate! Pois o gaúcho vai contar seus causos. Eis aqui o primeiro aspecto a ser analisado nesta seção: a relação entre a “contação” e a narrativa escrita e a corolária presença de um “narrador-contador”. Num segundo momento, analisarei os motivos e temas narrados pela literatura gauchesca de Barbosa Lessa. Ambos os elementos permitem identificar aqueles valores estéticos e morais que também estariam presentes na definição da doutrina tradicionalista e que, na perspectiva do autor, manteriam a coesão cultural do “povo gaúcho”.

Como e por quê, então, no texto de Barbosa Lessa, o narrador nos é apresentado enquanto um contador de “causos”? Ou seja, de que forma o próprio autor se constrói discursivamente como um autêntico narrador gaúcho? Segundo Gilda Neves Bittencourt, o conto sul-rio-grandense tem, em sua origem, uma íntima ligação com o regionalismo. Até a década de 1930, período caracterizado pela autora como de transição ao conto gaúcho contemporâneo, não se pensava o gênero fora dos marcos da gauchesca. O próprio termo “gauchesca” fora cunhado para designar a “onda regionalista” da década de 1920, que teve o conto como epicentro, calcado nos aspectos que o uniam à literatura precedente: “a idealização do passado heróico, o telurismo e a visão mítica do gaúcho”.<sup>361</sup> A narrativa curta fora, segundo a autora, a preferida do regionalismo gaúcho devido à sua proximidade com os “casos” de galpão, presentes na cultura popular sul-rio-grandense. A ligação é comprovada pelos usos das estratégias narrativas do conto oral nas composições dos literatos, com “o aproveitamento do material folclórico e mítico em grande parte dos contos e o emprego de

<sup>360</sup> BARBOSA LESSA, Luiz Carlos. *O boi das aspas de ouro*. Porto Alegre: Globo, 1958, p. 11.

<sup>361</sup> BITTENCOURT, Gilda Neves da Silva. Op. cit., p. 29.

procedimentos usuais na tradição oral – como a existência de um narrador que relata a própria experiência, ou o processo de remeter a história a um espaço atemporal ou mítico”.<sup>362</sup> O novo livro de nosso autor segue a receita do conto regionalista, como mostrado por Bittencourt:

“Em 1958, Barbosa Lessa escreve *O boi das aspas de ouro*, um conjunto de contos gauchescos visivelmente influenciados por Simões Lopes Neto, pelo aproveitamento dos elementos míticos e do folclore, pela ênfase na rememoração de um passado distante, em que o mundo era melhor, e pelo traço da visão humorística do gaúcho contador de lorotas (à moda de Romualdo). A própria linguagem assemelha-se à de Simões Lopes, pelo uso constante da metáfora e pelo hábito de estabelecer comparações com o meio circundante como forma de ilustrar determinadas situações ou estados de espírito vividos pelas personagens”.<sup>363</sup>

A influência de Simões também é marcante na figura do narrador que, como o Blau Nunes, assume as características de um “contador de casos”, relatando os enredos como parte de sua experiência. Segundo Luís Augusto Fisher, antes de Simões, os escritores regionalistas buscaram retratar o “campeiro”, mas não conseguiram fazê-lo falar na linguagem da literatura.<sup>364</sup> A criação de Blau Nunes teria conseguido, finalmente, dar voz ao gaúcho. Como ressalta Fischer, ele é um dos personagens que compõem a narração: este conta seus causos a um segundo personagem, nunca nomeado, mas referido sempre como “patrãozinho”. Trata-se de seu interlocutor:

“Blau, o narrador, é um velho e experimentado peão, que está, por algum motivo não enunciado, acompanhando outro sujeito num périplo, ao longo do qual fala, rememora, moraliza; este, o interlocutor, que jamais tem voz no andamento das histórias (a não ser, se quisermos uma hipótese plausível, naquelas primeiras páginas, quando uma voz faz a apresentação de Blau), é mais jovem que Blau e não conhece a vida campeira, mas parece ter algum interesse tanto na experiência de Blau (porque presta atenção a seus causos), quanto naquela vida gaúcha interiorana (porque anota as coisas que ele vai dizendo)”.<sup>365</sup>

---

<sup>362</sup> Ibidem, p. 35.

<sup>363</sup> Ibidem, p. 31-32. O uso deliberado do linguajar “gauchesco” na literatura de Barbosa Lessa é fruto da coleta de vocabulário campeiro, metáforas, provérbios e versos populares empreendida por ele desde o início dos anos cinquenta, pelo menos, tanto em suas andanças pelo meio rural do Rio Grande do Sul quanto em suas leituras e estudos sobre o gaúcho (inclusive platino). Encontrei no Acervo Barbosa Lessa páginas soltas manuscritas ou datilografadas, designadas como “sabedoria campeira”, contendo os resultados de tais pesquisas. Além dos usos literários desse inventário, nosso autor publicava elementos dele nas seções intituladas “Folclore” e “Gauchismo”, na coluna Tradição, do *Diário de Notícias*. Também era comum a publicação, em suas obras, de um apêndice com a definição do vocabulário empregado, como acontece nas edições de *O boi das aspas de ouro*. Exemplos dos usos dos termos na redação de seus contos podem ser conferidos nas citações analisadas neste capítulo.

<sup>364</sup> FISCHER, Luís Augusto. *Uma edição nova e inovadora*. In.: LOPES NETO, Simões. *Contos Gauchescos*. Porto Alegre: Artes e Ofícios, 2000, p. 14.

<sup>365</sup> Idem, p. 15.

No entanto, a auto-apresentação de Barbosa Lessa, em *Gadinho do Osso*, como um narrador com experiência de estância e como um filho da cultura popular rural, dá legitimidade aos seus relatos e, dessa forma, dispensa a criação de um personagem que assuma a responsabilidade por eles. No caso de nosso escritor, a interlocução se dá diretamente com o público leitor, aproximando-o do texto, direcionando a ele suas opiniões e, inclusive, lhe dando conselhos. Barbosa Lessa procura dialogar com o leitor como o contador interage com seu interlocutor. Deste depende o sucesso da história. Se na contação de um “causo” gaúcho, como demonstrado por Luciana Hartmann, o contexto de interação entre o *performer* e o público condiciona a construção da narrativa<sup>366</sup>, na escrita de Lessa seu papel não é menos importante. Ela é construída, assim, tendo em vista um público que não está materialmente presente, mas cuja sombra o acompanha em todos os momentos da narração: na apresentação da história: “Amigo: eu lhe conto agora um causo que meus avós já contavam...”<sup>367</sup>; na resolução das tensões: “Nem lhe conto, companheiro! O melhor é encurtar a história e dizer só o seguinte: no fim daquela semana o moço tinha quebrado o corincho dos três ventas-furadas! E o patrão, de contente no mais, lhe regalou o tostado-estrêla, que era uma pintura como jamais houve igual!...”<sup>368</sup>; ou, ainda, no desabafo: “Amigo: a gente sempre é aquilo que os outros querem que a gente seja. Ninguém nasce ruim neste mundo, mas hai quem se torne mau porque, desde cedo, foi encontrando a maldade que os outros botaram em sua senda.”<sup>369</sup> Lessa questiona o leitor e o aproxima da história através de imagens familiares ou comuns: “Amigo: você nunca viu os urubus quando rodeiam um animal moribundo?”<sup>370</sup>, ou: “Amigo: com certeza você já muitas vezes – caçando, ou quem sabe se campeando alguma rês extraviada – deve ter passado por algum serro de pedra desses que só tem serventia pra agasalhar bicho ruim”.<sup>371</sup> O narrador pode, ainda, através dessa relação de proximidade com o público/leitor, sentir-se à vontade para aconselhar e/ou dar lições de vida:

“Amigo: hai quem pense que o poder do homem está só nos braços que ele tem, e que mais forte é o qüera que sem esforço derruba o touro nas lides do rodeio, vence o bagual no entrechoque da doma, ou o inimigo na fúria da peleia. Não: mais forte é aquele que melhor sabe usar da inteligência que o Senhor lhe concedeu para distinguir dos brutos. Com as luzes de Deus, pode

<sup>366</sup> HARTMANN, Luciana. Performance e experiência nas narrativas orais da fronteira entre Argentina, Brasil e Uruguai. *Horizontes Antropológicos*. Porto Alegre, ano 11. n. 24, p. 125-153, jul./dez. 2005.

<sup>367</sup> BARBOSA LESSA, Luiz Carlos. *O boi das aspas de ouro*. Op. cit., p. 15.

<sup>368</sup> *Ibidem*, p. 24.

<sup>369</sup> *Ibidem*, p. 19.

<sup>370</sup> *Ibidem*, p. 28.

<sup>371</sup> *Ibidem*, p. 29.

o homem andarenguear confiante: nem a noite mais escura há de lhe dar extravio.”<sup>372</sup>

Há, assim, uma diferença significativa no texto de Barbosa Lessa. Ainda que Simões dê voz ao campeiro, ele jamais se torna um deles. A voz do escritor não se confunde com a de Blau e a narrativa é construída no confronto entre ambas. Mas, como dito, Lessa introduz cada conto com uma pequena descrição “objetiva”. Vejamos o caso d’“O boi das aspas de ouro”:

“Tal como ocorre com ‘Salamanca do Jarau’ e outros ‘causos’ tradicionais do Rio Grande do Sul, podemos perceber, nesta história popular, a vibrante força de imaginação do gaúcho, graças à qual ele enriquece o fio principal de seus relatos com mil peripécias suplementares. O resultado é uma epopéia seriada, quase sem fim, e por isso mesmo apta a cumprir o principal objetivo dos ‘causos’, qual seja o de entreter o auditório campeiro, pelo mais largo tempo possível, nas longas noites de inverno ou nas rondas da tropeada”.<sup>373</sup>

É apenas neste momento que identificamos um distanciamento do autor em relação às experiências narradas. A história é contada como é, porque assim o é pelos campeiros. Em última instância, Barbosa Lessa parece, nesse momento, responsabilizar os contadores populares tanto pelo “evento narrado”, ou seja, o enredo, quanto pelo “evento narrativo”, a maneira de contar.<sup>374</sup> Tal distanciamento, de um lado, permite a legitimação da narrativa pela autoridade irrefutável dos contadores e, de outro, denota a consciência do autor sobre as táticas de narração por eles utilizadas. Mas ao narrar suas histórias, Lessa incorpora as estratégias do conto oral e assume, como mostrado acima, a responsabilidade definitiva pela trama. Se, como afirma Gilda Bittencourt, na introdução de seu trabalho, as preferências do autor por um certo modo de contar e por uma determinada perspectiva narrativa não é nem aleatória nem fruto apenas de uma decisão pessoal, “mas também tem a ver com os condicionamentos histórico-culturais presentes no momento da criação”,<sup>375</sup> podemos inferir que a publicação de um livro de contos seguindo os padrões narrativos da gauchesca, mas com um autor que incorpora e se transforma em seu narrador-personagem, nos diz muito sobre o momento de sua escritura. Como tenho argumentado, o projeto intelectual de Barbosa

---

<sup>372</sup> Idem, p. 17. Para uma análise pormenorizada das estratégias narrativas presentes no conto de Barbosa Lessa e sua aproximação com as performances de contadores da região de fronteira entre Brasil, Argentina e Uruguai, pesquisados por Luciana Hartmann, ver ZALLA, Jocelito. O erudito contador: performance e oralidade no conto gauchesco de Barbosa Lessa. In.: D’AJELLO, Luiz Fernando Telles, TETTAMANZY, Ana Lúcia Liberato, ZALLA, Jocelito (orgs.). *Sobre as poéticas do dizer: reflexões e pesquisas em oralidade* (no prelo).

<sup>373</sup> BARBOSA LESSA, Luiz Carlos. Op. Cit., p. 13.

<sup>374</sup> “Evento narrado” e “evento narrativo” são termos de Richard Baumann empregados por Luciana Hartmann para distinguir os relatos das formas de expô-los nas performances de contadores gaúchos. Ver HARTMANN, Luciana. Op. cit.

<sup>375</sup> BITTENCOURT, Gilda Neves da Silva. Op. cit., p. 11.

Lessa dialoga com a tradição literária regionalista e com os projetos contemporâneos de literatura e de identidade regional. Seus textos se dirigem ao debate público local, afirmando suas posições e disputando os signos do gauchismo. *O boi das aspas de ouro* é, então, um novo artefato de intervenção na cena literária, mas também nos rumos do movimento tradicionalista nascente. Ele define o “tradicional” e o “folclórico” e reafirma a existência social do gaúcho a cavalo, ainda que lamente a degeneração de suas condições de vida.

Seguindo a linha de Cyro Martins<sup>376</sup>, Ivan Pedro de Martins denunciara o pauperismo do homem do campo no Rio Grande do Sul em seus livros *Fronteira Agreste* (1944) e *Caminhos do Sul* (1946). Em 1955, o escritor publicou um livro de contos intitulado *Do Campo e da Cidade*. A seleção de histórias curtas escritas ao longo de 18 anos pretende dar conta da pobreza rural e da urbana, de conflitos entre campo e cidade e entre peão e patrão, pobre e rico. Para Antônio Hohlfeldt: “A contribuição de Ivan Pedro de Martins consiste na abordagem explícita da vida dos homens marginalizados dessa sociedade, a partir dos próprios espaços físicos e geográficos que ocupam, evidenciando que também a localização dos povos não é nem gratuita nem destituída de sentido”.<sup>377</sup> No conto intitulado “Tapera”, a degeneração do ambiente se confunde com a pobreza dos personagens principais: “O capim, o mato, as embaúbas esguias, o sapé amarelado, as tiriricas deselegantes, tudo parece morto por excesso de seiva”.<sup>378</sup> Nascida e criada no local, Maria Quitéria era “amarelada como a mãe que fizera trinta e dois anos há um mês e parecia carregar cinqüenta no lombo”.<sup>379</sup>

A lida de tropeiro é o objeto do primeiro texto. A vida descrita é dura, destituída de qualquer encanto, em nada lembrando a figura celebrada por Barbosa Lessa. O personagem que cede o nome ao conto, Mané, de doze anos, é quem questiona a exploração, na crítica da resignação do companheiro de tropeada: “Inhô na cidade é outro homem. Patrão tá longe, ele conta vantagem. Home devia sê home em toda parte. Si Inhô quisesse derrubava o patrão de um soco só... e fica quieto quando o veio passa pito”.<sup>380</sup> A desigualdade é latente na comparação de sua vida com a dos filhos do patrão: “Mas os guri têm uns livro lindo, cada figura de cor mais bonita! Eles contam o que tem no livro. Num sei lê... si soubesse...(...) Gostei dos livro...

---

<sup>376</sup> Juntamente com Pedro Wayne e Aureliano de Figueiredo Pinto, segundo Regina Zilberman, tais autores ilustram a perspectiva da produção literária regionalista sul-rio-grandense que marcara as décadas de trinta e quarenta: “Recuperam, pois, os aspectos característicos do regionalismo, porém despem-no de seu ufanismo gauchesco, sepultando a índole festiva em troca da expressão da desigualdade social”. ZILBERMAN, Regina. Op. cit., p. 68.

<sup>377</sup> HOHLFELDT, Antônio. *Trilogia da Campanha: Ivan Pedro de Martins e o Rio Grande invisível*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998, p. 19.

<sup>378</sup> MARTINS, Ivan Pedro de. *Do campo e da cidade*. Porto Alegre: Movimento, 2000, p. 27.

<sup>379</sup> Ibidem, p. 28.

<sup>380</sup> Ibidem, p. 17.

seria bom aprendê... mas pra quê? Quem é que ia liga pra mim?”.<sup>381</sup> A resposta: “Ligava, uai! Tonce se eu fosse doutô num ia ligá pra mim? Mas doutô é só rico... eu num posso sê doutô... mas também, quando fô home, tomo quarqué um”.<sup>382</sup> Entretanto, o menino Mané não chega a se tornar homem. O final trágico ainda opõe campo e cidade: cuidando da tropa, ele é morto pelo choque com um automóvel. Esta oposição é forte na imagem final, quando o carro ultrapassa o cavaleiro, deixando para trás um mundo em agonia: “O carro saiu numa trovoada e o rolo de pó vermelho foi cobrindo a tropa soturna que seguia viagem. Inhô xingava: - Vida desgramada! Tamo caminhando que nem no meio de sangue!”.<sup>383</sup>

A faina na estância também passa ao largo das “festas de marcação” de Barbosa Lessa. Em “Sina”, o Maneco se torna peão por necessidade e, talvez, por falta de alternativas: “A infância igual a de todos os filhos de pobres. Botando vacas, trazendo a cavalhada do piquete, enchendo mate para o patrão velho, mandaete das moças da casa, até os dezesseis anos o encontraram estreando numa esquila”.<sup>384</sup> A iniciação na doma confirma que vida a cavalo nada tinha de idílico: “O laço se aquerenciou com o pulso forte que treinara com sovêus e os outros trabalhos de campo foram sendo aprendidos rapidamente, que quem é pobre não tem tempo para longas aprendizagens”.<sup>385</sup>

*O boi das aspas de ouro* continuava, assim, respondendo aos questionamentos da geração regionalista “realista”. A denúncia da pobreza e da morte do gaúcho também marcara as novas páginas de Barbosa Lessa. O último conto, intitulado “Papai Noel conta um caso”, narra a triste história de um peão que, sem trabalho no campo, se incorpora às filas de desempregados na cidade. Na noite de natal, o velho senhor aceita se vestir de Papai Noel em troca de um prato de comida e de alguns trocados. Na apresentação do texto, nosso autor relata resumidamente o processo através do qual o Rio Grande da pecuária se moderniza e se transforma, cedendo espaço à agricultura e gerando o êxodo rural. Com a introdução dos arados pelos colonos alemães e italianos e os cercamentos das terras, “Fazendas de criação, que antes necessitavam de dezenas de empregados, agora podiam prover às suas necessidades com meia dúzia de peões (sic)”.<sup>386</sup> E é um Barbosa Lessa cidadão quem narra o encontro com o personagem principal que, por sua vez, conta sua história de vida. Ao receber a prometida refeição, após entreter as crianças da casa, o velho é indagado pelo narrador: “E o senhor? O

---

<sup>381</sup> Ibidem, p. 18.

<sup>382</sup> Ibidem.

<sup>383</sup> Ibidem, p. 19.

<sup>384</sup> Ibidem, p. 44.

<sup>385</sup> Ibidem, p. 45.

<sup>386</sup> BARBOSA LESSA, Luiz Carlos. Op. cit., p. 167.

senhor, em sua infância, também recebeu a visita de Papai Noel?”.<sup>387</sup> A resposta “revela” uma cultura diferente e perdida, um natal campeiro celebrado com autênticas tradições nativas:

“No meu tempo de piá, o Natal era um dia como qualquer outro: Papai Noel... brinquedos... – isso foi coisa que não conheci. Mas quando me parei mocito, o Natal virou farrancho lindo pra mim. Trovador Bueno que eu era, dei para cantar ‘terno de reis’, e em pouco tempo me tornara o melhor ‘guia’ daqueles pagos. A gente começava a ‘tirar reis’ por volta do Natal, e lá se ia até o dia 6 de janeiro, de casa em casa, anunciando o nascimento de Nosso Senhor. Festas lindas, aquelas!... E tempo bueno, aquele, que hoje não volta, doutor!”<sup>388</sup>.

A mudança nos costumes é explicada pela migração. O primeiro contato do velho peão com o Papai Noel aparece em um relato de “choque cultural”:

“A primeira vez que eu ouvi falar nesse tal, foi o Joãozito quem me trouxe a nova. Ele andava sempre metido com os filhos dum colono ‘alamão’ que tinha vindo se arrancar ali no costado do Passo. E lá um belo dia me vem ele com a notícia de que estava pra chegar na casa do seu Fritz o ‘Papai Noel’, um tal velhinho de barbas brancas que, todos os anos, na véspera do Natal, ia de rancho em rancho distribuindo presentes pra criançada. Eu me alembro, como se fosse hoje, da capina que passei no guri: ‘Deixa de estar dizendo bobagem, Zito! Ora, onde é que se viu cair presente do céu? Presente se ganha é defendendo as crias novas no gado, ou curando bicheira no rodeio. Essa história de Papai Noel é empulhação das grandes, que os estranjas estão querendo meter na tua cabeça. Eu sempre disse que isso de tu andares muito metido com essa gente ia terminar em porcaria grossa!’”<sup>389</sup>.

Mas Papai Noel viera. E, nos anos seguintes, mais levas de imigrantes traziam consigo suas tradições. A estância onde o peão trabalhava fora dividida em lotes para a plantação e só restou-lhe tentar a vida na cidade. Nascera assim, mais um gaúcho a pé:

“Eu haveria de encontrar um serviço qualquer; e as minhas duas filhas, já moças, iriam se ajeitar também, com a graça de Deus. Vendi então os meus trastes, os aperos, e até mesmo o tostado velho, último recuerdo da vida campeira. Foi com dor na alma que eu vi o meu pingo amigo se afastar nas mãos de outro dono. E no dia seguinte enveredei pra cidade, com as meninas...”<sup>390</sup>.

Disfarçando uma lágrima, o velho peão termina seu relato de vida com uma prece ao Papai Noel:

“Tu, que todos os anos vens visitar as cidades, por que te esqueceste dos campos?... Será que a luz do progresso fez os teus olhos cegar? Fez os teus

<sup>387</sup> Ibidem, p. 170.

<sup>388</sup> Ibidem, p. 171.

<sup>389</sup> Ibidem, p. 173-174.

<sup>390</sup> Ibidem, p. 176.

olhos não ver que ali atrás das coxilhas hai muita gente que espera um presente de Natal?... Hai muito piá sonhando com um petiço pra montar... Hai muita chinoca linda que não tem água-de-cheiro pra esperar o namorado. Hai muito gaúcho velho que não tem no seu ranchito o pão que traz a alegria, a luz que dá a inteligência. Papai Noel... Por que é que te esqueceste dos campos do meu Rio Grande?... Escuta, Papai Noel... De outra vez que tu voltares, traz – é o que eu te peço, meu Santo! – traz consigo mil cavalos pra espalhar nos rancherios. Pois já existe, neste pago, gaúchos sem nazarenas... sem esporas... sem querência...”<sup>391</sup>

Dessa forma, Barbosa Lessa novamente aliava seu canto de luto à crítica social, utilizando o mito como fonte para a denúncia e modelo para a redenção. Como o tradicionalismo, sua literatura também deveria ultrapassar a fantasia, ainda que dela se valendo, e propor alternativas sociais. Nessa empreitada, nosso escritor atualiza o mito e incorpora novos sujeitos aos signos do gauchismo. Ao contrário do que o conto acima descrito poderia indicar, a agricultura e a organização social de pequena propriedade das regiões de imigração poderiam ser encaradas como respostas bem sucedidas à miséria no campo, postura que ia ao encontro do ideário político dos partidos tradicionais naquele momento, como vimos acima. A mesma apresentação em que Lessa descreve o processo que levava ao êxodo rural é encerrada com a dúbia constatação de que o novo Rio Grande dele surgido é chamado por muitos de “celeiro do Brasil”. Em outro conto do livro, intitulado “Cabos Negros”, nosso autor relata a dura vida de escravo nas fazendas de plantação. Junto à crítica da escravidão, encontramos uma tênue recuperação da lavoura como espaço de produção da cultura gauchesca. Na apresentação deste texto, nosso escritor questiona o que considera o grande tabu da literatura regionalista do Estado: “não se concebe história que fuja às lides pastoris”: “Conto que, deixando o cenário das estâncias de criação de gado, penetre nas fazendas de agricultura, poderá ser ‘brasileiro’ mas jamais ‘rio-grandense’”.<sup>392</sup> A argumentação do autor recorre à história da região, já que sua primeira grande força econômica teria sido as plantações de trigo dos imigrantes açorianos. Mesmo depois que a peste da “ferrugem” dizimara tais lavouras, “gerações inteiras de ‘rio-grandenses pêlo duro’ continuaram estoicamente dedicados ao cultivo da terra”.<sup>393</sup>

Outrossim, o texto incorpora a contribuição negra à formação do sul-rio-grandense. Nesse caso, a crítica se volta à historiografia, que teria transformado em “idéia feita”, “sem que pesquisas mais acuradas tivessem dado veredicto final”, a posição de que a escravidão

---

<sup>391</sup> Ibidem, p. 178.

<sup>392</sup> Ibidem, p. 45.

<sup>393</sup> Ibidem.

havia sido inexpressiva no sul do país. Os “causos” de escravidão, mantidos pela tradição popular, não possuiriam, assim, legitimidade para ocupar as páginas da literatura. Barbosa Lessa recorre, então, ao trabalho do historiador Jorge Salis Goulart<sup>394</sup> para mostrar que as zonas de intensa agricultura e os centros de fabricação de charque, como Pelotas e Porto Alegre, pela natureza dessas indústrias, exigiam numerosa escravaria, “a qual vergava ao peso dos mais árduos trabalhos”.<sup>395</sup> O conto narra a valentia do escravo que domara o selvagem potro “Cabos Negros”, utilizado para castigar negros fugidios ou revoltosos: “O negro fujão, reconduzido à estância, era arrojado aos pés de Don Pepe para optar entre a dor e o medo. – O que escolhes, crioulo? A estaca ou Cabos Negros?”.<sup>396</sup> Todos preferiam o açoite na estaca a enfrentar o perigoso cavalo. Para salvar a vida de Pai Núncio, que fora pego pelo feitor da fazenda ao tentar trazer João Batista de volta da sua fuga e evitar o confronto com o potro, esse último decide matar Cabos Negros. Da luta nasce uma surpreendente amizade e o escravo ganha a liberdade no lombo do cavalo, longe das terras do Sinhô, “num só corpo, ao feitio dos centauros”.<sup>397</sup>

Assim, a atualização do mito do gaúcho a cavalo, que serviria de modelo para políticas de fixação e amparo do homem do campo, passa pela ampliação dos grupos sociais nele encarnados. Esta avaliação aparece na crítica de Gilda Bittencourt ao livro de Barbosa Lessa, mas a autora não alcança a inovação representada por suas apostas literárias e pelas idéias políticas nelas contidas:

“Embora na obra de Lessa haja uma constatação das mudanças da sociedade campeira (como a chegada do colono, do trem e da lavoura) e o conseqüente empobrecimento do gaúcho, e até mesmo o autor aborde uma questão quase ignorada pela gauchesca tradicional – a escravidão nas fazendas –, os textos, em seu conjunto, reproduzem o mesmo modelo de antes, cultuando idênticos valores e expressando a mesma concepção de uma sociedade ‘fechada’, com valores próprios, e refratária a tudo o que vier de fora”.<sup>398</sup>

Atualizado, ampliado e ressignificado, como vimos, o modelo, entretanto, já não é o mesmo da literatura precedente. Joana Bosak de Figueiredo chega a conclusões diametralmente opostas às de Gilda Bittencourt. Para ela, ao tomar como foco de seus escritos

---

<sup>394</sup> A obra citada é o livro “A Formação do Rio Grande do Sul”, publicado em 1927. Cabe lembrar que este autor é conhecido como um dos construtores do mito da democracia racial no Rio Grande do Sul. O uso que Lessa faz de seu texto é, entretanto, meramente probatório, indicando a presença negra, negada por grande parte da historiografia tradicional. Como veremos nas próximas linhas, Barbosa Lessa centra sua narrativa justamente no conflito entre escravos e escravistas.

<sup>395</sup> *Ibidem*, p. 46.

<sup>396</sup> *Ibidem*, p. 48.

<sup>397</sup> *Ibidem*, p. 67.

<sup>398</sup> BITTENCOURT, Gilda Neves da Silva. *Op. cit.*, p. 32.

o gaúcho empobrecido, Barbosa Lessa teria se “afastado drasticamente” dos mitos do “centauro dos pampas” e do “monarca das coxilhas”.<sup>399</sup> Ambas as posições, no entanto, devem ser matizadas. Como Figueiredo mesmo apontara, a literatura de Barbosa Lessa se configura em um meio termo na tradição regionalista, ou seja, se coloca, como argumentado anteriormente, entre (e podemos dizer também contra) o ufanismo e o “disforismo”, conciliando o elogio do mito à crítica da realidade. O modelo predicado por Lessa é diferente porque, conforme vimos, o autor reconstrói o mito a partir de novos elementos e responde a outro contexto, mas ainda se apropria criativamente dos signos do gauchismo romântico. Nesse processo, o projeto literário de Barbosa Lessa se abre para vozes até então esquecidas ou marginalizadas: “...em sua visada ao Rio Grande do Sul, estão presentes o índio, o negro e a mulher como fundadores dessa pequena pátria, tanto quanto o elemento açoriano, o jesuíta, o espanhol, o tropeiro e todo o tipo de figura masculina privilegiada por uma leitura mais tradicional do que seja a formação social sul-rio-grandense”.<sup>400</sup> Acrescentaria à lista, ainda, o agricultor e, em menor medida, o imigrante.

O tratamento à questão indígena também chama a atenção. O único conto da coletânea analisada que não é narrado pelo Barbosa Lessa personagem-contador, intitulado “A Mboi-Guaçu de São Miguel”, aparece na voz de uma mulher missioneira descendente dos povos autóctones. A lenda teria sido contada ao autor, e transcrita da mesma forma, pela mestiça guarani Sebastiana Gonçalves de Oliveira, aos 97 anos de idade.<sup>401</sup> Sabemos que a incorporação da história das Missões ao patrimônio cultural do Rio Grande do Sul fora polêmica e gerara debates acalorados. Boa parte dos intelectuais do Estado, ligados, em sua maioria, ao *Instituto Histórico e Geográfico do Rio Grande do Sul* (IHGRS), era, nas décadas de vinte a sessenta pelo menos, refratária à idéia de que a história das reduções indígenas sob o controle jesuíta e comando do império espanhol pudesse ser agregada ao Rio Grande luso e brasileiro. Tal posição se conforma com o que Letícia Nedel classificou como um dos “registros” em tensão sobre a posição-limite do Estado no concerto nacional, no qual o foco de atenção dava-se sobre a geopolítica, na história das “marchas e contramarchas de Portugal e Espanha sobre o Rio Grande de São Pedro”.<sup>402</sup> O segundo tipo de registro, segundo Nedel, privilegiava a identificação de um sujeito *folk*, “associado ao mundo rural, à condição de rebaixamento social e à intimidade com o meio físico”, e concebia a aproximação com a

<sup>399</sup> FIGUEIREDO, Joana Bosak de. Op. cit., p. 38.

<sup>400</sup> Ibidem.

<sup>401</sup> BARBOSA LESSA, Luiz Carlos. Op. cit., p. 38.

<sup>402</sup> 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. 358.

gauchesca platina.<sup>403</sup> Em 1955, o chamado “caso Sepé” opôs intelectuais ligados às duas vertentes. O IHGRS fora acionado pelo então governador do Estado, Ildo Meneghetti, para verificar a validade da proposta do Major João Carlos Nobre da Veiga de erigir um monumento em honra aos duzentos anos da morte do índio guarani Sepé Tiaraju, que liderara a resistência missioneira às tropas lusas e castelhanas na *Guerra Guaranítica*. A comissão do Instituto, liderada por Moysés Vellinho, dera parecer negativo, o que causou reação de intelectuais que comungavam a segunda perspectiva, como Mansueto Bernardi e o grupo de historiadores folcloristas ligados a Dante de Daytano e à *Comissão Estadual de Folclore*. Como mostrado por Letícia Nedel, o episódio originara debates e protestos que ganharam as páginas dos jornais durante muito tempo e ecoaram na produção artística tradicionalista e nativista.<sup>404</sup>

Em fevereiro de 1956, com a proximidade do bicentenário da morte de Sepé, Barbosa Lessa escrevera um texto se posicionando na contenda. Surpreendentemente, nosso autor acabava por criticar ambos os grupos de intelectuais envolvidos no caso: “Há duas correntes intelectuais, no Rio Grande do Sul, que bipartem os estudos históricos: a dos lusitanófilos e a dos hispanófilos. Nessas circunstâncias, somente pode merecer reconhecimento público, na província, o herói que previamente tenha estudado História Universal e optado claramente por uma das duas filiações”.<sup>405</sup> Além disso, se Tiarajú tivesse sido um “nobre cavaleiro das côrtes ibéricas”, nos diz o escritor, Portugal e Espanha lutariam pela primazia em comemorar festivamente a data que passava, e ele “seria então herói espanhol, sob a alegação de ter combatido Portugal, ou herói português, sob a alegação de ter combatido Espanha”. Em sua ótica, a recuperação de Sepé seria justa e correta, mas devido à sua força como mito, já que seus feitos teriam sido conduzidos por ideais universais: “Naquele momento, na alma de Tiarajú fervilhavam sentimentos que sobrepassaram às correntes históricas, às escolas literárias e mesmo às convenções de nacionalidades: incentivavam-no os sentimentos mais provundos de amor à família, à gleba e à liberdade”. A crítica às divergências nacionalistas dos cultores oficiais da memória do Rio Grande não apela a circunlóquios: “Valha Sepé Tiarajú – na época porque passa o nosso mundo – como um símbolo de resistência às **patriotadas** [grifo meu]. Com esse valor, certamente, o herói não merecerá o acatamento daqueles que tomam o pulso

---

<sup>403</sup> Ibidem.

<sup>404</sup> No artigo citado, a autora também analisa uma *payada* (gênero situado entre a música e a poesia), gravada em 1981, de Noel Guarany, “compositor e intérprete que, além de reivindicar a herança missioneira para os habitantes do estado, retrata o herói civilizador gaúcho como tipo humano originário (autóctone) de um território mais antigo que o Brasil, não só contíguo ao Prata, mas integrado a ele”. Ibidem, p. 349.

<sup>405</sup> BARBOSA LESSA, Luiz Carlos. *Segundo centenário de Tiarajú*. Manuscrito. Fevereiro de 1956. Pasta 20.1 do Acervo Barbosa Lessa.

da História com medidas da Política Internacional”. Canonizado pelo povo, entretanto, Sepé Tiarajú teria a reverência de todos os humildes: “Por isso mesmo, a data de 7 de fevereiro será comemorada com maior grandeza ainda, pois ao invés de agitar-se no fanfarroneio das avenidas, recolher-se-á ao convívio silencioso e amigo de todos os tiarajús que cada homem traz consigo no âmago de sua alma”. Apesar da condenação indiscriminada dos motivos de ambos os grupos que se degladiavam no caso, os alvos principais do texto eram, obviamente, os intelectuais que negaram, em parecer, a reverência ao herói indígena. Como vimos acima, as preocupações de Barbosa Lessa extrapolavam o âmbito da região, à medida que esta se configurava em um dos acessos à brasilidade. Sua tese previa a extensão das políticas culturais e sociais baseadas no modelo do gaúcho mítico a todo o país. Em muitos momentos, como no texto de apresentação do Boletim do “35”, nosso autor não teve pudor em manifestar seu patriotismo. O patriotismo, no entanto, não deveria ser confundido com as “patriotadas” que cegavam os homens de cultura frente a valores tão nobres como aqueles que Sepé simbolizaria.

Tal postura “universalista” não pode, todavia, esconder suas simpatias pela inclusão da memória missioneira ao patrimônio do Estado. Recolhido/escrito e publicado no calor deste embate, o conto de Barbosa Lessa indicava pública e claramente tal posição: incluir como parte do repertório de contos “regionais” uma lenda missioneira de matriz indígena significava incorporar à memória oficial aquele pedaço de Rio Grande cuja historicidade fora negada pelos intelectuais do IHGRS. Sendo, ainda, narrada por uma descendente de guaranis e portugueses (uma complacente e significativa concessão dentro da lógica da obra), a história une simbolicamente os dois povos na formação do brasileiro sul-rio-grandense. A relação entre Barbosa Lessa e o grupo de historiadores-folcloristas que apoiava Mansueto Bernardi – que será explorada no próximo capítulo – também se dava pela sua opção por uma memória tanto tributária da literatura gauchesca quanto coletora da tradição oral, que, como mostrado por Letícia Nedel, “sugeriu uma relativa variação de temas em relação ao repertório clássico da historiografia, sobretudo porque o local ali se fazia representar por um novo sujeito histórico, pelo ‘guardião’ de um passado vivenciado na prática: o ‘povo’, único elemento capaz de revelar o ‘substrato psíquico’ da província”.<sup>406</sup>

A preocupação com a definição de “povo” e “popular” e com políticas de espectro variado para o suporte do objeto designado pelos termos estivera, como vimos, presente na formulação do projeto intelectual de Lessa e na sua perspectiva do projeto tradicionalista,

---

<sup>406</sup> NEDEL, Letícia Borges. Op. cit., p. 368.

manifestando-se em 1956 na constatação de que as “gentes humildes” não abandonariam o santo Sepé no bicentenário de seu sacrifício. O foco da poética da tradição deveria ser, pois, este sujeito histórico identificado ao gaúcho campeiro e “simples” e, portanto, mais uma vez oposto ao gaúcho elitista, militarizado e nobilitado pela historiografia. Este, entretanto, também comparece aos escritos de nosso autor, como veremos ao longo dos próximos capítulos, talvez devido ao seu anseio pela incorporação dos mais variados segmentos da sociedade sul-rio-grandense na atualização do mito.

### **3.4 – Mulheres e homens de papel: a invenção literária da “prenda” e o último suspiro do andarengo**

O que há de mais inovador na literatura regionalista de Barbosa Lessa, como apontado por Joana Bosak de Figueiredo, possivelmente é a atenção dada ao papel da mulher na formação do caráter regional. “Mboi-guaçu” é uma história de resistência feminina. A voz da velha mestiça apresenta a lenda da “cobra grande” que cercara as ruínas de São Miguel, fínda a Guerra Guaranítica. Com seus homens mortos nas batalhas, restara às mulheres abrigarem-se, com as crianças, no interior da sala grande da igreja. O mato tomara conta das lavouras e aproximara-se das portas da redução. Com ele chegou a mboi-guaçu, conhecida outrora apenas dos relatos daqueles homens que se aventuravam pelo sertão. A cobra grande espantara os tigres e os morcegos que rondavam o lugar, mas, impossibilitada de chegar ao centro da praça, devido à barreira aos matagais constituída pelo chão pisado por muita gente, abrigara-se na sala dos sinos, de onde exigia, com o badalar destes, a refeição que saciasse sua fome. O barulho ensurdecador enlouquecera a primeira mulher, que sacrificara seu filho para cessar o martírio. Quando a fome de mboi-guaçu voltava, outra mulher seguia seu exemplo, até que, de tanto se alimentar de carne tenra, a cobra explodira e deixara as últimas sobreviventes seguirem sua sina em paz. Barbosa Lessa não se furtara de interpretar a lenda. Na apresentação da estória, nosso autor relaciona o sacrifício dos filhos à cobra àquele feito às tropas de guerra: “Se, dentre os leitores, encontrar-se alguém propenso a traçar simbolismos, talvez possa perceber, na história da Mboi-Guaçu, certa correlação com a compreensível

angústia que as pobres viúvas guaranis – vítimas da guerra, e desamparadas em sua desdita – por certo sentiam ao entregar seus filhos às forças de recrutamento militar”.<sup>407</sup>

Ao relatar uma história das mulheres na voz de uma delas, nosso escritor inova duplamente. Uma gauchesca assim construída talvez responda aos avanços e conquistas femininas do pós-guerra, quando as mulheres passaram a assumir, com maior peso, funções e posições até então predominantemente masculinas. No Brasil, este processo é intensificado pela ascensão da classe média, como mostrado por Carla Bassanezi.<sup>408</sup> Os anos quarenta e cinquenta assistem, assim, ao crescimento da participação feminina no mercado de trabalho, e também à ocupação dos espaços públicos por esse segmento da população. Nesse contexto, o tradicionalismo organizado buscou, desde muito cedo, incorporar mulheres às suas fileiras de militantes. Alguns dos desdobramentos da ritualística construída por seus líderes, como as danças tradicionais, teriam sido fruto, segundo crônica memorialística de Barbosa Lessa, de uma espécie de “aflição” de gênero<sup>409</sup>: “Naquela época estávamos mui interessados em descobrir uma fórmula que permitisse atrair ‘prendas’ para o tradicionalismo”.<sup>410</sup> Como ainda veremos no próximo capítulo, a invenção da “prenda”, que incluiu uma vestimenta característica sem precedentes históricos, exigiu sua definição como conceito. Assim, a literatura de Barbosa Lessa fala *de* mulheres porque também fala *para* mulheres e, dessa forma, predica-lhes determinados valores e posturas adequadas.

Seu primeiro romance, *Os Guaxos*<sup>411</sup>, publicado em 1958, texto desenvolvido a partir da peça de teatro *Não te assusta Zacaria!*, continuava atento ao papel feminino no imaginário gauchesco. Chama a atenção o fato de que a primeira edição condensada – a 3ª - do livro,

---

<sup>407</sup> BARBOSA LESSA, Luiz Carlos. Op. cit., p. 38.

<sup>408</sup> BASSANEZZI, Carla. Mulheres dos anos dourados. In: DEL PRIORI, Maria (org.). *História das Mulheres no Brasil*. São Paulo: Contexto, 1997.

<sup>409</sup> O emprego do termo “gênero” neste trabalho comunga a perspectiva que considera as relações entre os sexos como social e culturalmente construídas. Dessa forma, categorias como “mulher” e “homem” são significadas contextualmente (e de forma relacional). A literatura é uma das modalidades discursivas que pode dotá-las de sentido. Segundo Joan Scott, o gênero deve ser entendido como “um elemento constitutivo de relações sociais baseadas nas diferenças percebidas entre os sexos”, mas também enquanto “uma forma primária de dar significado às relações de poder”. SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. *Educação & Realidade*. Porto Alegre, v. 20, n. 2, p. 86. Sendo assim, entendo que as representações sociais que operam na construção da identidade regional são também estabelecidas a partir de um conjunto de referências de gênero que “estruturam a percepção e a organização concreta de toda a vida social”. *Ibidem*, p. 88.

<sup>410</sup> BARBOSA LESSA, Luiz Carlos. *Crônicas do Passado Presente*. Op. cit., p. 2002, p. 178.

<sup>411</sup> A palavra “guaxo” designa o terneiro criado sem o leite materno, ou seja, denomina metaforicamente o “desgarrado”, indivíduo sem raízes e sem paradeiro fixo. No vocabulário publicado em 1960 como apêndice da seleção de contos e lendas do Rio Grande do Sul organizada por Barbosa Lessa para a coleção “Antologia Ilustrada do Folclore Brasileiro”, da editora Literart, o autor nos dá uma definição “folclórica” minuciosa do termo: “Animal que foi ou está sendo criado sem o leite materno. Por extensão, diz-se também da criança que não tem mãe ou dela foi separada na idade da amamentação; o ovo que o avestruz põe fora do ninho e que os outros pássaros põem em ninho alheio; o pé de milho ou feijão, que nascem à toa, sem os cuidados da capina”. *Idem* (org.). *Estórias e lendas do Rio Grande do Sul*. São Paulo: Literart, 1960, p. 293.

publicada em 1984, recebeu o expressivo subtítulo de “o romance do gaúcho a cavalo e da mulher de estância”.<sup>412</sup> Mesmo que Barbosa Lessa construa seus personagens seguindo um modelo *androheterocentrado*, em que o binômio masculino/feminino estruturador da lógica narrativa continua reservando ao primeiro pólo os privilégios da diferença, encontramos também uma certa flexibilização dos padrões de feminilidade tradicional.<sup>413</sup> As personagens femininas mais relevantes, Celita, Sia Bela, Zefinha e Ruana, encarnam diferentes papéis que, *grosso modo*, ocupam lugares distintos numa escala valorativa entre dois modelos de ser mulher: a “mulher guaxa”, com sina de china, e a “mulher prendada”, esposa e mãe. O segundo é o ideal, a regra, o desejado; o primeiro é mais do que marginal, é o do ostracismo social. Ainda assim, todas são mulheres, todas são “teiniaguás”<sup>414</sup>. Umas mais, outras menos, como salienta o narrador. E por isso mesmo, maior o mérito daquelas que conseguem suprimir sua natureza de feiticeira de homens. Ruana cedeu ao destino de mulher bonita. Mas, ao invés da condenação, obteve a fatalidade. Era para ser assim. Sia Bela, sua mãe adotiva, ex-amásia do patrão da Estância Azul, onde a trama se desenvolve, lutou para renegar a mesma sorte. Teve que provar que não era china, mas uma respeitosa senhora do lar, a custa de novos amores. Deixou de ser mulher para ser somente esposa de um marido inexistente. Já

---

<sup>412</sup> A quinta e última edição, publicada pela Editora Alcance em 2002 através de convênio com a COPESUL, carrega apenas o epíteto de “romance do gaúcho a cavalo”.

<sup>413</sup> Tais assertivas foram desenvolvidas no seguinte artigo: ZALLA, Jocelito. Homens e mulheres de papel ou Como se faz um “bom” gaúcho: desconstruindo a desigualdade de gênero na gauchesca de Barbosa Lessa - *Os Guaxos* (1959). *Caderno Espaço Feminino*. Uberlândia, v. 20, n. 2, ago/dez 2008, p. 209-235.

<sup>414</sup> A estória da “Teiniaguá”, fixada primeiramente por Simões Lopes Neto, trata dos perigos da sedução feminina. Nela, uma princesa moura, transformada por uma divindade indígena em uma pequena lagartixa ou numa salamandra (também designada pela corruptela “salamanca”, fazendo referência à cidade espanhola ocupada pelos árabes de onde ela teria fugido, disfarçada de cristã) que carrega uma pedra preciosa no lugar da cabeça, encanta um sacristão guarani na época das Missões Jesuíticas. Cego pela cobiça (aquele que fosse dono da teiniaguá se tornaria o homem mais rico do mundo) e pela luxúria, ele cai em desgraça e é punido com a morte pelos “santos padres”. Após ser salvo por sua amada teiniaguá, ambos ficam presos em uma caverna no morro do Jarau, na região de fronteira entre Brasil e Uruguai, à espera de alguém que os salve, em troca de presentes ou dons mágicos – ou, em outras versões, da localização das sete furnas que esconderiam grandes tesouros. Luiz Marobin analisou a lenda através do arquétipo feminino que a fundamentaria. Para o autor, os relatos de Simões Lopes Neto e de Erico Veríssimo condizem com a tradição cultural indígena do Rio Grande, Argentina, Uruguai e Paraguai, “na caracterização da imagem mítica de uma mulher que teve pacto com o diabo”. Sua missão no mundo seria “seduzir e fazer mal aos homens”. MAROBIN, Luiz. *Imagens Arquetípicas em O Continente, de Erico Veríssimo*. São Leopoldo: Editora UNISINOS, 1997, p. 120. As variações da lenda descrevem diversas provas que o gaúcho deveria passar para encontrar a princesa moura e tomar seu prêmio. Uma das mais comuns, narrada também em “causos” de galpão, segundo Ondina Fachel Leal, conta a história do homem que mesmo tendo enfrentado todos os testes, rejeitara a recompensa. Esta autora interpretou o mito como metáfora para a constituição da masculinidade na cultura gaúcha. Todos os elementos oferecidos pela teiniaguá seriam componentes da identidade masculina (dons e habilidades prescritos pelo grupo para se obter prestígio e reconhecimento como verdadeiro gaúcho). Mas o homem pode perdê-los se sucumbir aos charmes ilusórios da mulher teiniaguá. Segundo a antropóloga, então: “A narrativa da teiniaguá é um mito fundante da sociedade pastoril gaúcha, trata-se do relato da autonomia do ser masculino, da auto-gestação do homem gaúcho”. LEAL, Ondina Fachel. *O Mito da Salamanca do Jarau: A Constituição do Sujeito Masculino na Cultura Gaúcha*. *Cadernos de Antropologia*. Porto Alegre, n. 7, 1992, p. 14.

Zefinha e Celita, filhas dos posteiros da estância, contaram com o amparo de famílias tradicionais estruturadas que lhe garantiram vida decente.

A valorização do patriarcado<sup>415</sup> é evidenciada logo no começo da narrativa: nos tempos antigos da Estância Azul, o Coronel solicitara ao posteiro Lauro Freire que sua filha, Elvirinha, servisse de criada na casa grande; esse, de prontidão responde: “Desculpe, patrão, mas, enquanto houver um Freire-macho para sustentar a casa, Freire-mulher não trabalha de peona”.<sup>416</sup> Nascidas e criadas com pais provedores e mães zelosas, Zefinha e Celita têm nestas um exemplo bonito. No entanto, há uma diferenciação entre elas. Enquanto Zefinha é frágil, tímida e envergonhada de si e de seu corpo, Celita não é um “bibelô de enfeito”, ela é forte, preparada para as tarefas mais duras da casa e possui um corpo apropriado para parir gaúchos robustos:

“Celita não era propriamente uma moça bonita. Mesmo porque a vida trabalhosa no Posto não lhe deixava muito tempo para enfeitar-se, atarefada que estava sempre com a cozinha, o arroio, o galinheiro, o chiqueiro e a horta; mas, se por um lado aquele modo de viver lhe diminuía os enfeites físicos, por outra parte lhe dera um corpo rijo e uma saúde extrema. Era, positivamente, uma camponesa saudável e forte – da estirpe daquelas gaúchas que nos tempos brabos de guerra ficavam dirigindo sozinhas um Posto ou uma estância enquanto os parentes machos peleavam. Não era mulher de enfeito: era cabocla para parir filhos de bronze”.<sup>417</sup>

Ambas são mulheres; e mulheres esperam: “Esperam a volta dos rodeios ou a volta dos combates”. A mulher gaúcha é o “elemento passivo – como a terra – a quem não cabe uma palavra de queixume ou gesto de revolta”. É a sina de todas: “Se assim é, foi porque o destino quis”.<sup>418</sup> No entanto, as constatações acabam por se revelar em críticas à condição de subordinação, deixando brechas para outra interpretação: “Mas esta religião fatalista jamais impôs que os humanos se sentissem indefesos e, de antemão, derrotados. Cada um deve tirar e descobrir dentro de si a força que possui”.<sup>419</sup> As mulheres, assim, ao mesmo tempo em que são iguais, são também todas diferentes. Na diferença, elas podem encontrar sua força – no

---

<sup>415</sup> O termo é utilizado aqui em sua acepção corrente de sistema onde o patriarca, homem chefe da família, exerce a autoridade máxima. Não se trata aqui, portanto, de retomar a *teoria do patriarcado* nos estudos de gênero, as quais, segundo Scott, acabaram por tomar a diferença física entre os sexos como foco das análises, entendendo-a como dado imutável e universal: “ela pressupõe um significado permanente ou inerente para o corpo humano – fora de uma construção social ou cultural – e, em consequência, a a-historicidade do próprio gênero”. SCOTT, Joan. Op. cit., p. 78.

<sup>416</sup> BARBOSA LESSA, Luiz Carlos. *Os Guaxos*. São Paulo: Livraria Francisco Alves, 1959, p. 55.

<sup>417</sup> Ibidem, p. 151.

<sup>418</sup> Ibidem, p. 118.

<sup>419</sup> “Lina Peixoto alimentou em seu ventre o filho que lhe trouxe a redenção. Sia Bela alimentou em seu rancho a filha com que voltou à casa-grande. Ruana alimenta em seu corpo feitiços que os homens temem. E se Zefinha não possui tais feitiços pode porém apelar às artes de Tia Velha. Ibidem.

domínio das lidas domésticas, no domínio do amor ou no domínio da vida –, mas é na igualdade que brota a força específica de cada uma delas. Tia Velha, por exemplo, é temida por todos, pois faz mandingas, benzeduras, cura doenças, protege as plantas e, se quiser, cria paixões: “E os homens todos, na estância, sabem que Tia Velha, a velha escrava, um traste, tem mais força que eles próprios. Tem força porque é mulher. Mexe os cordões do Destino. Só as mulheres tem tal força”.<sup>420</sup> É essa força que se manifesta mais em Celita do que em Zefinha.

Portanto, é inegável que existe, na narrativa, uma valorização dessa mulher forte e, conseqüentemente, de todas as mulheres. Ainda que parta de padrões tradicionais de feminilidade, Barbosa Lessa os reconfigura, para dar à mulher gaúcha um espaço no mito tão grande quanto o que as novas prendas deveriam ocupar nos CTGs. O elemento da passividade é identificado na mulher em sua relação com o macho ativo. Isso não significa que ela não desempenhe papéis importantes na ordem social. Para tanto, são necessárias a força física e também a força mística que toda mulher “emana naturalmente”. Barbosa Lessa confere, assim, não só às mulheres prendadas, mas também às bravas, como as farroupilhas de outrora, uma postura socialmente forte.

Tais mulheres seriam dignas de companheiros à altura. E o “homem ideal” acaba associado ao peão de estância celebrado pelo tradicionalismo. Tal configuração exigia, assim, seu distanciamento daquele outro modelo narrado pela literatura regionalista e vivo nos versos do folclore, recuperado, como vimos, também em alguns textos de nosso autor: o gaúcho errante, livre e sem paradeiro fixo, senhor das coxilhas sem cercas, agora, designado de “guaxo”. A narrativa de Barbosa Lessa centra-se na difícil, e às vezes divertida, luta de Zacaria para deixar de ser um andarengo e tornar-se um peão, ou seja, largar uma vida sem futuro e conquistar estabilidade e reconhecimento. O personagem principal é apresentado inicialmente como um “homem sem rancho nem família”, que “tinha no cavalo com que cortava o pampa uma espécie de irmão”.<sup>421</sup> Um gaúcho errante que é incapaz de sentar praça e constituir família:

“Zacaria, desde que agarrara fama de bom domador, já perdera a conta dos cavalos de estampa e boa raça que tivera entre seus joelhos fortes e sob o controle de seus punhos de aço; mas isto só na hora do perigo, na fúria da doma, na ameaça das quedas fatais; pois, uma vez domado o ‘pingo’, ele dava um abano em despedida ao fazendeiro rindo de contente em cima do cavalo fegoso e luzidio... e lá se ia rumo a outra estância montado num

---

<sup>420</sup> Ibidem.

<sup>421</sup> Ibidem, p. 28.

matunguinho perna-torta, lerdo, velho, tropicão, maceta, que uma alma-boa um dia lhe presenteara por não saber o que fazer com aquilo”.<sup>422</sup>

Mas a vida de andarengo que Zacaria leva é também uma vida de incertezas: sem chão, sem teto e sem rumo. Após criar fama como domador, cansa-se da vida errante e pede abrigo no lugar onde fora criado como “piá” agregado, a Estância Azul do velho Meirelles. Nela, postula ascender ao posto de capataz da nova invernoada que o patrão planeja abrir nas terras “do fundo”. Numa noite de trova à beira do fogo de chão no galpão da estância, Zacaria deixa entrever seus planos aos demais peões. Na roda de chimarrão, o elogio do gaúcho errante aparece facilmente como motivo de cantos e trovas. Nosso protagonista, então, denota sua insatisfação: “...Um homem sem raiz na terra não vale nada”.<sup>423</sup> Diante do silêncio, Gateado, peão que acabaria por deixar a lida na estância para “ganhar mundo”, responde a Zacaria: “Um homem, quando vale, vale por si, não precisa de terra”. Aquele esclarece: “Quando eu falo em ‘terra’, moço, não digo chão, pasto, capim”. E continua: “...digo rancho, esposa e filho”.

Oposto do andarengo é o peão Vírsio, modelo de retidão, força e habilidade. Apareceu na estância do velho Meirelles na companhia do irmão, Nérsio, pedindo abrigo. Acabou por revelar maestria nas lidas do campo e sentou paragem: “um ‘homem pra tudo’, capaz de responder por uma capatazia de tropa ou sota-capazia de estância”.<sup>424</sup> Vírsio é bravo, é corajoso, é forte, com o “porte sobranceiro dos verdadeiros gaúchos ‘de lei’”; contudo, é delicado, bonachão prestativo e sorridente. Delicadeza não significa, para o autor, a perda da masculinidade. Ao contrário, quando associada a um macho de inegável estirpe, é considerada um atributo positivo, ligado à alegria de bem viver, ao sorriso fácil como fácil é a conquista das amizades. Vírsio é, ainda, dedicado, trabalhador e honrado. Fez valer a confiança depositada pelo patrão e se tornou o responsável pelas tropeadas. Não é dado a vícios e, sendo jovem, torna-se alvo da atenção das moças das redondezas. Peão ideal, seria também marido e pai ideal, capaz de prover a família em todas suas necessidades e de honrar a esposa, como fora Lauro Freire e os outros posteiros da Estância Azul.

Dessa forma, a grande saga de Zacaria é aquela de tornar-se Vírsio: escapar da sina de “desgarrado” e alcançar o modelo do peão capaz e digno de ser pai e marido provedor. Num primeiro instante, poderíamos concluir que não há grandes inovações na narrativa de Barbosa Lessa no tocante às representações tradicionais do gênero masculino. No entanto, se

---

<sup>422</sup> Ibidem, p. 29.

<sup>423</sup> Ibidem, p. 88.

<sup>424</sup> Ibidem, p. 30.

compararmos o modelo de peão propagado pelo autor com os valores correntes na cultura gauchesca, fixados também na literatura folclórica, um rico debate, que se desdobra em uma nova disputa, descortina-se ao pesquisador. Quando Ondina Fachel Leal empreendeu sua pesquisa de campo, nos anos oitenta, com gaúchos da região de fronteira entre Brasil e Uruguai, que originaria sua tese de doutorado, deparou-se com diversas narrativas de suicídio. A estatística comprovava a maior incidência deste tipo de morte no Rio Grande do Sul do que no restante do país e, dentro do Estado, naquela região da campanha essencialmente rural. Em artigo publicado em 1992, a autora explica o fenômeno através da cultura gaúcha de “liberdade”, mas também de misoginia. Nela, o ato extremo pode não ser recomendado, mas é considerado como “de direito”, ou seja, lícito desde que não afete outras pessoas. Tanto as narrativas orais recolhidas pela antropóloga quanto os dados estatísticos evidenciavam o suicídio como possibilidade para homens solteiros, com mais de quarenta anos, quer dizer, a partir do momento em que o corpo não responde tão facilmente às necessidades das lidas de peão: “O gaúcho – o cavaleiro – não tem alternativas fora deste universo de cavalos e rebanhos. Mas mesmo que quem está de fora deste mundo perceba o suicídio como resultante da falta de alternativas sociais para o gaúcho, ele entende esta morte como ato de dignidade, arrogância e liberdade”.<sup>425</sup>

A principal modalidade de suicídio, o enforcamento, possui força simbólica, já que o laço é o instrumento de trabalho que denota controle. Até em seu último ato, então, o suicida mantém a ilusão de que ninguém possui o domínio sobre ele. Desta forma, a cultura gaúcha predica ao homem a fuga de outros laços metafóricos que possam lhe destituir esse controle de si:

“Por toda a sua vida o gaúcho evita laços, para ele casamento ou filhos significa estar amarrado, enrolado. Mulher é um laço que sufoca. Ter ou cultivar a terra significa criar laços ou vínculos. Quer porque não lhe é permitido ter estes laços, ou porque ele não quer ter amarras (e cria todo um universo simbólico justificando sua impossibilidade de ter vínculos e posses), o fato é que o gaúcho não possui estes laços: ela não possui nada que o prenda, mantendo-o vinculado ao solo”.<sup>426</sup>

Se estas são características presentes no imaginário gauchesco, como afirma Ondina Fachel Leal, a valorização do peão que constitui família e “rancho” é uma maneira de Barbosa

---

<sup>425</sup> LEAL, Ondina Fachel. Honra, morte e masculinidade na cultura gaúcha. In.: TEIXEIRA, Sérgio Alves, ORO, Ari Pedro (orgs.). *Brasil & França: ensaios de Antropologia Social*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 1992, p. 145.

<sup>426</sup> *Ibidem*.

Lessa intervir nesse universo.<sup>427</sup> Dessa forma, nosso autor reconstrói os padrões de masculinidade e sociabilidade dominantes, redefinindo a conduta do militante da “tradição” de acordo com os valores presentes em sua literatura. A moral gauchesca é reconfigurada na doutrina tradicionalista para abrigar um padrão de “gaúcho” muito mais urbano do que rural. Assim, a relação com o feminino se transforma radicalmente. O “centauro das coxilhas” não pode mais ver degradação em estar acompanhado de uma mulher (ou mesmo dela depender de alguma maneira).<sup>428</sup>

De outro lado, o novo modelo de peão tradicionalista acaba por questionar a organização social da estância. As ausências da mulher, da família e de um paradeiro fixo são produtos das condições sociais e da forma como a produção pastoril está estruturada, como apontou Ondina Fachel Leal.<sup>429</sup> Se a ressemantização do mito incorpora os valores e padrões do mundo urbano, possibilitando a fundação nas cidades dos Centros de Tradições, politicamente ela indica uma alternativa ao homem do campo: a pequena propriedade. Manter um pedaço de chão fora da estância, que possibilite a sobrevivência de uma família – unidade social mais importante para a manutenção da coesão cultural, como vimos acima – através da criação, mas também da lavoura, pode ser a solução para a crise enfrentada pelo Estado. A literatura de Barbosa Lessa, assim, continua empenhada naqueles preceitos políticos que o autor formulara para o tradicionalismo, ou seja, a fixação e o acompanhamento social do campeiro. Se ela ressignifica a moral gauchesca é porque, de alguma forma, deve inscrever no imaginário local a possibilidade de mudança. Para que a triste realidade do gaúcho a pé se

---

<sup>427</sup> Já em 1948, quando começava suas pesquisas sobre vocabulário e “filosofia campeira”, nosso autor recolheu adágios populares que desvalorizavam a mulher e/ou recomendavam cuidado no trato com elas, além de compará-las com objetos ou animais, como por exemplo: “As mulheres são como as cobras, quanto mais finas e menores, mais veneno têm”; ou “Cavalo mui escarceador e mulher mui linda, quase sempre fazem pagar mui caro ao dono o orgulho de tê-los”. LESSA, Luiz Carlos. *Filosofia Gauchesca*. Manuscrito. Abirl de 1948. Pasta 17.7-1 do Acervo Barbosa Lessa. Provérbios deste tipo, que comprovariam a misoginia presente na cultura gauchesca, também foram transcritos em trabalho de Paixão Côrtes apresentado à Comissão Nacional de Folclore, em 1958: “Mulher, cachaça e bolacha, em qualquer canto se acha”; “Falso que nem idade de mulher”; “Desorganizado que nem estância de viúva”; ou, ainda: “Mulher é bicho falador que nem catorrita de madrugada”. PAIXÃO CÔRTEZ, João Carlos. *Vestimenta Crioula*. IBICC/CNFL/DOC 415, de 2/12/1958. Pasta 17.2-1 do Acervo Barbosa Lessa.

<sup>428</sup> No relato de Cyro Dutra Ferreira, um dos fundadores do “35”CTG, a inclusão das mulheres no tradicionalismo demorou a acontecer devido ao conservadorismo da cultura agrária dos jovens envolvidos no movimento, mas numa ótica diferente: “Ocorre que, no seu nascedouro, os principais companheiros de vanguarda eram, antes de mais nada, jovens do campo, e, como tal, traziam a formação do nosso gaúcho, do homem da campanha, que não admitia que sua família, (esposa e filhas mulheres) freqüentassem, a qualquer pretexto, os galpões das estâncias. Ora, as nossas reuniões, exceto as primeiras, em fins de 1947, ocorridas na residência da D. Fátima [mãe de Paixão Côrtes], foram realizadas invariavelmente à roda de um fogo de chão, bem ao estilo galponeiro dos nossos pagos”. FERREIRA, Cyro Dutra. *35 CTG: O Pioneiro do Movimento Tradicionalista Gaúcho – MTG*. Porto Alegre: 35 CTG, 1991, p. 88.

<sup>429</sup> *Ibidem*, p. 147.

transformasse, o andarengo celebrado pelo mito, assim como o peão avesso aos laços familiares e à idéia de “fincar pé” no campo, não poderiam sobreviver.

\* \* \*

Assim como auxilia a definir o novo conceito de “prenda”, a literatura de Barbosa Lessa elabora determinados modelos de conduta a serem seguidos pelos novos peões tradicionalistas. Com exemplos de postura e parábolas morais, nosso autor continua a redesenhar o mito de acordo com as necessidades sentidas no momento em que vive e cria, e as condições presentes no movimento tradicionalista em específico, mas também no contexto social mais amplo do Rio Grande do Sul. Se a tese de 1954 define um ideário político para o projeto tradicionalista e alguns marcos do “popular” em que ele deveria se referendar, os textos literários também enunciam valores políticos, morais e estéticos que deveriam guiar o bom militante, mas também todo aquele gaúcho gentílico que reconhecesse no amor à sua terra a fonte para uma vida plena. Dessa forma, nosso autor se empenha em disputas pela reconfiguração do “centauro da Pampa”, que envolvem diversas frentes. Ele incorpora outros sujeitos em sua narrativa sobre a formação social do Rio Grande do Sul e dá voz àqueles grupos calados ou marginalizados. O negro, a mulher, o índio missioneiro, o imigrante lavrador, o luso e o hispânico, todos devem compor e instituir a memória oficial do Estado. Em última instância, Barbosa Lessa se empenha na reconstrução do sujeito *folk* da região, ampliando a noção de “povo” que o fundamenta.

A dimensão folclórica não perdera, aliás, a prioridade em seu projeto intelectual. O afastamento progressivo do movimento tradicionalista, devido à distância e ao tempo dedicado aos trabalhos na cena artística de São Paulo, não prejudicou seus estudos sobre o folclore do Brasil e dos países platinos, nem seu empenho criativo na elaboração de bens culturais neles baseados.<sup>430</sup> Mas foi a dedicação à edificação do tradicionalismo que

---

<sup>430</sup> Antecedeu a composição e produção da peça *Não te assusta, Zacaria!*, de 1956, uma primeira experiência teatral encenada pelo recém-fundado *Grupo Folclórico Brasileiro* no *Teatro de Arena* de São Paulo, em 1955, intitulada *Danças gaúchas*. Conforme as memórias epistolares do autor, o roteiro destinava-se principalmente a “costurar” as danças apresentadas. Com o mesmo grupo, Barbosa Lessa ainda apresentaria espetáculos baseados nos estudos de folclore, como *Rainha de Moçambique*, de 1958, fruto de pesquisas de campo sobre os “bailados de Moçambique” no interior de São Paulo. Tais experiências repercutiram também nas produções para a TV, como o já citado programa “Feira de Sorocaba”, na Record e, mais tarde, programas musicais na Excelsior. Ver BARBOSA LESSA, Luiz Carlos. *Prezado Amigo Fulano*. Op. cit. Já em 1962, o Barbosa Lessa publicitário se apresentava como folclorista a uma empresa de propaganda para conquistar a conta com a *Vinhos Dreher*,

impulsionou tais estudos e lhe rendeu relações com o movimento folclórico brasileiro no período. A construção das tradições gaúchas cultivadas nos novos CTGs é tanto fruto das (re)leituras de trabalhos precedentes de eruditos como Augusto Meyer, Simões Lopes Neto e Apolinário Porto Alegre, quanto das atividades desenvolvidas no seio da Comissão Estadual de Folclore, comandada por Dante de Laytano, como veremos no próximo capítulo.

---

através de uma pesquisa realizada, durante dois anos, sobre a “culinária brasileira”, do “Amazonas até o Rio Grande do Sul”. A proposta da “Barbosa Lessa Produções Artísticas LTDA.” se encontra na pasta 17.5-1 do Acervo Barbosa Lessa.

## Capítulo IV – Do mito ao rito: folclore, tradição e performance

Como vimos na introdução deste trabalho, os textos de Tau Golin apontam para a existência de duas fases do tradicionalismo, estendendo às sociedades gauchescas das primeiras décadas do século XX a mesma dinâmica do movimento iniciado pelos rapazes do “35”, e identificando, nesta história, a continuidade da relação orgânica entre a “ideologia gaúcha” construída pela elite intelectual e o Estado republicano sob a égide das oligarquias rurais tradicionais.<sup>431</sup> Tal continuidade entre as atividades “tradicionalistas” das duas fases estaria expressa nos objetivos e características apresentadas nas atas de fundação e outros documentos escritos deixados pelos clubes que sucederam ao *Grêmio Gaúcho*, criado em maio de 1898, na cidade de Porto Alegre, pelo major republicano e “positivista declarado” João Cezimbra Jacques. Esta entidade, por exemplo, se definia pelo cultivo das “tradições gaúchas, inspiradas na personalidade inconfundível do ínclito General Bento Gonçalves da Silva”.<sup>432</sup> A iniciativa seria copiada pela *União Gaúcha*, da cidade de Pelotas, e pelo *Centro Gaúcho*, de Bagé, no ano seguinte. Em 1901, surgiria o *Grêmio Gaúcho de Santa Maria* e, em 1902, as entidades de Santa Cruz do Sul e Encruzilhada do Sul. Em 1938, nasceria a *Sociedade Gaúcha Lomba-Grandense*, na região de colonização alemã hoje pertencente ao município de Novo Hamburgo. A última entidade que precederia à construção do “35” seria o *Clube Farroupilha*, de Ijuí, em 1943. A criação de tais sociedades serviu de lastro para interpretação semelhante presente nos trabalhos de Ruben Oliven e de Maria Eunice Maciel. Assim como Golin, Oliven inicia sua análise do “movimento tradicionalista gaúcho” através do que seriam suas primeiras manifestações intelectuais e de seus precedentes institucionais. A linhagem inicia com o Partenon Literário e passa pela *Sociedad La Criolla*, fundada no Uruguai pelo médico Elías Regules, em 1894.<sup>433</sup> Já Maciel, em artigo representativo de suas

---

<sup>431</sup> “Na data do nascimento oficial do Tradicionalismo [referência à fundação do Grêmio Gaúcho], Borges de Medeiros começou o seu primeiro mandato de presidente do Rio Grande do Sul. Esse ano de 1898 marcou a subida ao poder do dirigente republicano que melhor revelou o pensamento político de Júlio de Castilhos”. Segue ao trecho citação de Tarso Genro: “O Estado de Direito gaúcho da Constituição de 1891 (redigida por Castilhos – T.G.) era formalmente autoritário e centralizador, com uma hegemonia de classe absoluta num Estado em que o poder econômico estava diretamente nas mãos dos grandes proprietários rurais”. GOLIN, Tau. A ideologia do gauchismo. Op. cit., p. 29.

<sup>432</sup> Apud GOLIN, Tau. Ibidem, p. 30.

<sup>433</sup> Ver, em específico, o capítulo IV do livro *A parte e o todo*, intitulado “Em busca do tempo perdido: o Movimento Tradicionalista Gaúcho”. OLIVEN, Ruben George. Op. Cit, p. 97-134.

pesquisas sobre o “tradicionalismo rio-grandense” considera Cezimbra Jacques o fundador do movimento no Estado.<sup>434</sup>

Dessa forma, tais pesquisadores acabam por corroborar, involuntariamente, a construção da memória oficial do grupo pioneiro, que estabelece uma linha de continuidade direta com as formas precedentes de gauchismo organizado e com os movimentos intelectuais que se ocuparam da figura mítica do gaúcho. O tradicionalista Hélio Moro Mariante<sup>435</sup>, em 1976, por exemplo, na primeira edição dos *Cadernos Gaúchos do Instituto Gaúcho de Tradição e Folclore* (IGTF), então Fundação sob seu comando, vinculada ao governo do Estado, traça a “História do Movimento Tradicionalista Sul-Rio-Grandense” em três momentos. No primeiro, intitulado “Origens Mediatas”, apresenta a “influência” do Partenon Literário e a “contribuição uruguaia” representada pela *Sociedad Criolla*. O autor enfatiza o papel de “conscientização” desempenhado pelos escritores românticos do Partenon:

“Seu trabalho, que consideramos precursor e fator das origens mediatas do tradicionalismo, veio alimentar, sem dúvida, o espírito nativista do gaúcho que por várias razões abandonaria o campo e se instalaria nos maiores centros, desenvolvendo atividades outras diferenciadas das que exercia na campanha e vivendo, em seu novo ambiente, usos e costumes diversos daqueles que orientaram suas existências até então”.<sup>436</sup>

No segundo momento, o autor apresenta os clubes “pioneiros”, com exceção das experiências de Santa Cruz e Encruzilhada que, segundo Golin, só deixaram vestígios de sua existência em algumas poucas reportagens jornalísticas sobre as atividades das entidades irmãs.<sup>437</sup> Enfim, o tradicionalismo adquiriria características de “movimento”, como “direção”, “sentido”, “velocidade” e “aceleração”, numa alusão à definição mecânica do termo, após a fundação do “35”.<sup>438</sup> Dessa forma, Mariante, ao mesmo tempo, marca a diferença em relação aos “precursores”, reivindicando para a experiência da qual participara os louros da expansão tradicionalista, e estabelece uma filiação nobre e antiga para o movimento com as iniciativas de reconhecidos nomes da cultura regional. Ao desenhar uma linhagem que remete à segunda

<sup>434</sup> MACIEL, Maria Eunice. *Tradição e Tradicionalismo no Rio Grande do Sul*. Op. cit., p. 132.

<sup>435</sup> Foi um dos fundadores do “35” CTG. Integrante do corpo de oficiais da Brigada Militar, se tornaria historiador desta corporação. Tornou-se diretor do Instituto Gaúcho de Tradição e Folclore (IGTF) em 1975, órgão paraestatal fundado em 1954, extinto em 1967 e rearticulado como uma fundação em 1974.

<sup>436</sup> MARIANTE, Hélio Moro. *História do Tradicionalismo Sul-Rio-Grandense*. Cadernos Gaúchos n. 1. Porto Alegre: IGTF, 1976, p. 6.

<sup>437</sup> Paixão Côrtes ainda lista como entidades tradicionalista pioneiras a *União Gaúcha Laurenciana*, fundada em 1900 no município de São Lourenço, a *União Campestre* e o *Club Gaúcho Arealense*, criados em 1902 na cidade de Pelotas e os *Grêmios Gaúchos* de Livramento e de Dom Pedrito, fundados em 1904. PAIXÃO CÔRTEZ, João Carlos. *Origem da Semana Farroupilha: Primórdios do Movimento Tradicionalista*. Porto Alegre: EVANGRAF, 1994, p. 24-25.

<sup>438</sup> *Ibidem*, p. 10.

metade do século XIX, pelo menos, ele ainda acaba por legitimar tanto o novo projeto tradicionalista, quanto as ditas “tradições” por ele “cultivadas”, dotando-as de perenidade e densidade histórica.<sup>439</sup>

Como tenho argumentado, assim como o projeto intelectual de Barbosa Lessa, o tradicionalismo opera com representações sociais de longa duração, se apropriando de, reconstruindo e atualizando artefatos culturais que remetem mesmo à produção dos primeiros escribas da antiga província, além dos textos da gauchesca platina. No entanto, as atividades do grupo de 1947 deram início a um novo projeto coletivo, com dinâmica própria, estrutura original e a formalização de práticas ritualísticas e simbólicas características do novo momento. Mesmo as sociedades regionalistas que não haviam encerrado suas atividades em 1948 passaram então a adotar a fisionomia tradicionalista, como aconteceu com a Sociedade Lomba-Grandense, que incorporaria a sigla “CTG” em 1959. A União Gaúcha se mostra um caso ainda mais emblemático, pois fora re-fundada aos moldes do “35” em 1950, após décadas de inatividade. Vale lembrar, ainda uma vez, a advertência de Eric Hobsbawm sobre a aparente continuidade de movimentos autoproclamados “tradicionalistas”, já que a articulação de elementos antigos cumpre sempre com finalidades originais nos processos de construção de tradições. A palavra “tradicionalismo”, aliás, que viria a definir o novo movimento, como apontado por Letícia Nedel, não representava um marcador da identidade do grupo no momento de sua configuração.<sup>440</sup> Ao contrário, a adoção do termo é fruto do

---

<sup>439</sup> Na apresentação de Antônio Augusto Fagundes, militante que se integraria ao “35” em meados dos anos cinquenta e se tornaria um dos principais “porta-vozes” do tradicionalismo na mídia local, ao livro de Cyro Dutra Ferreira, os mesmos marcos são apontados como precedentes do tradicionalismo. Entretanto, o autor, que cursara mestrado em Antropologia na UFRGS, possui uma perspectiva diferente. Parecendo aliar a crítica à memória oficial do grupo ao elogio do empreendimento, Fagundes reivindica a originalidade do primeiro CTG: “Fique bem claro porém que o Tradicionalismo, tal como o conhecemos atualmente, não deve nada a essas iniciativas pioneiras. Os jovens que o tornaram possível ignoravam as tentativas havidas antes”. FAGUNDES, Antonio Augusto. A verdadeira história do tradicionalismo. In: FERREIRA, Cyro Dutra. Op. cit., p. 14. Paixão Côrtes recua a linha de filiação do tradicionalismo até a primeira tentativa de fundação de um Instituto Histórico e Geográfico no Rio Grande do Sul, em 1854. No entanto, reivindica certa preeminência à iniciativa do grupo juliano, ainda que a considere uma “nova fase” do tradicionalismo: “Realmente nada sobrou de palpável da cultura gauchesca como contribuição desses núcleos agremiativos que tomaram dimensões dirigidas às formais atividades sociais, bem distintamente do que viria acontecer mais tarde (49 anos depois da fundação do Grêmio Gaúcho), com o surgimento do atual Movimento Tradicionalista, criando uma fase diferente, com novas perspectivas que resultaram em amplas projeções – a partir de 1947/48”. PAIXÃO CÔRTEZ, João Carlos. Op. cit., p. 25. Barbosa Lessa representa, nesse sentido, uma voz dissonante, pois, ao traçar e analisar a história dos movimentos telúricos no Rio Grande do Sul, evita o uso do epíteto “tradicionalismo” para denominar as experiências anteriores, apelando ao termo “nativismo”, semanticamente mais amplo. Ver BARBOSA LESSA, Luiz Carlos. *Nativismo: um fenômeno social gaúcho*. Porto Alegre: L&PM, 1985. O livro em questão será objeto de estudo no capítulo VI.

<sup>440</sup> Ao analisar a reportagem especial de Barbosa Lessa, de 1948, sobre o “35” para a *Revista do Globo*, Nedel reconhece que o termo “tradicionalista” se referia simplesmente àquele indivíduo “aferrado aos valores e usos do passado”: “De fato, o tradicionalismo como tal não tinha sido inventado e a palavra sequer consta na fala dos entrevistados por Lessa”. NEDEL, Letícia Borges. Op. Cit., p. 322. Um ano depois da Ronda Gaúcha, o jornalista Luiz Carlos Lessa, no entanto, já começava a se referir ao projeto do grupo como “movimento

desenvolvimento do projeto inicial dos jovens estudantes “julianos”. A mudança de perspectiva analítica que aponta para a ruptura representada pela construção do movimento tradicionalista gaúcho está, assim, presente nos trabalhos desta historiadora, que caracteriza a dinâmica dos Centros de Tradição Gaúcha da seguinte maneira:

“A intenção é proporcionar aos sócios a experimentação (ou a 'vivência', no dizer dos atores) dos usos e costumes do passado, prevenindo sua extinção. Através de uma prática extremamente normatizada e de uma ativa sociabilidade exercitada entre os consócios, os CTGs erigem-se em palco privilegiado de materialização de um patrimônio que é permanentemente referido ao pretérito, visando conferir uma vida 'encarnada' ao hábitos 'periclitantes' da campanha. Bem por se caracterizarem em espaços de investidura identitária, eles exigem de seus freqüentadores uma identificação pessoal com o estilo de vida que se deseja representar. A adesão vai desde a sujeição a um código vestimentar regional em vez de social (já que os freqüentadores são obrigados a comparecerem 'pilchados' nos eventos festivos, isto é, portando trajés típicos) até a depuração da linguagem, toda vinculada ao léxico gauchesco.”<sup>441</sup>

Nedel procurou historiar, e historicizar, o processo que levaria os CTGs a assumirem as características acima apontadas. Por isso, nas páginas que seguem, estabelecerei um diálogo mais intenso com o trabalho da referida pesquisadora. Nele buscarei, especialmente, descrições e análises do contexto mais amplo de conformação do movimento tradicionalista, que incluía disputas e trocas com o movimento folclórico brasileiro e a articulação com a geração precedente de folcloristas eruditos, capitaneados por Dante de Laytano, em torno da Comissão Estadual de Folclore (CEF). O foco desta pesquisa, entretanto, continua sendo o projeto intelectual de Barbosa Lessa e sua relação com o projeto coletivo tradicionalista. As perguntas que cabem responder nesse espaço são: a) de que maneiras nosso escritor interveio na configuração do movimento?; b) quais as aproximações e quais os distanciamentos, naquele momento, entre seu projeto individual de “invenção de tradições” e o projeto coletivo tradicionalista?

---

tradicionalista”, fato que, aliado à constatação de Nedel da ausência desta designação no campo semântico dos depoentes à reportagem da *Revista do Globo*, nos faz pensar que o escritor tenha sido, no mínimo, um dos primeiros teóricos tradicionalistas a empregá-la, senão o responsável pela alcunha que viria a denominar, inclusive, a federação de CTGs fundada em 1966. Ver LESSA, Luiz Carlos. Trinta e cinco. *Revista do Globo*. Porto Alegre, 20/11/1948, p. 37-39, 72-77.

<sup>441</sup> Ibidem, p. 149-150.

#### 4.1 - Da “Grande Revolução” ao folclore regional: o “militar” e o “campesino” na simbologia tradicionalista

Leticia Nedel propõe uma periodização da formação do movimento tradicionalista, tendo como base as fontes disponíveis para o final da década de quarenta a meados da década de sessenta. A primeira fase, que compreenderia os anos 1948-1952, revelaria uma militância rarefeita, concentrada nas atividades do “35” CTG e de mais algumas entidades.<sup>442</sup> As ações das lideranças se voltariam, no momento, para a organização do movimento e para a elaboração de suas diretrizes, além do empenho dedicado à propaganda, o que cumpriria com “o objetivo regimental de fomentar a proliferação desses núcleos pelo estado”.<sup>443</sup> O segundo “período-chave”, que abarcaria os anos 1952-1956, seria marcado pela expansão do tradicionalismo, com a criação de novos centros pelo interior do Rio Grande do Sul e a penetração de seus líderes na mídia local, através de programas de rádio e de colunas nos principais jornais da capital.<sup>444</sup> Em relação à doutrina tradicionalista, é o momento de realização de seus congressos, “nos quais a unificação ideológica dos CTGs será perseguida sob uma diretriz eminentemente 'popular' e antiacadêmica”<sup>445</sup>, conforme vimos no capítulo anterior, através da tese de Barbosa Lessa, defendida em 1954. O terceiro e último período, referente aos anos 1956-1965, diria respeito à consolidação do movimento e à formação intelectual de seus ideólogos, o que levaria a embates entre os novos especialistas e a geração de eruditos da CEF, além de disputas internas entre uma versão “autêntica” e outra “comercial” ou “festiva” do tradicionalismo.<sup>446</sup>

<sup>442</sup> A autora lista mais duas entidades na capital – o Grêmio Gaúcho e o Clube Farrapos –, além dos centros vinculados a escolas, e quatro CTGs fundados no interior: CTG Fogão Gaúcho, de Taquara, CTG Minuano, de Iraí, CTG “35”, de Palmeira das Missões, e a União Gaúcha Simões Lopes Neto, de Pelotas.

<sup>443</sup> NEDEL, Letícia Borges. Op. cit., p. 321.

<sup>444</sup> Segundo o relato de Cyro Dutra Ferreira, um dos militantes pioneiros do “grupo dos 8” e fundador do “35” CTG, a inserção tradicionalista nos veículos de comunicação fora estratégica. Além dos espaços paulatinamente ocupados pelos líderes e principais teóricos do movimento na imprensa porto-alegrense, desde muito cedo os “peões” do “35” passaram a enviar textos para os periódicos do interior, divulgando duplamente a “tradição gaúcha” e a empresa tradicionalista: “Nos primeiros meses de vida da Entidade, bolou ele [jovem cidadão, não identificado pelo autor, que incorporou-se ao grupo mesmo sem possuir elo com o mundo campeiro] a idéia de mandar a todos os jornais editados no interior do Estado (os da capital obviamente já vinham noticiando fartamente nossas atividades) poesias, causos, crônicas, etc. escritos por nós. Sob o nome do autor, constava ‘Patrão do CTG – ‘35’’, ‘Capataz do 35 – CTG’ ou simplesmente ‘Peão do 35 – CTG’.” FERREIRA, Cyro Dutra. Op. cit., p. 51.

<sup>445</sup> NEDEL, Letícia Borges. Op. cit., p. 321-322. O termo “antiacadêmico” deve ser entendido aqui pela perspectiva de movimento de massas então assumida pelos líderes do tradicionalismo, comungada por Barbosa Lessa, mas também em função da oposição de parte deles ao grupo de eruditos ligados ao IHGRS e à CEF, no que, como veremos a seguir, nosso autor se diferencia.

<sup>446</sup> Ibidem, p. 322.

Assumindo a pertinência dessa periodização, e para alcançar os objetivos deste trabalho, cabe, por ora, ter em mente os desenvolvimentos das duas primeiras “fases”, quando Barbosa Lessa se encontrava em Porto Alegre e atuava diretamente na construção do movimento. Este começa a ser desenhado, como dito, em 1947, com a arregimentação de alguns estudantes do Colégio Júlio de Castilhos nas festividades da *Ronda Crioula*. Segundo as narrativas dos fundadores, João Carlos Paixão Côrtes teria aproveitado o traslado dos restos mortais do general farroupilha David Canabarro para organizar um cortejo de cavaleiros, “tipicamente” trajados com o vestuário campeiro, representado por bombachas, botas de cano alto e esporas, além do lenço atado ao pescoço (que historicamente fora usado como sinal diacrítico das preferências ou vínculos políticos das hostes em disputa pelo poder local<sup>447</sup>), ponchos e palas. Simbolicamente, a primeira atividade do grupo, o qual começara a se articular cerca de um mês antes como um “Departamento de Tradições Gaúchas” do Grêmio Estudantil do “Julinho”, que viria a se constituir em seu primeiro rito específico regular, incorporado oficialmente em 1964 ao calendário de efemérides do Estado como “Semana Farroupilha”<sup>448</sup>, sintetiza as duas figuras privilegiadas nos discursos regionalistas, literários e historiográficos, precedentes: o *militar-estancieiro*, conquistador do território, defensor das fronteiras e, devido ao episódio farroupilha, esteio da liberdade e da república, e o *campesino*, arraia miúda das tropas dos generais, mas, e principalmente, povoador dos descampados, peão e lavrador, construtor do Rio Grande, fundamento da economia e origem da cultura regional.

Ambos os “tipos” encarnam, assim, representações ora complementares ora antagônicas presentes na elaboração da memória regional. Mas, se no discurso das gerações de eruditos da primeira metade do século XX existiu uma alternância entre os dois sujeitos “representativos” do caráter regional, os primeiros ritos e símbolos do tradicionalismo surgem da conciliação de ambos. Tudo se passa como se a aclamada “democracia sulina” da historiografia tradicional se materializasse naquela cena onde jovens “peões” são elevados à categoria de guardiões oficiais da memória farroupilha. As duas marcas mais visíveis e ostensivamente publicizadas no cortejo dos despojos de David Canabarro são a indumentária

---

<sup>447</sup> Durante a “Revolução Federalista”, de 1893, por exemplo, os correligionários do Partido Republicano (pica-paus) eram identificados pelo lenço branco enquanto que seus opositores federalistas (maragatos) pelo lenço de cor vermelha.

<sup>448</sup> A lei n. 4.850, assinada em 11 de dezembro de 1964 pelo deputado Francisco Solano Borges, então Presidente da Assembléia Legislativa do Estado do Rio Grande do Sul, oficializa a “Semana Farroupilha”, “a ser comemorada de 14 a 20 de setembro de cada ano, em homenagem e memória aos heróis farroupilhas”, segundo definição do Art. 1.

campeira e a bandeira estadual, antigo pavilhão da “República de Piratini”.<sup>449</sup> A formalização das tradições gauchescas se inicia nesse momento. Os trajes utilizados passam por um processo de seleção, em que os elementos “inventariados” configuram uma estética que ultrapassa a definição do código vestimentar. Mostrar aos contemporâneos “tudo o que o gaúcho usava”<sup>450</sup> é a opção que melhor denota o compromisso ético e político do grupo de provar a existência do gaudério e “salvá-lo” do esquecimento.<sup>451</sup> Para Letícia Nedel, a “pilcha” desempenha papel central na fusão entre o tradicional e o tradicionalista:

“Como cartão de visitas de uma gauchidade colada ao corpo, além de facilmente transportável, os trajes desempenham sua função comunicativa incluindo, ao lado dos itens relativos à vestimenta (bombacha, bota, etc), instrumentos já em desuso, como as boleadeiras, ou apenas úteis no trabalho com o gado (como o tirador, espécie de avental de couro; o laço), ou a cavalo (como as esporas)”<sup>452</sup>.

O “excesso simbólico”, conforme denominado por Maciel, operaria, ainda, como espécie de demarcador externo e interno da identidade assumida pelo grupo: “onde todos são gaúchos, usa-se algo que afirme ainda mais sua gauchidade, ou seja, distinga os ‘mais gaúchos’ dos outros”.<sup>453</sup> Antigos utensílios das lidas no campo são, assim, incorporados ao traje típico mesmo na execução de performances artísticas ou rituais que em nada remetem ao trato com o gado ou o cavalo. Da mesma maneira, armas brancas, como facas e adagas, ou antigos revólveres, como a “garrucha”, passam a integrar, nas mesmas condições, a simbologia regional corporificada na indumentária.<sup>454</sup> Segundo Eric Hobsbawm, as tradições

<sup>449</sup> Expressão comumente utilizada pela historiografia para designar o regime republicano instaurado pelo movimento farroupilha, a partir de 1836, tendo como primeira capital a cidade de Piratini.

<sup>450</sup> Segundo o relato de Cyro Dutra Ferreira: “Já vaqueano de tropeadas, levei um poncho emalado, para ajeita-lo na garupa; mas, na hora de montarmos, o Degrazia, alegando que estava sem pala, agradeceu-se de enfiar meu poncho, apesar do dia bonito e quente. Ao argumentar-lhe que gaúcho não usava poncho em dia de sol, respondeu-me que era nosso dever mostrar ao povo, naquele dia, tudo o que o gaúcho usava. E aí se foi, suando como um cavalo gaúcho...”. FERREIRA, Cyro Dutra. Op. cit., p. 27.

<sup>451</sup> Fato representativo da utilização da indumentária como estratégia de afirmação da “realidade gaúcha” foi a organização, durante as atividades da Ronda Gaúcha de 1947, de um concurso, noticiado pelo *Correio do Povo*: “Ainda no baile de 20 de setembro serão oferecidos finos prêmios aos tipos mais sugestivos que se apresentarem em trajes característicos do nosso pampa”. Transcrito em PAIXÃO CÔRTEZ, João Carlos. Op. cit., p. 50.

<sup>452</sup> NEDEL, Letícia Borges. Op. cit., p. 323. O termo pilcha indicaria originalmente objeto de valor. É Barbosa Lessa quem relata a invenção da nomenclatura: “Quando algum elemento faltasse para a nossa ação, nós teríamos de suprir a lacuna de um jeito ou outro. Assim, por exemplo, qual o adjetivo que daríamos a nós mesmos quando estivéssemos vestidos à gaúcha? Alguém sugeriu ‘aperado’. Mas ‘apero’ é arreiaimento, é roupa de cavalo, o termo não ficava bem. Então, na ata de 8 de maio de 1948 o secretário Antônio Cândido se lembrou que *pilcha* é dinheiro ou objeto de uso pessoal que possa ter valor pecuniário. ‘Vamos oferecer ao patrão de honra Paixão um churrasco, ao qual a indiada deverá vir toda pilchada’. E esse **invent**o [grifo meu] colou!”. BARBOSA LESSA, Luiz Carlos. Nativismo. Op. cit., p. 64.

<sup>453</sup> MACIEL, Maria Eunice. Op. cit., p. 141.

<sup>454</sup> Onze anos depois, Paixão Côrtes incorporaria todos estes elementos na caracterização do “gaúcho atual” em seu trabalho sobre a “vestimenta crioula” apresentado à Comissão Nacional de Folclore. O inventário do autor lista os seguintes elementos: 1) chapéu – de feltro e abas largas, de “cor séria”; 2) barbicacho – tira de couro

se opõem diametralmente às “convenções” ou “rotinas pragmáticas”, já que “os objetos e práticas só são liberados para uma plena utilização simbólica e ritual quando se libertam do uso prático”.<sup>455</sup> A “estirpe militar”, dessa forma, também se manifesta no traje tradicionalista, além de sua celebração cívica representada pela cavalgada em honra à memória de um dos principais líderes da sedição farrapa.

Este pólo do imaginário tradicional manipulado pelo grupo de jovens comparece, ainda, no “resgate” do estandarte farroupilha, como dito. A cerimônia de queima das bandeiras estaduais realizada pelo regime do Estado Novo, em dezembro de 1937, colocara tais símbolos na ilegalidade. Dez anos depois, no entanto, já não era mais crime portar o pavilhão do Estado. Ainda assim, as narrativas dos fundadores do movimento observam a dificuldade de encontrar a bandeira do Rio Grande nos espaços públicos da capital<sup>456</sup>, fato que teria repercutido na reação da platéia que acompanhava o desfile do grupo<sup>457</sup>. Como ocorreu com aqueles instrumentos campeiros considerados emblemas da “gauchidade”, se trataria, então, de dar novamente visibilidade ao estandarte. Além disso, os jovens estudantes se apropriavam, dessa maneira, de um símbolo elaborado no seio do movimento político do qual se consideravam herdeiros culturais, a “Revolução Farroupilha”.<sup>458</sup>

---

utilizada para prender o chapéu; 3) lenço - sendo os vermelhos ou brancos mais comuns, com seus “nós característicos” das adesões partidárias; 4) pala - pano retangular com uma fresta por onde o gaúcho passa a cabeça, feito de tecidos leves (lã, seda ou algodão) para uso no verão; 5) faca - usada à cintura, com largura de cerca de 4 cm e comprimento de 30 cm; 6) chaira - afiador da faca; 7) camisa - branca ou com listras finas de “cor discreta” (já que o autor recomendava não confundi-las com os “enxadrezados de cores escandalosas usados por muitos artistas de nosso cinema e rádio, que são cópias das camisas de ‘cow-boys’ do Alabama”); 8) boleadeiras - três bolas de pedra, ferro ou marfim atadas por tiras de couro torcido, utilizadas para derrubar animais à distância ou para defesa pessoal do gaúcho; 9) tirador - avental de couro cru usado para proteção nas lidas do campo; 10) bombachas - “calções bastante folgados”; 11) botas - de cano alto, em padronagens distantes (cano “de gaita”, cano “de fole” etc); 12) esporas - peça metálica adaptada à bota para “fustigar” o cavalo; 13) chapéu de aba curta; 14) pala listrado usado à “meia espalda”, sobre o ombro ou atado à cintura; 15) faixa de pano amarrada na cintura, por baixo da guaiaca, para “proteger os rins”; 16) guaiaca - cinto de couro com compartimentos para guardar dinheiro, armas e documentos; 17) chiripá - utilizado no lugar da bombacha, consiste em pano retangular que se passa por entre as pernas, sobre uma ceroula de algodão, e é amarrado à cintura e preso pela guaiaca; 18) bota de garrão - feita com o couro da pata do potro, costurada na ponta do pé ou não, deixando de fora os dedos do gaúcho; 19) nazarenas - esporas com rosetas “extremamente pontiagudas”. PAIXÃO CÔRTEZ, João Carlos. *Vestimenta Crioula*. IBECC/CNFL/DOC 415, de 2/12/1958. Pasta 17.2-1 do Acervo Barbosa Lessa.

<sup>455</sup> HOBBSAWM, Eric. Op. cit., p. 12-13.

<sup>456</sup> Paixão Côrtes relata, em narrativa também reproduzida pelos demais tradicionalistas fundadores, ter se deparado na época com uma velha e surrada bandeira rio-grandense sendo utilizada como cortina de bar: “Diante dos meus veementes protestos, o dono do bar surpreso, desculpou-se dizendo que não sabia o significado daquele pano encardido: era o pavilhão tricolor do Rio Grande”. PAIXÃO CÔRTEZ, João Carlos. Op. cit., p. 40. Esta imagem é, evidentemente, utilizada para reforçar a situação de esquecimento ou de descaso com as antigas alegorias regionais, além de justificar a necessidade da iniciativa do grupo.

<sup>457</sup> Também segundo Paixão Côrtes, a exibição do estandarte gerou comoção popular: “...vi as emoções do público, aplaudindo entusiasticamente e descobrindo respeitosamente a cabeça, dando efusivos ‘Viva o Rio Grande’, ‘Viva o Rio Grande’ e lenços levados aos olhos para enxugar as lágrimas...”. Ibidem, p. 68.

<sup>458</sup> Sobre a apropriação dos símbolos arquitetados pela elite revoltosa, e da própria “Epopéia” como narrativa fundacional da regionalidade gaúcha, Sandra Jatahy Pesavento declarou que: “A deflagração de uma revolta

Após a cavalgada gaúcha nas comemorações da *Semana da Pátria*, que tivera o incentivo e apoio logístico da *Liga da Defesa Nacional*<sup>459</sup>, o grupo resolveu desenvolver novas atividades em alusão ao dia 20 de setembro. Dois dias depois do desfile, em 7 de setembro, novamente “pilchados” e montados, os jovens colheram uma centelha da “Pira da Pátria”, antes do momento de sua extinção, e a levaram até um “candeeiro” guardado sob uma pequena cabana improvisada, no pátio do Julinho, que representava o “galpão” das estâncias gaúchas, dormitório dos peões, abrigo dos viajantes e palco das narrações de causos tradicionais.<sup>460</sup> Iniciara-se, assim, a chamada “Ronda Gaúcha”. Sua proposta era a de reviver a dinâmica do galpão sob a proteção da luz do lampião. Simbolicamente, a criação da “chama crioula” une nação e região, o “todo” e a “parte”. O gauchismo revisitado dos jovens estudantes passaria, portanto, pela afirmação da brasilidade, como vimos nos capítulos II e III.

Consta, nas memórias dos militantes, que o contato entre nosso personagem e o grupo se dera nesse momento. É difícil averiguar até que ponto o jovem Luiz Carlos Lessa, como ainda assinava, interferiu na elaboração da agenda comemorativa. Mas, além dos churrascos e “chimarrões festivos”, com a declamação de poesias e a contação de causos, e do “baile gaúcho”, realizado nos salões do *Teresópolis Tênis Clube*, os jovens incorporaram aos ritos gauchescos um debate literário. Não é absurdo, assim, pensar que a escolha do escritor Manoelito de Ornellas para ministrar palestra sobre a literatura regionalista ao grupo tenha sido sugestão de nosso personagem. Como vimos, o então repórter Lessa iniciava um projeto

---

armada contra o Império durante um decênio, a proclamação da República Rio-Grandense, a elaboração de uma constituição específica e a criação de símbolos característicos, como bandeira e hino, cuja letra aludia a uma ‘ímpia e injusta guerra’, são ações – mais do que históricas – atemporais, eternas, imutáveis, porque integrantes de uma identidade regional altamente agregadora”. PESAVENTO, Sandra Jatahy. Op. cit., p. 43. Alguns parágrafos depois, a historiadora matiza a afirmação, apontando para o processo histórico ao longo do qual se elaboraria a visão mítica do episódio farrapo: “As proezas dos rio-grandenses na Revolução Farroupilha percorreram o caminho da oralidade à escrita para delimitar, ao longo dos anos, um passado, uma memória, uma história. Com as transposições de uma ‘maneira de ser’ – do acontecimento para a região, da região para os seus habitantes, ou do Rio Grande para os rio-grandenses, homogeneizado grupos sociais, raças e etnias –, todos passam a ser herdeiros das ‘gloriosas tradições de 35’, integrados em uma representação do passado que se converte em patrimônio comum, dotado de forte coesão social e veiculado já na segunda metade do século XIX”. *Ibidem*, p. 44.

<sup>459</sup> A LDN foi fundada em 1916, no Rio de Janeiro, por intelectuais, políticos e militares liderados por Olavo Bilac, como sociedade cívico-patriótica para a defesa e promoção de ideais nacionalistas. A partir de 1938, o diretório do Rio Grande do Sul passou a organizar a *Corrida do Fogo Simbólico da Pátria*, objetivando homenagear anualmente a memória de personagens históricos considerados “grandes vultos da nação”. Partindo a cada ano de pontos diferentes, a Corrida terminava no Parque Farroupilha, de Porto Alegre, onde se encontrava a “pira-monumento” que guardaria o “fogo simbólico” até sua extinção, no dia 7 de setembro.

<sup>460</sup> Sobre tal espaço, Maria Eunice Maciel aponta: “O galpão, essa edificação rústica que existe nas fazendas rio-grandenses, local onde a peonada (os trabalhadores da estância e, devido a isso, um grupo masculino) se reúne após o trabalho, era e é visto como um lugar de sossego, calma e aconchego, e o lugar privilegiado de sociabilidade da população masculina das estâncias”. MACIEL, Maria Eunice. Op. cit., p. 138.

intelectual que debatia a figura do gaúcho com as diferentes vertentes do regionalismo.<sup>461</sup> A hipótese verificada neste capítulo é a de que tal projeto, inicialmente literário, acaba por imprimir ao tradicionalismo, nas suas duas primeiras fases, um caráter mais “popular”, quer dizer, exige dele maior atenção ao sujeito *folk*, em detrimento do gaúcho militarizado e elitizado da historiografia tradicional, sem abdicar, no entanto, à celebração dos “ideais farroupilhas”.

Um dos primeiros embates entre a perspectiva folclórica e a militar se deu na definição da estrutura da entidade que deveria abrigar o grupo de 1947 e os novos adeptos da “tradição”. Aos festejos da Ronda Gaúcha, que, em função da denominação da chama, passou também a ser conhecida como “Ronda Crioula”, seguiram-se reuniões para a articulação da nova sociedade. O empenho de Barbosa Lessa em sua criação é narrado por muitos dos militantes. O próprio autor conta que partira a coletar assinaturas de jovens que demonstrassem alguma afeição ao mundo campeiro para a fundação de um clube gaúcho na capital.<sup>462</sup> Em 24 de abril do ano seguinte, nasceria o “35”. Dois grupos com concepções divergentes do movimento se formaram no período que antecedeu a sua criação. De um lado, os estudantes “julianos”, capitaneados por Paixão Côrtes e Barbosa Lessa, que defendiam uma associação aberta a todos aqueles que aderissem aos usos gaúchos, independentemente de vínculo com a cultura pampiana; de outro, uma perspectiva informada por modelos de organização militar e provenientes do escotismo, defendida por Glaucus Saraiva e Hélio Moro Mariante, que pretendia a construção de uma entidade fechada, ao estilo maçon, de acesso restrito a poucos sócios permanentes e vitalícios, todos oriundos do meio rural.<sup>463</sup> O nome da

---

<sup>461</sup> Segundo Paixão Côrtes, Barbosa Lessa teria feito, na ocasião, uma digressão sobre a obra de Manoelito de Ornellas, já que o mesmo não se incluía entre os intelectuais regionalistas abordados na palestra ministrada. PAIXÃO CÔRTE, João Carlos. Op. cit., p. 52.

<sup>462</sup> Em suas memórias epistolares, encontramos a seguinte passagem: “Encerrada essa primeira Ronda Crioula, Lessa começou a sonhar mais alto. Muniu-se de um vulgar caderno de aula e, extrapolando os limites do Colégio, saiu coletando assinaturas de quem quisesse participar da fundação – prevista para março do ano seguinte – de um Clube da Tradição Gaúcha”. BARBOSA LESSA, Luiz Carlos. *Crônicas do Passado Presente*. Op. cit., p. 24. Encontrei, no Acervo Barbosa Lessa, uma página manuscrita apresentando os nomes e endereços dos fundadores do Clube, que, segundo o parágrafo de apresentação, agüentariam “os primeiros repuchos”. São eles: João Carlos Paixão Côrtes, José Simch, Flávio Ramos, Orlando Jorge Degrazzia, Luiz Carlos Lessa, Antônio João Sá de Siqueira, M. Fabrício, Cyro Dias da Costa, Anônio Cândido da Silva Neto, Wilmar Vinck de Souza, José Reginaldo Krieger, Ivo Sanguinetti, Cláudio Sá de Siqueira, Benito Joni, Fernando Machado Vieira, João Vieira, Cilço Araújo Campos, Zeno Cardoso, Célio Goulart, Flores da Cunha Cardoso e Hélio Robes Pinto Silva. Uma lista expandida, agora datilografada, com 63 nomes se encontra anexa à possível página do famoso “caderninho” de Lessa. Entre os nomes acrescentados constam os de Glaucus Saraiva, Ariosto Pereira e, ainda, o irmão de nosso personagem, Paulo B. Lessa. Pasta 20.1 do Acervo Barbosa Lessa.

<sup>463</sup> O histórico do “35” CTG apresentado na primeira edição do informativo da entidade, em 1950, assim relata o encontro dos dois grupos: “Quando buscava adesões para a fundação do referido clube, Luiz Carlos Lessa teve conhecimento de que Hélio José Moro encabeçava idêntico movimento, ou seja, pretendia fundar um centro regionalista composto de 35 membros”. HISTÓRICO do “35”. In: O 35. *Boletim Mensal do “35” Centro de Tradições Gaúchas*. Op. cit., p. 19.

sociedade viria desse projeto, que previa o número limitado de 35 participantes, em alusão ao ano de eclosão da sedição farroupilha. Nessa perspectiva, deveria se forjar, então, um “centro de estudos regionais”, em que “os motivos rituais atrelavam-se fortemente à reprodução do modelo militarista do gaúcho-sentinela-da-nacionalidade até então privilegiado pela historiografia”.<sup>464</sup>

O projeto de Barbosa Lessa e Paixão Côrtes acabaria conquistando a simpatia dos demais fundadores e se tornaria a principal matriz para a configuração da entidade. Isso não ocorreria, entretanto, sem alterações e concessões à “proposta militar”. Temendo que a perspectiva inclusiva adotada esvaziasse os objetivos culturais do clube<sup>465</sup>, os jovens criaram um mecanismo de seleção dos novos integrantes, denominado “condição de ajuste”. Tratava-se de um teste avaliado pelos pares, de ordem prática ou teórica, sobre os princípios históricos, éticos e morais do gauchismo, que permitiria a ascensão do neófito da categoria de “peão diarista” à de “peão mensal” (sócio efetivo).<sup>466</sup> Para Letícia Nedel, a solução se revelou uma “saída conciliatória necessária para a sobrevivência de uma agremiação com um quadro social reduzido, porém às voltas com inúmeras divisões internas”.<sup>467</sup> Alguns dos jovens preparavam “autênticos” churrascos, encilhavam cavalos e propunham, inclusive, “gineteadas” em fazendas próximas da capital ou áreas com estrutura viável para as provas campeiras. Outros, no entanto, declamavam poesias retiradas da gauchesca rio-grandense, tocavam instrumentos “regionais” ou dissertavam sobre a literatura e a história local.<sup>468</sup> Tal possibilidade permitiu, então, o ingresso no tradicionalismo de jovens cidadãos sem qualquer intimidade com a dinâmica da estância. Muitos dos textos defendidos como condição de ajuste seriam publicados na imprensa do Estado, dilatando os esforços de propaganda dos líderes do movimento.

A “estância”, todavia, se transforma em modelo simbólico para a estruturação do “35” CTG. Conforme relata Cyro Dutra Ferreira, havia inicialmente a proposta de construir uma

---

<sup>464</sup> NEDEL, Letícia Borges. Op. cit., p. 329.

<sup>465</sup> Ibidem, p. 330.

<sup>466</sup> Em 1950, a “condição de ajuste” se tornaria objeto de definição do Regimento Interno do “35” CTG.. Segundo o Artigo 6º do Capítulo III (DOS PEÕES E PRENDAS), “A Condição de Ajuste consiste na apresentação de um trabalho referente a qualquer ramo do regionalismo gaúcho, e tem por finalidade mostrar as aptidões do candidato para as lidas da Estância”. REGIMENTO Interno. In: O 35. *Boletim Mensal do “35” Centro de Tradições Gaúchas*. Op. cit., p. 7.

<sup>467</sup> NEDEL, Letícia Borges. Op. cit., p. 331.

<sup>468</sup> Exemplos de provas de condição de ajusta são citados no relato de Cyro Dutra Ferreira: “Este escrevia uma prosa, aquele assava uma carne, outro sacava um tento à mão livre, outro escrevia ou recitava uma poesia, e houve alguém, até, o nosso incansável companheiro de muitos anos, Flávio Xavier Krebs, que escolheu uma gineteada! Montou um tordilho negro, aporreado, de propriedade da Brigada Militar, no campo de instruções do Regimento Bento Gonçalves, ali no Partenon. E saiu-se muito bem; sem dúvida foi a mais autêntica de todas as Condições de Ajuste!”. FERREIRA, Cyro Dutra. Op. cit., p. 48.

sede dupla, que representasse a organização dual das fazendas gaúchas: a “casa grande”, recinto para a pesquisa e instrumentalização teórica dos tradicionalistas; e o “galpão”, lugar de sociabilidade e palco para a encenação das manifestações artísticas e culturais.<sup>469</sup> A dificuldade em construir um espaço definitivo<sup>470</sup> impediu a concretização do plano. As reuniões aconteciam inicialmente na residência de Paixão Côrtes e, com a adesão de novos integrantes, passaram, em 1948, para o porão da residência de José Laerte Simch, um dos jovens estudantes fundadores da entidade. Cyro Dutra Ferreira, então funcionário da FARSUL (Federação das Associações Rurais do Rio Grande do Sul), da qual seu pai, Normélio Gomes Celso Ferreira, era Diretor-Geral, obteve a cessão do salão da entidade para as atividades do grupo.<sup>471</sup> A estrutura organizativa, no entanto, seguiria uma hierarquia inspirada naquela da estância. A divisão entre a casa grande e o galpão pautaria simbolicamente a reserva de um ambiente para a erudição regionalista junto àquela das celebrações cívicas. Mas o espaço de saber paulatinamente adquiriria nova concepção, pois incorporaria à função de biblioteca aquela de “museu folclórico”, conservando ao lado de obras da elite intelectual sul-riograndense objetos considerados como de autêntica manifestação popular.<sup>472</sup> O principal propósito da gestão do patrão Barbosa Lessa, em 1950, seria o de constituir o “Museu Crioulo do Rio Grande do Sul”, “retrato fiel de nossos costumes, relicário de nossas tradições”.<sup>473</sup>

<sup>469</sup> Este tipo de divisão é, obviamente, informada pelas interpretações culturalistas baseadas na obra de Gilberto Freyre, *Casa Grande & Senzala*, então correntes nos movimentos intelectuais regionalistas dos Estados culturalmente periféricos. A perspectiva pode ter sido assimilada pelo tradicionalismo via regionalismo literário, que, como vimos no segundo capítulo, recorria ao pensamento Freyriano para dinamizar a produção local, através de um viés realista. Nedel verifica um “caráter difusamente herdado” da influência do autor na CNFL, extensiva, conseqüentemente, aos eruditos da CEF, o que pode ter se configurado como outra via de acesso indireto ao modelo de Freyre: “Provavelmente, ela se constituía numa herança anterior ao próprio engajamento dos autores do movimento. Significa dizer que o impacto de Freyre no pensamento dos folcloristas diz respeito a uma adesão transmitida não necessariamente sob citação literal do autor, mas instalada no campo discursivo em que vinha se configurando a memória histórica nacional desde os anos vinte – década que marca a socialização política e intelectual da maioria dos participantes”. NEDEL, Leticia. Op. cit., p. 207.

<sup>470</sup> Alguns dos militantes teriam proposto a solicitação de terreno no *Parque Farroupilha*, mais conhecido como Parque da Redenção, próximo da antiga localização do Colégio Júlio de Castilhos, para a edificação de uma sede para o “35”. A idéia parece ter sido deixada de lado, frente à necessidade de legitimação política de um projeto ainda nascente, devendo-se igualmente considerar as dificuldades financeiras enfrentadas pelo grupo.

<sup>471</sup> O “35” CTG permanece sediado na FARSUL até 1957.

<sup>472</sup> É interessante notar que ainda hoje é muito comum encontrarmos em galpões de CTGs um gabinete de estudos que, além de espaço administrativo e arquivo da entidade, serve como biblioteca tradicionalista e, em alguns casos, exhibe utensílios campeiros como peças de museu.

<sup>473</sup> O QUE é o “35”? In: O 35. *Boletim Mensal do “35” Centro de Tradições Gaúchas*. Op. cit., p. 1. Na proposta de 1950, o Museu Crioulo englobaria a biblioteca, além de um arquivo, uma discoteca, uma pinacoteca, uma “Seção Especial das Condições de Ajuste” e o “museu propriamente dito”. Este seria composto pelas seguintes seções: I – objetos históricos; II – objetos campeiros; III – objetos de arte popular (couro, chifre, tecelagem, rendas, cerâmica etc); IV – indústria do Rio Grande do Sul; V – flora e fauna do Rio Grande do Sul; VI – mineralogia do Rio Grande do Sul; VII – objetos de museu em geral; e VIII – documentos raros. A biblioteca versaria sobre: I – poesia rio-grandense; II – prosa rio-grandense; III – poesia crioula rio-grandense; IV – prosa crioula rio-grandense; V – assuntos históricos, geográficos e folclóricos do Rio Grande do Sul; VI – assuntos históricos, geográficos e folclóricos do Brasil e Portugal; VII – assuntos históricos, geográficos e folclóricos da América Latina e Espanha; VIII – assuntos históricos, geográficos e folclóricos em geral; IX –

Quanto aos cargos assumidos pelos peões e aos setores de atuação do “35”, a estrutura jurídica registrada pelos estatutos possuiria correspondência simbólica com as funções desempenhadas pelos homens do campo na produção agropecuária ou, na impossibilidade de correlação, receberia uma terminologia inspirada no linguajar gauchesco. As metáforas deveriam ser adotadas nas atividades “extra-judiciais”, para “manter o colorido regionalista”.<sup>474</sup> O capítulo I do regimento interno, elaborado, em julho de 1949, por Barbosa Lessa e Carlos Mario de M. Nunes, revisado, em janeiro e julho de 1950, por Cyro Dutra Ferreira, Jorge Bohrer, Normélio Ferreira, Vitor Teixeira e Barbosa Lessa, e aprovado, em agosto de 1950, em Assembléia Geral, define a seguinte nomenclatura: o próprio Centro seria chamado de “Estância do 35”; os departamentos de “Invernadas”; o presidente de “patrão”, o vice-presidente de “capataz”, o 1º secretário de “sota-capataz”, seguido pelo “agregado 2º secretário”, pelos “agregado 1º tesoureiro” e “agregado 2º tesoureiro”<sup>475</sup>; os chefes de departamentos de “posteiros”; os membros do Conselho Deliberativo de “vaqueanos”; os sócios de “peões”, se homens, e de “prendas”, se mulheres; as reuniões de diretoria de “charlas”, as reuniões comuns dos sócios de “chimarrões”, as reuniões abertas ao público em geral de “chimarrões festivos”, as reuniões de trabalho de “lida” e as reuniões de prática campeira de “rodeio”; as excursões da entidade de “tropeadas”. O regimento ainda reservava espaço para especificar as funções do “peão caseiro”, responsável, informalmente, pelo preparo do mate e pela recolha de contribuições financeiras através da “guampa de apoio”.<sup>476</sup> Dessa forma, como apontado por Letícia Nedel, a terminologia campeira da organização da entidade integraria também o vasto “aparato comunicativo” elaborado para tornar verossímil, na cidade, a “fazenda fictícia do CTG”.<sup>477</sup> Além da busca pela verossimilhança, a simbologia denota a estratégia, acima referida, de fazer visíveis todos os signos possíveis do gauchismo. Assim como aqueles ponchos, esporas e armas brancas ressignificadas fora de seu uso prático, a “Estância do 35”, encenada em plena urbe, deveria publicizar a sobrevida do “centauro”.

---

literatura em geral; e X – jornais e revistas. Idem, p. 10-11. A segunda edição de “O 35”, de outubro de 1950, noticia os avanços na implementação do museu: “O ‘35’ agradece a contribuição valiosa e encorajadora que recebeu das seguintes firmas comerciais, quando da solicitação de auxílio para o início do ‘Museu Crioulo do Rio Grande do Sul’. LIVRARIA DO GLOBO – Material para o Arquivo Folclórico; LIVRARIA ANDRADAS – Material para a Biblioteca; CASA MASSON – Ampliações para o Arquivo Fotográfico”. O 35. *Boletim Mensal do “35” Centro de Tradições Gaúchas*. Ano I – Outubro de 1950, p. 9.

<sup>474</sup> REGIMENTO Interno. Ibidem, p. 6.

<sup>475</sup> O tesoureiro era também chamado de “agregado das pilchas”, como aparece no relato de Cyro Dutra Ferreira. FERREIRA, Cyro Dutra. Op. cit., p. 46.

<sup>476</sup> “O Peão Caseiro será o zelador do Patrimônio do Centro, e terá a seu cargo a organização de um ‘Livro do Patrimônio’, em que serão registrados todos os bens e propriedades do ‘35’, e de um ‘Livro de Piquete’, em que serão registradas todas as saídas e entradas de tais bens, por ocasião de empréstimo, aluguéis, etc” Art. 54, Capítulo VIII do Regimento Interno do “35” CTG. IN: O 35. *Boletim Mensal do “35” Centro de Tradições Gaúchas*. Ano I – Setembro de 1950, p.12.

<sup>477</sup> NEDEL, Letícia Borges. Op. cit., p. 323.

Em novembro de 1948, o jornalista Luiz Carlos Lessa usava um tom aparentemente objetivo, ainda que nada frio, para relatar, nas páginas da *Revista do Globo*, a experiência do “movimento juvenil” que revivia na cidade a vida do campo. Curiosamente, o autor não se incluía entre os militantes da tradição e entrevistava “de fora” seus companheiros, que explicitavam os objetivos do “35” e divulgavam algumas de suas atividades. A estratégia narrativa do autor faz salientar os rápidos “avanços” alcançados no pouco tempo de atuação do grupo. Havia dois anos, segundo Lessa, que o redator da revista, Justino Martins, fora procurado por um casal de fotógrafos do *Reader’s Digest* em busca de cenas da vida do gaúcho brasileiro. Martins teria informado à dupla que um “gaúcho autêntico” era objeto raro na capital e seus arredores e que, para fotografar o campeiro, eles precisariam viajar até a fronteira sul do Estado. Nosso personagem, que teria assistido a tudo, conta que no mesmo ano ocorrera episódio semelhante, mas, desta vez, o desenhista Nelson Boeira Faedrich recomendara à fotógrafa da *Hispanic Society of America*, Ruth Anderson, uma visita ao “clube gauchesco” sediado na FARSUL. Durante uma semana, a norte-americana recebera lições de gauchismo numa espécie de rápido “curso regionalista”: “Vasculhara os arquivos em formação do ‘35’, ouvira as canções populares do sul executadas pelos instrumentos típicos, admirara a graciosidade de um grupo de gauchinhas bailando danças regionais, e conhecera as vestimentas gauchescas desde o período da colonização do Rio Grande até a época atual”.<sup>478</sup> A fotógrafa ainda presenciara uma “amostra de todos os serviços campeiros”, dada pelo patrão Antônio Cândido da Silva Netto e pelo peão João Carlos Paixão Côrtes, na fazenda Remanso, no município de Viamão. Por fim, ela experimentara um “suculento churrasco”, “regado a caninha de Santo Antônio”.<sup>479</sup>

Além de divulgar as “novas tradições” gauchescas, a reportagem de nosso personagem justifica, assim, o projeto coletivo que vinha sendo desenhado pela necessidade sentida de resgatar a identidade regional “perdida”.<sup>480</sup> A “triste situação” expusera, inclusive, os jovens “gaúchos” à incompreensão das platéias nem sempre silenciosas que acompanhavam as atividades do antigo “galpão” da rua Duque de Caxias: “Os vizinhos se interrogavam o que

---

<sup>478</sup> LESSA, Luiz Carlos. Trinta e cinco. Op. cit., p. 38.

<sup>479</sup> Ibidem.

<sup>480</sup> “A maquiagem aplicada ao episódio deixa no leitor a impressão de tratar-se o 35 de um complexo cultural bem aparelhado, uma espécie de parque temático erguido como a sucursal urbana de uma propriedade rural de criação pecuária. Mal se percebe, no início da seqüência narrativa, que as *canções populares* apresentadas a Ms. Anderson pelos ‘professores de *gauchismo*’ eram, na verdade, criações de um elenco diminuto de estudantes e escoteiros recém ‘convertidos’ em *gaúchos* – ou, por outra, que tinham iniciado sua adesão aos valores e aos costumes rurais da campanha exatamente ao mudarem para a capital. Essa trupe tão disponível de trovadores, dançarinos, poetas e contadores de ‘causos’, à exceção de uns poucos integrantes, tinha uma familiaridade não mais do que indireta com a vida no campo”. NEDEL, Leticia Borges. Op. cit., p. 318.

estava acontecendo, e todos queriam saber a finalidade daquela ‘palhaçada’”.<sup>481</sup> Uma velha senhora que morava num sobrado próximo teria exclamado escandalizada ao espiar uma atividade do grupo: “Até parece que estão brincando de comadre, Deus do céu! Uns barbados dessa idade fazendo papel de criança...”.<sup>482</sup> Solicitado pelo repórter Lessa, o “peão” João Emilio Dutra explicava, então, a função do movimento:

“A tradição desempenha na história de um povo papel de suma importância. Ela é o substrato no qual estão fincados os alicerces de toda a sua cultura. O caráter de um povo, aquele especial modo de ser que o preserva, sobrepondo-o às crises, que o mantém em pé, sempre apto para a continuidade histórica – é a tradição. E se olharmos a fundo a História, veremos que os povos desapareceram porque neles pereceu a força que os impulsionava e sustinha, unindo todos os esforços, sintonizando todos os sentimentos, num modo de ser comum – a tradição. É ela que mantém e une as aspirações, endereçando-as para um mesmo fim, e por conseguinte dando-lhes consistência e possibilidade de realização. Foi pensando em tudo isso, e com o coração voltado para o Brasil, que nós do ‘35’ vestimos nossas bombachas e calçamos nossas botas russilhonas, vindo matear em torno de um fogão crioulo...”<sup>483</sup>

Interessante notar como a fala do estudante antecipa muitos dos pontos trabalhados na tese de Barbosa Lessa (como a natureza coesiva da tradição, sua importância num contexto de crise cultural, a afirmação da brasilidade e o potencial modelar do gauchismo no cenário nacional, por exemplo), defendida seis anos depois no I Congresso Tradicionalista, como vimos no último capítulo. A voz do Lessa repórter e intelectual regionalista, que não se assume membro do grupo, se confunde com o clamor dos jovens estudantes. Num texto que lembra em muito as posições expressas um ano antes, na reportagem intitulada “Tropeiros”, nosso personagem justifica a iniciativa de Paixão Côrtes por ocasião do traslado dos restos mortais de David Canabarro:

“Paixão recordou aquela época legendária, contrapondo-a com o aspecto do Rio Grande atual. Onde estavam aquelas virtudes louvadas por Dreys, Isabelle, Saint-Hilaire, Darwin? Onde a velha alma intrépida das coxilhas, o cantado espírito de altivez e imponência dos gaúchos? Será que de fato o gaúcho se acabara? A verdade é que ele fora atirado definitivamente ao olvido e a própria literatura já o restringira à vida dos ‘marginais’, dos campeiros que buscam cidades, esquecendo que lá nas coxilhas verdejantes do sul o gaúcho continuava o mesmo, impressionante no pitoresco de sua vida. Era preciso, pois, fazer alguma coisa que dissesse que o gaúcho não morreria, que o gaúcho não podia morrer!”<sup>484</sup>

<sup>481</sup> LESSA, Luiz Carlos. Op. cit., p. 72.

<sup>482</sup> Ibidem.

<sup>483</sup> Ibidem, p. 74.

<sup>484</sup> Ibidem, p. 38.

O discurso do intelectual se confundia, então, com o dos militantes pelo mesmo motivo que permitira sua aproximação com o movimento: os propósitos iniciais daquele projeto coletivo eram os mesmos do projeto literário que nosso escritor começava a delinear. Dispondo de uma posição vantajosa na imprensa local, como repórter de um dos veículos mais respeitados e de maior circulação da capital, o jovem Lessa fazia, portanto, coro aos esforços de propaganda empreendidos pelo grupo na primeira fase do tradicionalismo, conforme caracterizada mais acima. A primeira diretoria do “35”, eleita em caráter provisório em abril de 1948, para organizar a eleição do quadro definitivo, contava com o “peão” Luiz Carlos Lessa no seu “Serviço de Divulgação”.<sup>485</sup> Assim, como vimos nos últimos capítulos, os textos de nosso personagem tinham, ao mesmo tempo, o papel de difundir e o de definir os signos do gauchismo, além de intervir nos rumos do movimento.

A reportagem de Barbosa Lessa remete a outra questão a ser desenvolvida nesta seção. Entre as atividades da Estância do “35”, Mrs. Anderson teria se deparado com o bailar de belas gauchinhas. Todavia, a entidade se configurava, inicialmente, como um clube essencialmente masculino, aos moldes do que se imaginava o antigo galpão gaúcho. Os relatos memorialísticos dos fundadores do movimento são contundentes em afirmar que a presença feminina só viria a se tornar massiva e regular nas atividades do Centro a partir de 1949, após a volta dos “peões” que compuseram a delegação sul-rio-grandense ao “Dia de La Tradición”, em Montevideu. Ao conhecer as “danzas gauchas”, eles teriam encontrado a fórmula para incorporar a mulher no tradicionalismo: “voltamos com a certeza de que ali estava a solução da charada: reviver, também, as velhas danças do Rio Grande”.<sup>486</sup> Entretanto, a existência de uma “Invernada Artística” e o registro de mulheres no grupo, ainda em 1948, contradizem a versão oficial. Minha hipótese é a de que as “danças regionais” assistidas pela fotógrafa eram, na verdade, aquelas danças de par executadas nos bailes do interior, como as *havaneiras*, as *polkas* e as *mazurcas*, que seriam, anos mais tarde, apontadas por Barbosa

---

<sup>485</sup> Sua composição era a seguinte: “Patrão” de Honra – J. C. Paixão Côrtes; “Patrão” – Glaucus Saraiva; “Capataz” – Luiz Carlos Lessa; “Sota-Capataz” – Antônio C. da Silva Neto; “1º Posteiro” – Francisco G. de Oliveira; “2º Posteiro” – Carlos Godinho Corrêa; Bibliotecário – Dirceu Tito Lopes; Serviço de Divulgação – Luiz Carlos Lessa. Ver BARBOSA LESSA, Luiz Carlos, PAIXÃO CÔRTEZ, João Carlos. *Danças e Andanças da Tradição Gaúcha*. Porto Alegre: Garatuja, 1975, p. 89. A primeira diretoria definitiva seria eleita e empossada em 26 de junho de 1948, momento em que também fora criado o “Conselho de Vaqueanos”, composto por Waldomiro Souza, Dirceu Tito Lopes e Luiz Carlos Corrêa da Silva. O novo “Patrão” foi Antônio C. da Silva Neto, nosso personagem continuou no posto de “Capataz”, José Laerte Simch assumiu o de “Sota-Capataz”, o “2º Secretário” foi Cyro Dutra Ferreira, o “1º Tesoureiro” foi J. C. Paixão Côrtes e o “2º Tesoureiro” Wilmar Winck de Souza. FERREIRA, Cyro Dutra. Op. cit., p. 78. Somente em 1949, na eleição da segunda diretoria, teriam surgido os “posteiros” das “Invernadas”: Invernada dos Livros – Carlos Corrêa; Invernada de Divulgação – Fernando Gonçalves; Invernada Cultural – Antônio Carlos Machado; Invernada Campeira – Antônio C. da Silva Neto; Invernada Artística – Luiz Carlos Lessa.

<sup>486</sup> BARBOSA LESSA, Luiz Carlos. *Prezado Amigo Fulano*. Op. cit., p. 179. BARBOSA LESSA, Luiz Carlos, PAIXÃO CÔRTEZ, João Carlos. Op. cit., p. 90.

Lessa e Paixão Côrtes como responsáveis pela “morte” dos “ritmos folclóricos”.<sup>487</sup> Como sabemos, os jovens estudantes promoviam bailes gauchescos desde a primeira Ronda Crioula. Para haver baile, evidentemente, era necessária a companhia feminina. Outras atividades, como a apresentação preparada para Mrs. Anderson, também contaram com a participação de jovens moças tradicionalistas.<sup>488</sup>

Não há, entretanto, na reportagem, referência ao termo “prenda”, utilizado pelo Regimento Interno do “35”, em 1950, para designar a mulher associada à entidade. Os atributos femininos só se tornaram objetos de estetização à medida que as danças se revelaram uma rica possibilidade para a construção da tradição gaúcha. A incorporação da mulher, além de sua prévia aceitação efetiva no Centro, e a atenção dada às coreografias tradicionalistas só são exequíveis graças à proeminência da perspectiva *folk* sobre a militar no desenvolvimento do projeto tradicionalista. Como um dos próceres daquele ponto de vista, nosso personagem se constituiria, juntamente com Paixão Côrtes, no maior *expert* em “danças tradicionais” do Rio Grande, reconhecido, inclusive, pela geração de eruditos que passaria a atacar, nos anos cinqüenta, os “excessos carnavalescos” do movimento.<sup>489</sup> Antes de abordar a invenção da prenda, é necessário, então, refletir sobre a referida experiência da delegação do “35” com o “criollismo” uruguaio.<sup>490</sup>

---

<sup>487</sup> No *Manual de Danças Gaúchas*, publicado em 1956, Paixão Côrtes e Barbosa Lessa fazem a seguinte consideração sobre o “estado da arte” no bailado regional: “Se hoje percorremos o Rio Grande do Sul, evidentemente as danças sobre as quais se ouvirá maior número de informações serão aquelas que por último se difundiram no ambiente rural e que as gerações atuais executam ou executaram. É o caso das danças enlaçadas (que Paris divulgou para o mundo na segunda metade do século passado), tais como o ‘chotes’, a ‘polca’, a ‘mazurca’ ou ‘rancheira’, o ‘chote de duas damas’ e a ‘havaneira’, bem como a ‘polca de relação’, a ‘meiacanha’ ou ‘polca de versos’ (um dos brinquedos do ‘cotillon’)”. BARBOSA LESSA, Luiz Carlos, PAIXÃO CÔRTE, João Carlos. *Manual de Danças Gaúchas*. 8ª edição. São Paulo: Irmãos Vitale, 1997, p. 5.

<sup>488</sup> Antes da criação de uma “Invernada de Prendas”, em junho de 1949, duas jovens mulheres teriam colaborado com a entidade, segundo relato de Cyro Ferreira: as irmãs Marília e Ludemilla Zarrans, posando para as fotos tomadas por Paixão Côrtes a fim de divulgar o movimento e participando da recepção que o “35” organizou para a Miss Distrito Federal, Marina Cunha, e para a cantora Cléa Barros, em abril do mesmo ano. FERREIRA, Cyro Dutra. Op. cit., p. 89-90.

<sup>489</sup> Representativo da notoriedade alcançada no tema foi o convite a Barbosa Lessa para integrar uma coletânea de assuntos do Rio Grande organizada pela Editora Globo e publicada em 1964, que uniria “os nomes mais ilustres” dos quadros intelectuais do Estado. Também comparecem na obra ensaios de literatos, folcloristas e historiadores consagrados, vinculados à CEF e ao IHGRS, como Darcy Azambuja, Ênio de Freitas Castro, Guilhermino Cesar, J. P. Coelho de Souza, Manoelito de Ornellas e Moysés Vellinho, entre outros. Ver: RIO GRANDE do Sul: Terra e Povo. Porto Alegre: Editora Globo, 1964, 296 p.

<sup>490</sup> A fundação, em 1894, da Sociedad La Criolla inaugura um novo marco no discurso nacionalista uruguaio. No entanto, a iniciativa condizia com o contexto generalizado, nas artes locais, de “recuperação” dos signos *gauchos*. Ainda que a temática estivesse presente nas primeiras manifestações literárias locais do século XIX, é a partir do lançamento de *Los tres gauchos orientales*, de Antonio Lussich, em 1872, que se inicia, segundo Ángel Rama, o período por ele designado como “lamento literário dos vencidos”, semelhante ao paralelo argentino contemporâneo de *Martín Fierro*. Rama divide o momento em três etapas: “En la primera etapa, la que sigue a Pavón y a La Revolución de las Lanzas es la a protesta tensa usando de una poesía de denuncia; en la segunda etapa se hace literatura folletinesca y comienza la idealización romántica del gaucho que se ha ‘desgraciado’; en la tercera se transforma en humilde teatro circense que va por los pueblos y descansa en los subúrbios desde que Podestá adapta (1893) la novela de Eduardo Gutiérrez *Juan Moreira*. En esa cuna oscura nace el teatro

Segundo Letícia Nedel, o capital social acumulado pelos líderes tradicionalistas durante a construção do movimento, como “recompensa ao labor de divulgação”,<sup>491</sup> além das relações pessoais de muitos deles com a elite política e intelectual local e do cerco feito às autoridades do Estado solicitando auxílios e subvenções, poderíamos acrescentar, rendeu ao Centro, então, o convite para integrar a comitiva oficial sul-riograndense nas comemorações uruguaias da grande “pátria gaúcha”. Barbosa Lessa, Paixão Côrtes, Cyro Dutra Ferreira, José Laerte Vieira Simch e o patrão Antônio Cândido da Silva Neto compuseram o grupo juntamente com membros do *Clube Farrapos*, ligado à Brigada Militar.<sup>492</sup> Além dos desfiles cívicos de “gaúchos” argentinos, brasileiros e uruguaios, vestidos a caráter e montados a cavalo, nossos personagens participaram das atividades “folclóricas” promovidas pela *Sociedad Criolla Elías Regules*, que incorporara o nome de seu fundador, e de entidades congêneres daquele país, como a *Sociedad Potros y Palmas*, de Montevidéu, e a *Sociedad Artiguista*, de Las Piedras. Enquanto argentinos e uruguaios executavam coreografias de danças populares supostamente representativas do passado *gaucho*, os brasileiros se limitavam às interpretações musicais do gaitero Lessa, às declamações de Paixão Côrtes,

---

nacional”. RAMA, Ángel. 180 años de literatura. In: HISTORIA ILUSTRADA de la Civilización Uruguaya. Tomo I. Montevideo: Enciclopedia Uruguaya, 1968, p. XXX. As análises sobre o período, extensivas aos autores argentinos contemporâneos, são desenvolvidas pelo autor no quarto capítulo de *Los gauchipolíticos rioplatenses*. Ver RAMA, Ángel. Fundación de la poesía social: de Hernandez a Antonio Lussich. In: RAMA, ÁNGEL. *Los gauchipolíticos rioplatenses*. Buenos Aires: Centro Editor de America Latina, 1982, p. 99-128. Rafael Mandressi credits a produção gauchesca do período, tanto na literatura quanto no teatro, a uma reação das elites intelectuais à migração massiva de contingentes europeus para a região platina: “La benevolencia inicial frente a los inmigrantes se transformó pronto entonces en hostilidad y frecuentemente en xenofobia por parte de muchos intelectuales, que se lanzaron al rescate de los valores nacionales pretendidamente amenazados por esta ‘turba dolorosa’, como la calificó el escritor argentino Enrique Larreta”. MANDRESSI, Rafael. La nación en escena: Notas sobre el nacionalismo teatral en la historiografía uruguaya del teatro. *Latin American Theatre Review*, vol. 29, n. 2, spring 1996, p. 158. A criação da Sociedad La Criolla responderia, assim, às mesmas inquietações: “La defensa de lo autóctono, lo vernáculo, lo nacional, se hizo entonces una necesidad impostergable para vastos sectores de la sociedad rioplatense. Se recurrió para ello al rescate de valores supuestamente auténticos, y el cultivo de la gauchesca constituyó a tales efectos el vehículo idóneo: surgen movimientos literarios y artísticos fuertemente ideologizados que cultivan y/o respaldan las expresiones estéticas ‘nativas’. En 1894 se funda la Sociedad Criolla, capitaneada por Elías Regules, y al año siguiente aparece la revista *El Fogón* animada por los mismos propósitos”. Ibidem, p. 159. Hugo Achúgar formula interpretação semelhante para o surto intelectual gauchesco que assolara o Uruguai no final do século XIX e começo do XX, mas enfatiza as transformações sócio-econômicas vividas no campo como o principal motivo da nova produção artística. Numa perspectiva muito próxima daquela de Ángel Rama sobre a relação entre movimentos literários nacionalistas e regionalistas e os assomos de desenvolvimento econômico capitalista nas regiões periféricas da América Latina, como vimos no segundo capítulo, este autor aposta na necessidade de compreender a nova gauchesca uruguia não como consequência mecânica, mas como resposta ao contexto de modernização da pecuária tradicional, com a liberação de mão-de-obra e a consequente migração interna para as cidades: “El intento mitificador de los líricos criollistas, aunque enmarcado en el fenómeno más amplio del criollismo, es, de modo, la reacción que ante la presencia de la ‘modernidad’ darán aquellos sectores que temen la pérdida de la identidad nacional”. ACHÚGAR, Hugo. Modernización y Mitificación: El lirismo criollista en el Uruguay entre 1890 y 1910. *Ideologies and Literature*, v. 3, n. 14, p. 134.

<sup>491</sup> NEDEL, Letícia Borges. Op. cit., p. 334.

<sup>492</sup> Segundo o relato de Cyro Ferreira, os integrantes da comitiva pelo Clube Farrapos eram os Tenentes da Brigada Vasco Mello Leiria, Nero Silva e Atila Escobar, além do Aspirante Vitor Mello Ferreira. FERREIRA, Cyro Dutra. Op. cit., p. 70.

Cyro Ferreira e José Simch, e às “trovas” de Vitor Ferreira. A perspectiva “criollista” se revelava muito próxima do projeto que vinha sendo arquitetado pelos estudantes julianos, tanto pelos objetivos, ou seja, aqueles de “resgatar” as tradições nativas e celebrar o gaúcho mítico do passado pampiano, quanto pelas aflições semelhantes frente à crise dos setores agropecuários tradicionais, aos problemas sociais por ela causados e às “ameaças” representadas pela “modernidade” capitalista. O investimento criativo deliberado na (re)construção romantizada da figura social do gaúcho é, então, compartilhado pelos movimentos.<sup>493</sup> Hugo Achúgar afirma que aquilo que, atualmente, poderia parecer, para quem acompanha as festas criollas, “casi como parte de la esencia nacional”, a sobrevivência de um “tradicionalismo hueco e distorsionador”, fora desde o início “presentido como la instauración de un mito, como la teatralización de lo gauchesco antes que su expresión directa”.<sup>494</sup> Dessa forma, é bastante compreensível que, após o contato, o tradicionalismo rio-grandense tenha adotado estratégias comuns àquelas do “criollismo”, também caracterizado, significativamente, por muitos de seus agentes (e críticos) pelo epíteto “tradicionalista”.<sup>495</sup>

---

<sup>493</sup> Hugo Achúgar aponta para esse aspecto no caso uruguaio: “El criollismo de estos líricos, insistimos, radica en ser más exaltación de un mito, mitificación de la misma exaltación, que expresión de un tipo social; radica en ser vehículo de una corriente ideológica de marcado nacionalismo en pugna con la parafernalia que acompaña la modernización del país. Por ser entonces fruto de esta lucha y, en esse sentido, estar vinculado a una dimensión de la inquietud del momento es posible, quizás, entender la recepción que dicha producción lírica formó parte de un proceso mucho más amplio. El fenómeno sócio-cultural del criollismo es decir, las representaciones del circo de Podestá-Scotti, los dramas criollos, el auge del folletín de Eduardo Gutiérrez – Juan Moreira –, más la ‘consagración’ o ‘carnavalización’ del criollismo de la Sociedad Criolla que incluía los desfiles de ciudadanos y pro-hombres uruguayos en disfraz de gaucho, son el marco o ambiente en que la producción lírica que nos ocupa se desarrolló y se recibió”. ACHÚGAR, Hugo. Op. cit., p. 141.

<sup>494</sup> Ibidem, p. 143.

<sup>495</sup> É interessante, e de certo modo surpreendente, notar que, décadas após esse contato inicial, o influxo identitário se faria em sentido inverso. A julgar pelo trabalho do antropólogo uruguaio Alvaro De Giorgi sobre a criação da “Fiesta de la Patria Gaucha (FPG)”, em 1987, o tradicionalismo rio-grandense se aproximaria das manifestações criollas precedentes da região centro-norte do país, influenciando não somente a dinâmica de atuação da FPG, mas o conteúdo por ela elaborado. A proximidade com o Rio Grande do Sul seria utilizada, inclusive, pelas autoridades da região, como fonte de sinais diacríticos que lhe atribuíssem especificidade no cenário nacional. Em material, de 1970, transcrito por De Giorgi, encontramos o seguinte trecho: “Las condiciones topográficas del Uruguay descartan la posibilidad de que puedan constituirse congregaciones humanas con peculiaridades propias lo suficientemente marcadas para considerarlas diferentes y típicas. Dentro de la uniformidad general se dan no obstante, matices o tonalidades que resultan bastante elocuentes. Tales diferenciaciones surgen como consecuencias de influencias y presiones étnicas y lingüísticas, o de las circunstancias que condicionan la vida social del hombre o del grupo. Las influencias lusitana y brasileña, han marcado en la frontera norte la diferencia entre los habitantes de nuestro país. En Tacuarembó y más concretamente en los médios campesinos esta influencia se hizo notar en el lenguaje, en el atuendo y en aspectos del folklore. Prueba de ello es que en la vestimenta permanece vigente aún el uso de los sombreros de fieltro o de paja de amplias alas flexibles, las bombachas ‘brasileras’, de corte peculiar, el apego por los adornos metálicos, etcétera. Incluso en ciertos hábitos y en ciertas maneras de manifestarse del habitante de la campaña tacuaremoense pueden rastrearse los vestigios de la influencia lusitana. Como señala Leandro Gonzalez Mieres, la tradicional efigie de hombre reservado, solitario, hasta poco melancólico, impasible y huraño con que habitualmente se nos presenta al ‘gaucho’ tradicional, necesita sensibles correcciones si de verdad queremos retratar al paisano del norte, al paisano tacuaremoense. De las observaciones y las búsquedas de los estudiosos se desprende que nuestro criollo se aproxima más al ‘Gaúcho’ riograndense que al ‘gaucho’ sureño”. Los

Ainda em 1949, Barbosa Lessa escreveu reportagem para a *Revista da Semana*, do Rio de Janeiro, descrevendo e exaltando as iniciativas das sociedades gauchescas dos três países que partilhavam a herança pampiana. Os vínculos entre o movimento brasileiro e as experiências argentina e uruguaia eram realçados pelo comum “amor ao torrão natal”: “Se dele [o gaúcho] se afasta, a saudade do rancho, do cavalo e da planura será sempre uma espora a rasgar-lhe o coração”.<sup>496</sup> Nos três países, segundo nosso autor, fora a saudade do “pago” responsável pela formação de grêmios gauchescos em suas principais cidades: “Este movimento saudosista foi transformado numa campanha tradicionalista, com a organização de centros de estudos folclóricos e históricos que procuravam buscar nos exemplos das gerações passadas o rumo a ser trilhado pelas gerações futuras”.<sup>497</sup> Nosso personagem estende, então, aos movimentos platinos a avaliação reforçada, diversas vezes, em seus textos jornalísticos, sobre a periclitante tradição gaúcha frente aos avanços do progresso: “É fato incontestável que o progresso vai, a passos largos, modificando os hábitos e costumes dos ‘monarcas das coxilhas’, e já se vê próximo o dia em que o pampa, olvidando a sua vida pitoresca de antanho, seja todo tomado pela benfazeja onda da civilização”.<sup>498</sup>

O mesmo ufanismo romântico típico daquela gauchesca que dota o campo e o gaúcho, desde fins do século XIX, dos signos do “bom selvagem” frente à “barbárie da civilização”, se torna matriz para a imagem do campesino mítico e esteio da pátria, independente de qual pátria sirva:

“Que restará, então, daquela heróica raça das planícies do Prata e do sul do Brasil, raça que, cruzando fronteiras, lançou longe os seus poemas de civismo escritos à pata de cavalo? Que restaria do matracar das cavalarias avançando na luta pela liberdade do povo americano? Quem contaria, passados anos, a história sublime dos homens que selavam compromissos com um fio de barba? Quem pelos tempos afora tentaria conservar de geração em geração, as virtudes herdadas daqueles homens rudes que, em sua rudeza, nada mais haviam aprendido do que amor à trindade escrita no seio das coxilhas: Pátria, Liberdade, Honra?”<sup>499</sup>

Se a morte do gaúcho representa o fim de tão belos ideais, nada mais justificado do que as ações de salvaguarda empreendidas pelos grêmios de três bandeiras:

---

Departamentos. *El Homo Tacuareboensis* (Nuestra Tierra, 1970) apud GIORGI, Alvaro de. *El magma interior: política, cultura y territorio en la Fiesta de la Patria Gaucha*. Montevideo: Trilce, 2002, p. 43-44.

<sup>496</sup> LESSA, Luiz Carlos. Encontram-se os ‘reis do Pampa’. *Revista da Semana*. Rio de Janeiro, 30/04/1949, s/ p. Pasta 20.3-1 do Acervo Barbosa Lessa.

<sup>497</sup> Ibidem.

<sup>498</sup> Ibidem.

<sup>499</sup> Ibidem.

“Foram estas perguntas, também, que levaram os gaúchos a fundar os clubes tradicionalistas citados, revivendo as danças primitivas, enfurnando-se nos arquivos em busca de histórias do passado, misturando tintas na apresentação de quadros campineiros, moldando o bronze em vultos ‘crioulos’ e atirando à batuta dos maestros a sinfonia dos cânticos pátrios”.<sup>500</sup>

Esquecendo, momentaneamente, a afirmação da brasilidade do gaúcho rio-grandense, nosso autor legitima, em sua narrativa, o projeto tradicionalista pela causa nobre que extrapola as fronteiras políticas dos Estados nacionais. De certa forma, Lessa antecipa, assim, a memória oficial do grupo, ao vincular o tradicionalismo às experiências platinas de longa duração.<sup>501</sup> De outro lado, a narrativa denota a compreensão do autor de que as sociedades gauchescas das três nações partilhavam algo mais do que uma herança cultural comum, ou melhor, do que o mesmo objeto de estetização; os gauchismos além fronteiras responderiam a processos sociais semelhantes, se configurando como experiências urbanas e intelectualizadas e possuíam, dessa forma, finalidades também muito próximas, como vimos acima. A teatralização da “tradição” pampiana do Rio Grande iniciada há dois anos com a formalização e criação dos ritos tradicionalistas ganharia, pois, novo impulso com a guinada *folk* de inspiração “criollista” que levaria à invenção das “danças tradicionais”, objeto das próximas seções. O relevo adquirido, assim, pelo projeto de Barbosa Lessa e de Paixão Côrtes, baseado na atualização do mito romântico de sugestão “popular”, conferiria ao gaúcho elitizado, naquele momento, um papel secundário como fonte de representações e práticas tradicionalistas. Cabe assinalar, ainda, que as trocas entre os dois movimentos não se limitariam a esse contato inicial. Em 1953, por exemplo, Barbosa Lessa e Sady Scalante noticiavam, na coluna Tradição, a viagem de uma delegação do “35” para participar dos festejos comemorativos da independência uruguaia, em Montevideu, a convite da *Sociedad Criolla El Pericon*.<sup>502</sup>

---

<sup>500</sup> Ibidem.

<sup>501</sup> Isso não ocorre sem a reivindicação da proeminência, no Estado, da dinâmica fundada com o “35”: “Na Argentina e no Uruguai os clubes nativistas datam já do século passado. No Rio Grande, embora iniciados por volta de 1910, o movimento regionalista foi cessando pouco a pouco, até inflamar-se, novamente em nossos dias, com a fundação, em Porto Alegre, do ‘35’ – Centro de Tradições Gaúchas, agremiação composta em sua maioria pelo elemento estudantil”. Ibidem. Note-se, no entanto, o cuidado do autor em evitar o termo “tradicionalismo” tanto para caracterizar as experiências gauchescas platinas quanto para identificar as sociedades “nativistas” ou “regionalistas” precedentes. Tal percepção condicionará, de certa forma, a reavaliação da “linhagem gauchesca” do Centro em seus escritos propriamente memorialísticos sobre o movimento, produzidos nos anos setenta e oitenta, como veremos nos próximos capítulos.

<sup>502</sup> A mesma edição da coluna relatava a presença de uruguaio em churrasco promovido pela “União Gaúcha”, em Pelotas. Ver BARBOSA LESSA, Luiz Carlos, SCALANTE, Sady. Tradição. *Diário de Notícias*. Porto Alegre, 19/07/1953, p. 5.

Outro desenvolvimento, como dito, da perspectiva *folk* é, então, a inclusão da mulher no movimento. Como mostrado por Cláudia Pereira Dutra, a nova categoria “prenda” é construída em relação ao mito atualizado do gaúcho pampiano:

“Ela é o par romântico para o ‘herói dos pampas’, a pureza e a delicadeza são elementos tidos como naturais, vistos como inerentes à ‘mulher gaúcha’. O gaúcho, descrito como homem ‘forte e valente’ encontrava na *prenda* a sua companheira idealizada: uma mulher bonita, recatada, doce e graciosa”.<sup>503</sup>

A presença feminina exigiria dos teóricos do movimento, portanto, um esforço de conceituação do novo termo. As representações que fundamentariam o modelo de mulher gaúcha a ser seguido não poderiam ser retiradas, todavia, da história social do gaudério, nem da literatura regionalista, já que sua companheira nas narrativas precedentes, a “china”, ainda traria consigo o sentido de mulher “de vida fácil”.<sup>504</sup> Este termo, embora utilizado nos versos e na prosa gauchesca de muitos autores tradicionalistas, não serviria, evidentemente, a um projeto que, devido ao apelo ao modelo do galpão, espaço físico originalmente interdito à “mulher de família”, levantaria as suspeitas da conservadora sociedade rio-grandense. Para conquistar a adesão das moças e a aprovação familiar, o grupo recorreria à invenção de nova expressão, como vinha se tornando praxe no movimento. “Prenda”, assim como “pilcha”, denotava, no vocabulário rural, objeto de valor. Somava-se a isso a existência, no parco repertório folclórico sobre o “gaúcho”, da música *Prenda minha*, registrada por Carlos Von Koseritz, no final do século XIX, e reproduzida por Mário de Andrade em seu *Ensaio sobre a Música Brasileira*, na qual um campeiro se referia à amada como seu bem valioso.<sup>505</sup> Além disso, como vimos no último capítulo, não podemos esquecer que os jovens estudantes se referendavam e se reportavam em/a uma cultura, em muitos aspectos, misógina. Nesse sentido, Maria Eunice Maciel aponta para a correlação da categoria “prenda” com o imperativo do verbo “prender”:

“A imagem mais conhecida do gaúcho é aquela que o representa como um homem livre, galante e conquistador, percorrendo o pampa montado em seu

<sup>503</sup> DUTRA, Cláudia Pereira. *A prenda no imaginário tradicionalista*. Dissertação (Mestrado em História). Programa de Pós-Graduação em História, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, 2002, p. 56.

<sup>504</sup> “A participação feminina no ‘galpão simbólico’ exigia uma denominação para elas: como iriam chamar-se as mulheres tradicionalistas? A busca de elementos do passado não apontava uma solução, porque as mulheres dos gaúchos na época de ocupação e demarcação territorial eram as ‘chinas’ (mulheres brancas, negras ou índias), que a representação mítica, expressa através dos textos gauchescos, homogenizou como ‘índias roubadas e levadas à garupa de seus cavalos’”. *Ibidem*, p. 49.

<sup>505</sup> Eis os versos, hoje de domínio público, da canção: “Vou-me embora, vou-me embora, /Prenda Minha, /Tenho muito que fazer. /Tenho de parar rodeio, /Prenda minha, /No campo do bem-querer. /Noite escura, noite escura, /Prenda minha, /Toda noite me atentou. /Quando foi de madrugada, /Prenda minha, /Foi-se embora e me deixou. /Troncos secos deram frutos, /Prenda minha, /Coração reverdeceu. /Riu-se a próprio natureza, /Prenda minha, /No dia em que o amor nasceu”.

cavalo. Se esse gaúcho não constituía laços familiares (impedido por muitas razões, entre as quais, o trabalho nas estâncias), chamar a mulher de *Prenda* parece significativo no reforço desta imagem: o homem livre e a mulher que o prende”.<sup>506</sup>

Em junho de 1948, foi criada, no “35”, a Invernada de Prendas, de existência, no entanto, efêmera.<sup>507</sup> Assim como os emblemas do gaúcho pampiano eram elaborados e afirmados através da vestimenta, tornou-se, também, necessário inventar um traje “característico” da mulher tradicionalista. Carentes de elementos “tradicionais” no tocante ao quesito, a criação se daria em função das vestes de chita e indumentárias semelhantes de “tipos” femininos de outros cantos do país ou da “gaúcha” platina. Vale a pena conferir a narrativa de Barbosa Lessa sobre a invenção do “vestido de prenda”:

“E como é que é o vestido das moças? Como modelo, aproximado, só havia os vestidos caipiras, das festas juninas de São Paulo, ou as ‘folhinhas’ anuais distribuídas pela Cia. Alpargatas na Argentina. Paixão encasquetou que deviam ser vestidos compridos até os tornozelos; eu argumentei que se nós, rapazes, estávamos trajando nossas costumeiras bombachas, não carecia que as moças se voltassem tão longe nos antigamentos; isso não chegou a ser posto em votação, mas o bigodudo Paixão nos venceu pelo cansaço...”<sup>508</sup>

A preocupação com a extensão do vestido, além a seleção deste tipo de traje como “típico”, revela certas facetas da percepção de mulher que nortearia a construção da prenda enquanto modelo: à jovem tradicionalista caberia o recato e a discrição. Conforme Cláudia Pereira Dutra, os esforços de definição da prenda arquetípica conferiram a ela “um conjunto de valores tidos como parte da ‘essência feminina’: delicadeza, beleza, simpatia e recato. *Prenda* passa a ser a expressão da ‘mulher honesta’, passa a representar a ‘mulher gaúcha’, oficializada como autêntica pelo Tradicionalismo”.<sup>509</sup> O vestido cumpre, assim, sua função comunicativa, valorizando o movimento nas danças e expressando “a idéia da mulher romântica, ‘naturalmente’ delicada, dócil e dependente do homem forte e independente”.<sup>510</sup> Assim como o conceito “prenda”, sua vestimenta seria objeto de constante investimento

<sup>506</sup> MACIEL, Maria Eunice. Op. cit., p. 140.

<sup>507</sup> Ao que tudo indica, a participação da mulher nos demais departamentos da entidade levaria à extinção da “invernada” específica. Participaram dessa experiência inicial, segundo relato de Cyro Ferreira, principalmente irmãs e primas dos fundadores da entidade, como demonstram os sobrenomes de boa parte das mulheres listadas pelo autor: Maria Zulema Paixão Côrtes, Derce Paixão Côrtes, Sueli Dutra Soares, Sarita Dutra Soares, Iris Piva, Norma Dutra Ferreira, Nora Dutra Ferreira, Damásia Medeiros Steinmetz e Linda do Brasil Degrazzia, e a “posteira” Lory Meireles Kerpen. FERREIRA, Cyro Dutra. Op. cit., p. 89. Pouco antes, constituiu-se o grupo de danças da Invernada Artística, que contou ainda com Cyra Eilert dos Santos, Lia Eilert dos Santos e as irmãs Zarrans. *Ibidem*, p. 91.

<sup>508</sup> BARBOSA LESSA, Luiz Carlos. Nativismo: um fenômeno social gaúcho. Op. cit., p. 66.

<sup>509</sup> DUTRA, Cláudia Pereira. Op. cit., p. 50.

<sup>510</sup> *Ibidem*, p. 67.

teórico, tanto pelos intelectuais e líderes do movimento, quanto pelas próprias mulheres que passariam a integrar o projeto, ainda que sem posição de destaque na hierarquia dos primeiros Centros.<sup>511</sup>

Como vimos, Barbosa Lessa efetuava, através da literatura, ativo empenho na conformação dos modelos de ser mulher no movimento e na sociedade rio-grandense, homologando, inclusive, certa flexibilização dos padrões tradicionais e valorizando determinados atributos considerados específicos da condição feminina. As danças se revelariam outro meio de intervenção do autor, ainda que de maneira menos consciente, na dinâmica de gênero encenada e experimentada nos palcos dos CTGs e em outros momentos de sociabilidade tradicionalista. Nesse sentido, a maneira como a dança atualiza, em *performance*, o mito do gaúcho a cavalo e os predicados da “prenda” será matéria da terceira e última seção deste capítulo. Antes disso, refletiremos sobre o papel do *movimento folclórico brasileiro* na composição das bricolagens coreográficas de Barbosa Lessa e Paixão Côrtes.

#### **4.2 – Do “fato folclórico” ao “folclore de fato”: teoria e empiria na poética híbrida da “dança tradicional”**

Uma das instâncias criadas pelos Estatutos da entidade era o “Rincão dos 35”, que se constituía em um grupo fixo de “notáveis”, muito semelhante ao modelo de associação pensado por Glaucus Saraiva em 1948. O “rincão” lembrava ainda a estrutura comum das sociedades eruditas como os IHGs e as Academias de Letras, onde as cadeiras possuíam patronos perpétuos, que, no CTG, seriam “gaúchos ilustres, escolhidos em Assembléia Geral”<sup>512</sup>, independentemente, assim, de vínculo com o movimento. Essa nova proposta do grupo era inspirada, então, nos moldes consolidados de fazer pesquisa em história e folclore e

---

<sup>511</sup> Dessa forma, “O MTG como órgão coordenador das atividades tradicionalistas no Rio Grande do Sul disciplinou o uso ‘adequado’ das pilchas: estabeleceu o comprimento do vestido, as estampas, a textura e as cores dos tecidos, o estilo das mangas, os enfeites como babadinhos, rendas e fitas, o tipo e as cores das meias e sapatos, o estilo do penteado, da saia de armação e da ‘bombachinha’; além disso limitou o uso do decote, de acessórios e de maquiagens, estabeleceu o que é permitido e proibido na confecção do vestido de *prenda* dentro de um padrão. Os manuais a respeito da indumentária feminina repetem as expressões: ‘sem exageros’, ‘discretos’, ‘atendendo a idade e a ocasião do seu uso’, ‘cuidado para não descaracterizar’, ‘sem contrastar com o recato da mulher gaúcha’”. Ibidem, p. 69.

<sup>512</sup> Art. 38, Capítulo III, dos Estatutos do “35” CTG. Transcrito em O 35. *Informativo Mensal do “35” Centro de Tradições Gaúchas*. Ano I – Setembro de 1950, p. 5.

de falar literariamente do gaúcho.<sup>513</sup> Dessa forma, o Centro buscaria legitimidade intelectual para um projeto que abrigaria um museu e deveria produzir e divulgar todas as formas de manifestação cultural baseadas na “tradição” regionalista. Tal estratégia passaria, inclusive, pelo cerco e tentativa de cooptação de eruditos consagrados no cenário local. Muitos deles freqüentariam os “galpões” do “35”, ministrando palestras e participando das atividades promovidas pelo grupo. A experiência que vinha sendo desenvolvida parece ter angariado sua simpatia, ao menos inicialmente. O segundo boletim informativo do centro, de 1950, foi custeado, por exemplo, por Moysés Vellinho e J. P. Coelho de Souza, entre outros. Poucos, entretanto, se integrariam ao quadro social da entidade.<sup>514</sup> Coelho de Souza, então deputado federal, aceitaria convite para ser “posteiro” do “35” no Rio de Janeiro. Manoelito de Ornellas e Walter Spalding se tornariam membros efetivos da sociedade e participariam, inclusive, dos primeiros congressos tradicionalistas, apresentando teses e coordenando suas principais mesas de discussão.<sup>515</sup> No geral, todavia, à medida que o movimento ganhava amplitude e seus membros passavam a disputar espaços com os eruditos polígrafos das gerações anteriores na mídia e, inclusive, no aparato estatal, com a criação, em 1954, do *Instituto de Tradição e Folclore*, o distanciamento, além de alguns embates públicos, se tornaria a regra entre os dois grupos, como mostrado por Letícia Nedel.

Houve, no entanto, um ponto de interseção entre o tradicionalismo nascente e a erudição precedente: o folclorismo. No mesmo ano em que o grupo pioneiro organizava o Departamento de Tradições Gaúcha do “Julinho”, surgia, na esfera nacional, por recomendação da UNESCO (*United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization*), um órgão governamental, no âmbito do *Instituto Brasileiro de Educação, Ciência e Cultura* (IBECC), que viria a coordenar as atividades do movimento folclórico brasileiro: a *Comissão Nacional de Folclore* (CNFL), dirigida por Renato Almeida.<sup>516</sup>

---

<sup>513</sup> Chama a atenção o fato de que um grupo de poetas e *payadores*, capitaneados por Apparício Silva Rillo e Jayme Caetano Braun, fundaria, no final dos anos cinquenta, a *Estância da Poesia Crioula*, considerada uma espécie de “academia de letras” de escritores gauchescos.

<sup>514</sup> “No segundo semestre de 1949 começou o trabalho no sentido de atrair para o ‘35’ os intelectuais de renome, desejosos que estávamos de uma orientação cultural bastante séria. Foram realizadas três conferências: ‘Antecedentes da Formação Rio-Grandense’, por Moysés Vellinho, ‘Conflitos de Cultura’, por J. P. Coelho de Souza, e ‘Aquarelas do Pampa’, por Manoelito de Ornellas. Mas, dos três convidados, apenas Manoelito de Ornellas continuou, daí por diante, como companheiro entusiasta e sócio do primeiro CTG”. BARBOSA LESSA, Luiz Carlos, PAIXÃO CÔRTEZ, João Carlos. *Danças e Andanças da Tradição Gaúcha*. Op. cit., p. 90-91.

<sup>515</sup> Segundo Barbosa Lessa, os organizadores do I Congresso Tradicionalista Gaúcho, Emílio Rodrigues, do CTG Ponche Verde, de Santa Maria, Fernando Brockstedt, da União Gaúcha, e Sady Scalante, escolheriam Manoelito de Ornellas como presidente do evento para dotar-lhe de maior “credibilidade”. BARBOSA LESSA, Luiz Carlos. *Nativismo*. Op. cit., p. 80.

<sup>516</sup> Luis Rodolfo Vilhena nos oferece uma pequena biografia profissional de Renato Almeida: devido ao seu ingresso como escriturário no Ministério das Relações Exteriores, em 1927, o folclorista e musicólogo, que

Seguindo uma estrutura capilar, a CNFL arregimentaria os intelectuais locais em torno de Comissões Estaduais<sup>517</sup>, que, uma vez formadas, gozariam de grande autonomia de ação, “subordinando-se à CNFL apenas nas questões de caráter doutrinário”.<sup>518</sup> No Rio Grande do Sul, como dito, Dante de Laytano seria o responsável pela CEF. Enquanto que no centro do país as pesquisas acadêmicas nas ciências sociais se constituíam em oposição ao movimento folclórico<sup>519</sup>, acusado de “coleccionismo”, no Estado, onde a incipiente universidade voltava-se para a formação de professores e a pesquisa era domínio da erudição diletante, o folclore se revelava uma possibilidade de renovação “científica” dos estudos regionais. De outro lado, a participação em um organismo de semblante integrador, cuja estrutura fora “organizada segundo o mesmo princípio pelo qual definiam a unidade cultural brasileira dentro da multiplicidade de caracteres regionais”, se configurara em um “canal raro de comunicação com intelectuais melhor situados” e a “possibilidade de denunciar a insularidade a que eram condenadas suas pesquisas”.<sup>520</sup>

“Assim, o credenciamento de gaúchos como delegados de um movimento de cunho nacional servia para conectá-los (e suas pesquisas) aos intelectuais de renome do Nordeste, de Minas e do eixo Rio-São Paulo, enquanto a ampliação desse trânsito – que oportunizava contatos, publicações, prefácios, filiações a associações de outros estados e tudo o mais necessário ao acúmulo de credibilidade e autoridade frente aos pares conterrâneos – convidava outros interessados em ‘sair da clandestinidade’ a ingressarem na Comissão local”.<sup>521</sup>

---

possuía relações com o segmento carioca do movimento modernista e amizade com Mário de Andrade, Câmara Cascudo e Luiz Heitor Correia de Azevedo, esteve presente na diretoria do IBECC desde sua criação para atender as exigências, junto ao Ministério, da convenção internacional que criou a UNESCO. Ver VILHENA, Luís Rodolfo. *Projeto e missão: o movimento folclórico brasileiro (1947-1964)*. Rio de Janeiro: FUNARTE, FGV, 1997, p. 94-95. Carente de estrutura burocrática própria, a CNFL se valia da posição de Renato Almeida no Ministério: “Sem negligenciar suas responsabilidades com o Itamaraty, como demonstra sua ascensão funcional, trabalhava incansavelmente para a CNFL, utilizando para tarefas de expediente os funcionários administrativos a ele ligados no Ministério. Todos os outros membros tinham como responsabilidades fixas apenas o comparecimento às reuniões bimestrais da Comissão”. *Ibidem*, p. 96. Ao longo dos anos, um grupo de intelectuais do campo consolidou-se em torno de Renato Almeida. Entre eles, Manuel Diégues Júnior, Joaquim Ribeiro, Édison Carneiro, Mariza Lira e Cecília Meireles.

<sup>517</sup> “A formação de uma comissão estadual partia sempre de um convite da CNFL para um intelectual do estado que seria seu secretário-geral. Com a aceitação do convidado, cabia à diretoria do IBECC designá-lo oficialmente. Apesar da necessidade dessa homologação, a escolha dos secretários-gerais cabia sempre a Renato de Almeida. As indicações para o cargo, quando não dispunha de nomes que conhecesse ou de indicações de companheiros da CNFL, eram geralmente solicitadas a instituições locais, como os Institutos Históricos e as Academias de Letras, ou ao Presidente da Comissão do IBECC no estado”. *Ibidem*, p. 97.

<sup>518</sup> *Ibidem*, p. 98.

<sup>519</sup> “Baseados em instituições diretamente ligadas ao Estado, praticados por autores polígrafos sem treinamento acadêmico especial, voltados para um aproveitamento político imediato de suas pesquisas, esses estudos, no período coberto por minha pesquisa, parecem ser uma hipótese do modelo de ciência social que o processo de institucionalização nesse campo estaria marginalizando”. VILHENA, Luís Rodolfo. *Op. cit.*, p. 55.

<sup>520</sup> NEDEL, Letícia Borges. *Op. cit.*, p. 191.

<sup>521</sup> *Ibidem*, p. 192.

Num Estado onde a *intelligentsia* se revezava em cargos e funções de diversas instituições, integrar, mesmo que apenas nominalmente, este tipo de organização conferia, portanto, prestígio e autoridade intelectual.<sup>522</sup> Ainda assim, como mostrado por Letícia Nedel, o grau desigual de participação nas atividades da CEF representava o seu reconhecimento como “um projeto profissional do comissário”, o que, por sua vez, “viabilizava sua especialização como folclorista através das funções e cargos conquistados como historiador”.<sup>523</sup> A nominata oficial da CEF apresentava entre seus consócios aqueles “intelectuais polivalentes” que haviam transitado entre a literatura, a crítica e o jornalismo no Rio Grande do Sul, a partir dos anos vinte, como os historiadores Walter Spalding e Othelo Rosa, os musicólogos Elpídio Ferreira Paes e Ênio de Freitas Castro, o arquiteto e escultor Fernando Corona, o crítico de artes Aldo Obino, os escritores, críticos de literatura e historiadores Moysés Vellinho, Guilhermino César, Cel. Luiz Carlos de Moraes, Manoelito de Ornellas, Athos Damasceno Ferreira, Darcy Azambuja e o romancista Erico Verissimo.<sup>524</sup> Poucos deles, no entanto, participaram ativamente de suas atividades; entre os mais destacados, Walter Spalding e Ênio de Freitas Castro, que se mostrariam grandes entusiastas do tradicionalismo gaúcho.

O encontro entre os dois grupos se dera em 1950, por ocasião da *III Semana Nacional do Folclore*, realizada em Porto Alegre. Contatados por Laytano, os jovens tradicionalistas prepararam um espetáculo gauchesco, chamado “Festa de Galpão”.<sup>525</sup> Para tanto, foi necessário incorporar ao repertório outras danças além daquela “media-caña” que haviam aprendido com os “gauchos” platinos e encenado, em Porto Alegre, no *Instituto Cultural*

<sup>522</sup> Todavia, alguns casos, como o de Erico Verissimo, com atuação quase nula na Comissão gaúcha, indicavam, ao contrário, que o prestígio do intelectual poderia ser utilizado para dar respeitabilidade à organização. *Ibidem*, p. 196.

<sup>523</sup> “Mas em um tempo em que as regras de autoridade intelectual não obedeciam ainda a um sistema objetivo e normatizado de avaliação – o que só seria imposto mais tarde pela universidade – os cargos honoríficos representavam, em conjunto com as funções oficiais desempenhadas em órgãos culturais e educacionais, o patrimônio curricular que permitia a Dante de Laytano multiplicá-los por outras ‘honrarias’”. *Ibidem*, p. 197.

<sup>524</sup> *Ibidem*. p. 146-147.

<sup>525</sup> A programação do espetáculo foi divulgada no dia seguinte no jornal *Correio do Povo*: “1º - Apresentação do ‘35’, por Luiz Carlos Lessa. 2º - Apresentação de dois tipos característicos do Rio Grande do Sul: o Gaúcho antigo (J. C. Paixão Côrtes) e o Gaúcho moderno (A. C. da Silva Neto), por Luiz Carlos Lessa. 3º - ‘Mateando’, poesia de Glauco Saraiva, pelo autor. 4º - Rápida palestra sobre o violão, por Wilson Capsi. 5º ‘Fechando um baio’, poesia de Amandio Bica, pelo autor. 6º - ‘Na graxinha da orelha’, limba-banco de José Casagrande, pelo autor. 7º - ‘Oh! Minha Gaita’, poesia de Valdomiro Souza, por J. C. Paixão Côrtes, 8º - ‘O Cachorro Tupi’, ‘causo’, por A. C. da Silva Neto. 9º - ‘Chote Laranjeira’, música folclórica, por um grupo de peães (sic). 10º - ‘Caranguerijo’ (sic), dança folclórica, por um grupo de peães e prendas. 11º - ‘Juntinho do Monte’, música regional, por Damásia Steinmetz e Lydiá Motto. 12º - ‘Lunar de Sepé’, música regional de Luiz Carlos Lessa com letra folclórica por L. C. Lessa e Wilson Capsi. 13º - ‘Pezinho’, dança folclórica, por grupo de peães e prendas. 14º - ‘Décima do Boi Preto’, música folclórica por um grupo de peães. 15º - ‘Carreteiro’, música regional de L. C. Lessa, por um grupo de peães e prendas. 16º - ‘Meia Canha’ – dança folclórica por um grupo de peães e prendas. 17º - ‘Encerramento’ – trova de Vitor Melo Ferreira”. *III SEMANA Nacional do Folclore. Correio do Povo*. Porto Alegre, 27/08/1950, p. 16.

*Brasileiro Norte-Americano*, no ano anterior.<sup>526</sup> Barbosa Lessa e Paixão Côrtes empreendiam, desde 1948, uma verdadeira imersão na bibliografia erudita sobre a formação social rio-grandense através dos clássicos regionais da historiografia, da literatura e do ensaio, e também em fontes de época como almanaques de variedades e relatos de viajantes. No ano seguinte, seu foco de leitura seria a busca meticulosa de elementos para reconstituir versos, músicas e coreografias do passado gaúcho:

“Em História líamos principalmente a farta bibliografia contemporânea do Centenário Farroupilha, em que pontificavam Othelo Rosa, Dante de Laytano e Walter Spalding. Catávamos informações nos velhos e preciosos ‘Almanaks’ e ‘Anuários’ de Alfredo Ferreira Rodrigues (Rio Grande) e Graciano Azambuja (Porto Alegre). Interessamo-nos por comparações gauchescas e outras expressões da lingüística regional, e assim conhecemos os glossários de Pereira Coruja, Romaguera Corrêa, Luiz Carlos de Moraes. E nesse mesmo caminho estavam as quadrinhas populares e ‘letras’ de antigas danças, coligidas e sistematizadas por Von Koseritz, Cezimbra Jacques, Apolinário Porto Alegre, Simões Lopes Neto e Augusto Meyer”.<sup>527</sup>

Dessa forma iniciaria o processo de bricolagem que daria origem às “danças tradicionais”. No entanto, sozinha, a estratégia adotada não se revelaria frutífera devido à inexistência de referências completas, na bibliografia, de letra, música, passos e figuras de uma mesma dança.<sup>528</sup> Antes mesmo da orientação teórica, a CEF proporcionaria, então, as condições técnicas necessárias para a “recolha”, em campo, de “danças populares”. Por solicitação de Dante de Laytano, Ênio Freitas e Castro emprestou o primeiro gravador de som utilizado por Barbosa Lessa e Paixão Côrtes na documentação de suas viagens ao interior do Estado. Produto de uma das primeiras incursões foi a reprodução do *Pezinho*, apresentado, no

---

<sup>526</sup> A essa primeira apresentação de uma dança tradicionalista seguiriam novos eventos nos meses seguintes, como esforço de divulgação da nova Invernada Artística, composta então por gaiteiros, violonistas, cantores, declamadores e dançarinos: em junho, o grupo faria um “mini-show” no CTG Fogão Gaúcho, de Taquara, e, em setembro, no Colégio Madre Bárbara, em Lajeado. No ano seguinte, a agenda incluiria a participação na Festa da Uva, em Caxias do Sul, em março; uma apresentação de canções gaúchas nas festas juninas do Grêmio Náutico União e do Petrópolis Tênis Clube e, em julho, um espetáculo de trovas para uma caravana de estudantes nortistas, na Casa do Estudante. O repertório de danças era então composto, segundo Barbosa Lessa e Paixão Côrtes, majoritariamente por rancheiras, chotes e polquinhas, como aquelas que animavam os salões dos clubes do interior. Ver BARBOSA LESSA, Luiz Carlos, PAIXÃO CÔRTE, João Carlos. *Danças e Andanças da Tradição Gaúcha*. Op. cit., p. 92.

<sup>527</sup> *Ibidem*, p. 101-102.

<sup>528</sup> “Num velho ‘Anuário do Rio Grande do Sul’, do ano de 1903, encontramos a música da tirana e do tatu, recolhidas por Alcides Cruz, mas sem nenhuma orientação coreográfica e com apenas algumas linhas de descrição quase abstrata: ‘a dança do tatu consiste num sapateado’ ou ‘os acordes da tirana assinalados com uma pequena cruz significam as pancadas que todo o tocador gaúcho costuma dar no tampo superior da viola, com as pontas dos dedos’. Caindo no outro extremo, o ‘Ensaio sobre os costumes do Rio Grande do Sul’, de Cezimbra Jacques, dissertava sobre as coreografias – confusamente, aliás – mas absolutamente nada esclarecia sobre as respectivas músicas”. *Ibidem*, p. 104.

palco do *Instituto de Belas Artes* da Universidade do Rio Grande do Sul, junto ao *Caranguejo* e à *Meia-Canha*, para os folcloristas reunidos em Porto Alegre:

“O Pezinho era novidade absoluta. Nem sequer seu nome surgia nas anteriores pesquisas de Apolinário, Cezimbra, Simões, etc. Dele havíamos tomado conhecimento, como uma espécie de brinquedo de roda, através de duas meninas na estância de nosso amigo Nei Azevedo, em Palmares do Sul. Se, naquela ocasião da III Semana, o 35 já dispusesse de um departamento infantil ou ‘invernada mirim’, muito provavelmente não teríamos sido nós, rapazes e moças, e sim crianças, os intérpretes da primeira audição. Não havia outra alternativa, e lá fomos nós – marmanjos – para o palco. O público, porém, aceitou. Mais que isso: aplaudiu, muitíssimo”<sup>529</sup>

Assim, uma “brincadeira de roda” infantil foi descontextualizada, estilizada e passou a ser reproduzida, nos palcos tradicionalistas, como parte do repertório folclórico regional. Mesmo as coreografias recolhidas de manifestações espontâneas seriam, dessa forma, utilizadas com novas funções estéticas, dando prosseguimento a uma poética da dança hibridamente informada por fontes escritas (documentos de época e criações literárias), fontes orais (depoimentos), vestígios de práticas sociais observadas pelos autores, além de uma boa dose de imaginação artística. Ainda em 1950, Barbosa Lessa e Paixão Côrtes ingressaram formalmente nos quadros da CEF, a convite de seu secretário-geral. A formação especializada propiciada pela inserção na Comissão permitiria a intensificação dos estudos de ambos sobre os gauchismos precedentes. Além disso, as trocas intelectuais proporcionadas por tal espaço institucional possibilitariam a instrumentalização dos autores nos assuntos de Folclore. A pesquisa de campo se tornou, então, a alternativa para suprir as lacunas bibliográficas e criar o último rito da fase de formação do movimento: “a dança tradicional”. Entre 1950 e 1952, Barbosa Lessa e Paixão Côrtes coletaram, em “bolichos” e fazendas, depoimentos de antigos músicos e dançarinos, além de populares de idade avançada, abrangendo 62 municípios do Rio Grande do Sul. Viagens periódicas para o interior de Santa Catarina e de São Paulo, e para os países platinos, Paraguai e Bolívia incrementariam ainda mais as composições coreográficas. Nessas excursões, nossos autores recolhiam material bibliográfico que versasse teoricamente sobre folclore e que descrevesse danças populares locais. No Acervo Barbosa Lessa se encontra, por exemplo, uma edição de 1949 do livro *El arte folklórico de Bolivia*, de M. Rigoberto Paredes, anotado pelo personagem. Uma passagem por ele assinalada como “Pau-de-Fita” refere-se à descrição de um rito de povos callahuayas, das aldeias de Charasani, Curva e Chullina, no qual uma roda de homens e mulheres se formava em torno de um mastro

---

<sup>529</sup> BARBOSA LESSA, Luiz Carlos. *Nativismo*. Op. cit., p. 71-72.

em que eram atadas fitas de cores diversas: “...cada persona agarra un extremo de la cinta, y quando todos los danzantes tienen la suya, comienza el baile, consistente en dar vueltas y revueltas al redor del palo, formando una especie de contradanza”.<sup>530</sup> Indicações de coreografias semelhantes foram recolhidas em outros pontos, como no interior do Estado de Santa Catarina, e registradas na bibliografia especializada de vários países<sup>531</sup>, inspriando a criação da dança tradicionalista *Pau-de-Fita*, executada ao som da rancheira *Meu Cabelo*, composição de Paixão Côrtes.<sup>532</sup>

O uso do termo “poética” neste trabalho foi pensado para destituir outro vocábulo recorrentemente empregado em estudos semelhantes - “invenção” - de sua carga semântica pejorativa, ligada à falsificação, o que metodologicamente poderia levar a exercícios de “desmistificação”, os quais, acredito, evadem o problema ao impedir a possibilidade de compreensão do processo de construção social da realidade. Mas, no caso da dança tradicional gaúcha, *poética* pode ser utilizado, também, em seu sentido mais estreito, de elaboração criativa de uma obra artística. Essa foi a maneira como Barbosa Lessa e Paixão Côrtes encararam seu empreendimento. Se a constatação da falta de músicas regionais e de poesias gauchescas disponíveis para a utilização ritualística nos CTGs levou nosso personagem a compor novos versos, como aqueles de *Negrinho do Pastoreio*, entraves parecidos em outras frentes da “tradição” poderiam ser resolvidos de forma semelhante. Além disso, a arte da dança é realmente muito próxima, segundo a antropóloga Adrienne L. Kaeppler, da poesia, já que a formalização do movimento naquela é avivada, tornada mais forte, da mesma maneira como esta aviva, intensifica, a formalização da linguagem.<sup>533</sup>

Em virtude dessas aproximações, a confusão entre o “tradicionalista” e o “folclórico” seria objeto de preocupação de nossos autores. Em muitos momentos, Barbosa Lessa reiterou que as danças ensinadas pelo manual de 1956 se tratavam de “projeções” de inspiração folclórica e não da repetição de manifestações populares espontâneas, como em seu livro *Nativismo*, de 1985: “Há quem, freqüentemente, por desconhecimento da terminologia

<sup>530</sup> PAREDES, M. Rigoberto. Coreografia indígena originaria. In: \_\_\_\_\_. *El arte folklórico de Bolivia*. La Paz: Talleres Graficos Gamarra, 1949, p. 11.

<sup>531</sup> A recorrência de motivos semelhantes em diversas sociedades fez com que os autores classificassem, no *Manual de Danças Gaúchas*, o *Pau-de-Fita* como “dança universal”: “Somente em nosso arquivo, por exemplo, temos a reprodução de fotografias, desenhos ou pinturas que fixam a ‘dança das fitas’ nos seguintes países: Peru, Venezuela, Argentina, Espanha, França e Inglaterra”. No Rio Grande do Sul, os autores teriam encontrado registros de execuções análogas em “festas de Reis”, no litoral norte e no planalto nordeste. BARBOSA LESSA, Luiz Carlos, PAIXÃO CÔRTEZ, João Carlos. *Manual de Danças Gaúchas*. Op. cit., p. 97.

<sup>532</sup> O seguinte trecho resume a coreografia tradicionalista: “Os dançarinos tomam das fitas (os homens, uma cor; as mulheres, outra) e realizam determinadas evoluções em torno do mastro, de maneira que as fitas sejam trançadas”. *Ibidem*, p. 98.

<sup>533</sup> KAEPLER, Adrienne L. Dance. In: BAUMAN, R. *Folklore, Cultural Performances, and Popular Entertainments*. New York: Oxford, 1992, p. 197.

científica correta, as apresente como ‘danças folclóricas’. Mas são, na verdade – e sem desdouro para ninguém – ‘danças tradicionalistas’, classificando-se como uma projeção estética da tradição popular”.<sup>534</sup> Uma poética assim definida só se tornou possível graças ao desenvolvimento de três eixos de ação e de compreensão do movimento, que serão explorados a seguir: a) a concepção de “fato folclórico nascente”, emprestada dos debates da CNFL, b) a percepção do tradicionalismo enquanto projeto político, sem comprometimento “científico” com a tradição, c) a formação de uma perspectiva cívico-pedagógica no tradicionalismo.

O trabalho artístico efetuado por Barbosa Lessa e Paixão Côrtes não poderia ser, entretanto, fruto do acaso. A busca de elementos folclóricos para balizar suas coreografias deveria cumprir com exigências sociais de credibilidade, fundadas em critérios de autenticidade. No texto do *Manual*, por exemplo, a exclusão de determinadas “danças folclóricas” registradas pela pesquisa é justificada pela ausência de dados “confiáveis”, o que se alia à sua falta de “representatividade”: “por acharmos que as informações a elas referentes não eram dignas de absoluto crédito, no que respeita à autenticidade, ou por não terem representado papel de verdadeira relevância nos bailes da gente gaúcha”.<sup>535</sup> Na elaboração das danças tradicionais, a recolha dos elementos culturais passava, pois, pelo método folclórico de então: “Só nos restava sair pesquisando, em atrasados rincões do Rio Grande, informações que tivessem ficado na memória de velhos músicos ou campeiros em geral”.<sup>536</sup> A dinâmica da coleta também é relatada por Lessa: “Para ganhar tempo, cada um saía num rumo diferente. Mas, ao nos toparmos com uma boa informação, repetíamos em dupla a entrevista, inclusive

---

<sup>534</sup> Ibidem, p. 73. Na mesma página, o autor traça um paralelo entre as danças tradicionalistas e as “danzas gauchas” uruguaias, valendo-se, para tal, do livro *Concepto de Folklore*, de 1955, do professor Paulo de Carvalho Neto, da Universidad de la República (Montevideu): “Esas proyecciones, inclusive, disponen de organismos sociales – las Sociedades Criollas – que son centros de aprendizaje de música y canto y de solidaridad bajo la bandera de la evocación del gaucho. Tales centros están integrados por damas y caballeros distinguidos que, en la vida profesional, pertenecen a las clases média y burguesa. Pero ninguna Sociedad Criolla del mundo, en sus danzas, trata de Folklore! El Folklore, en que ellas se inspiran y quieren reproducir, al pasar a sus manos pierde la *función* específica, pues la motivación que lo determina es ahora otra. En consecuencia, pierde también su *forma*, pues a una mudanza de motivación y función corresponde casi siempre una mudanza de forma. Además, la manera de transmitirse ahí también es outra: es una manera institucionalizada, no *espontánea*. Los portadores, a su vez, siendo personas de elevado status social, carecen, naturalmente, de muchos caracteres que los identificarían como expresión del vulgo (folk)”. CARVALHO NETO, Paulo de. Apud BARBOSA LESSA, Luiz Carlos. Ibidem, p 73-74. Chama a atenção, nesse sentido, o fato de que entre as manifestações folclóricas consideradas “folguedos” do Rio Grande do Sul, listadas por Rossini Tavares de Lima, secretário-geral da Comissão Paulista, apenas o *Pau-de-Fita*, como vimos, originaria uma dança tradicionalista de mesmo nome. São elas: “Cavallhada (Vacaria), Congada com Quicumbi e Moçambique (Osório), Boisinho, Arco-de-flores (ou Jardineira) e Pau-de-Fita (Torres e municípios vizinhos), Quicumbi (Taquari)”. LIMA, Rossini Tavares de. *Achegas para uma distribuição geográfica dos folguedos populares do Brasil*. IBECC/CNFL/DOC. 353, de 01/10/1956. Pasta 2.3.2 (2) do Acervo Barbosa Lessa.

<sup>535</sup> Ibidem, p. 7.

<sup>536</sup> BARBOSA LESSA, Luiz Carlos. *Crônicas do Passado Presente*. Op. cit., p. 179.

trazendo um gravador de som (se havia tomada elétrica no local)...”. As questões eram “objetivas”: “A senhora se lembra de *O Anu?*”, “O senhor alguma vez tocou *A Tirana?*”.<sup>537</sup>

A fragilidade teórico-metodológica de tal empreendimento parece ter sido compartilhada, como foi dito, pelos estudos folclóricos do momento<sup>538</sup>, muitas vezes criticados pelas pesquisas universitárias por seu “empirismo ingênuo”. Esta preocupação com o empírico, no entanto, não impedia a existência de constantes disputas conceituais em torno da noção de “fato folclórico”, nem as tentativas de institucionalização do campo como disciplina científica, conforme mostrou Luís Rodolfo Vilhena. O *I Congresso Brasileiro de Folclore*, realizado em 1951, no Rio de Janeiro, girou em torno de acirrados debates para definir o objeto e a disciplina. As duas propostas principais convergiam na necessidade sentida de uma abordagem ampla e incluyente. Porém, havia divergências importantes entre elas. A primeira, apresentada por Manuel Diégues Júnior, defendia que o fato folclórico não precisaria ser “tradicional”, desde que fossem “respeitadas as características de fato *coletivo, anônimo* e essencialmente *popular*”, além de incluir entre os objetos de estudo a “cultura material”.<sup>539</sup> Quando à disciplina, este autor buscava sua inserção no interior das “ciências antropológicas e culturais”, opondo-se aos paradigmas naturalistas de perspectiva racial como parâmetro de interpretação.<sup>540</sup> A segunda, de Oswald Cabral, propunha classificar como folclóricas aquelas “maneiras de pensar, sentir e agir de um povo, preservadas pela tradição oral e pela imitação e menos influenciadas pelos círculos e instituições que se dedicam à renovação e conservação do patrimônio científico e artístico humano”.<sup>541</sup> A *Carta do Folclore Brasileiro*, aprovada no evento, sintetizaria as duas propostas: enquanto o item 1 demarcava o Folclore “como integrante das ciências antropológicas e culturais”, o quarto item recomendava o emprego dos “métodos históricos e culturalistas”<sup>542</sup> no seu exame e análise. Já os item 2 e 3 versavam sobre a natureza do “fato folclórico”: o segundo ratificando a posição de Cabral e o terceiro afirmando os marcos definidores apontados por Diégues Júnior.

<sup>537</sup> Ibidem, p. 179-180.

<sup>538</sup> Essa prática de coleta folclórica, com foco “objetivo” para manter a máxima fidelidade à fonte, foi descrita pelo jornal *A Cuia*, referindo-se à palestra proferida por Walter Spalding na PUCRS, em 1955: “Métodos: escrita, gravações e filmes. Fidelidade absoluta na coleta. O coletor deve ser fiel como chapa fotográfica, como gravador, como filme”. O palestrante ainda recomendava o uso de fichas para classificar o material, as quais deveriam ser organizadas da seguinte maneira: “Tipo de fichário: Informador (nome, idade, sexo, cultura); - Zona ou região da coleta: ...; Características culturais da região; - Data, nome, idade e instrução do coletor. O anteverso em branco para outras informações ou continuação da descrição do tema coletado. – O assunto coletado deve figurar, sempre, em primeiro lugar, no alto da ficha, ocupando, pelo menos, a metade dela”. PALESTRA SOBRE Folclore e Tradição. *A Cuia*. Porto Alegre, 8/09/1955, p. 5. Pasta 2.3.2 (2) do Acervo Barbosa Lessa.

<sup>539</sup> DIÉGUES JÚNIOR, Manuel Apud VILHENA, Luís Rodolfo. Op. cit., p. 139.

<sup>540</sup> Ibidem.

<sup>541</sup> CABRAL, Oswald Apud Ibidem, p. 140.

<sup>542</sup> Carta do Folclore Brasileiro, transcrita parcialmente em: Ibidem.

Ainda que a *Carta* tenha estabelecido certo senso comum sobre tais questões entre os folcloristas brasileiros, suas definições foram objeto de questionamento. Roger Bastide, que dialogou com o movimento, sugerindo a análise sociológica do fenômeno “folclore”, resume o debate da época, em texto publicado pelo Serviço de Imprensa da CNFL, no ano de 1954, às vésperas do *I Congresso Internacional de Folclore*: “...um grupo acha que o folclorista deve se interessar por tudo que é popular; outro, que somente o que é tradicional tem importância. Como sociólogo, prefiro esta última; para mim, o folclore é a permanência na época de hoje da civilização neolítica”.<sup>543</sup> Bastide assumia, assim, de forma contundente, a posição corrente entre os folcloristas estrangeiros presentes no primeiro evento internacional da CNFL, informados, segundo Vilhena, pelas concepções românticas do folclore, calcadas em seu aspecto “primitivo”, e pelo evolucionismo inglês do século XIX, que se apropriava do conceito de Tylor para defini-lo como uma “sobrevivência”.<sup>544</sup> Inserido nesse debate, Diéguas Júnior propôs pela primeira vez, em 1951, a noção de “fato folclórico nascente”: “Esse conceito supõe que o surgimento de certos fenômenos folclóricos possa ser testemunhado pelo pesquisador...”.<sup>545</sup> Se, no congresso de 1954, tal percepção acabou sendo posta em cheque<sup>546</sup>, aos brasileiros ela seria ainda bastante útil. A comunicação apresentada neste evento pelo Padre Antonio Maria Mourinho, publicada no ano seguinte pela CNFL, por exemplo, indicava algumas definições de teóricos estrangeiros que endossavam sua compreensão de “fato folclórico”. Através da obra do mexicano Jesus C. Romero, o autor reafirmava os lastros expostos na *Carta* de 1951: para merecer a caracterização de folclórica, a manifestação cultural deveria ser: a) “vernácula”, de caráter etnográfico – “típico, peculiar” de determinado povo; b) “espontânea”, sem depender de “escola” cultural, pois, caso contrário, se tornaria “erudita”; c) “anônima”, para que “resulte expressão da coletividade”.<sup>547</sup>

Barbosa Lessa e Paixão Côrtes, então, de um lado, eram informados pelas posições desenvolvidas no âmbito da CNFL, que reivindicavam o estatuto científico do Folclore, com metodologia baseada na busca de critérios de autenticidade, ligando-o às disciplinas antropológicas e, de outro, em específico, assumiam a posição brasileira sobre o “fato folclórico nascente”, ao registrar eventos contemporâneos, como o *Pezinho*, enquanto representativos da cultura popular local. Se o marco da “espontaneidade” impediria

<sup>543</sup> “TRADIÇÃO” EM lugar de “folclore”. *Serviço de Imprensa*. F.F./JVM – Imp/ 14/06/1954. Pasta 2.3.2 (2) do Acervo Barbosa Lessa.

<sup>544</sup> VILHENA, Luís Rodolfo. Op. cit., p. 141.

<sup>545</sup> Ibidem.

<sup>546</sup> A questão da “tradicionalidade” do folclore foi posta em votação e, devido à resistência dos delegados europeus e norte-americanos, a posição brasileira foi vencida.

<sup>547</sup> MOURINHO, Antonio Maria. *Essência do Folclore*: algumas opiniões sobre o fato folclórico. IBECC/CNFL/DOC. 327, 12/12/1955. Pasta 2.3.2 (2) do Acervo Barbosa Lessa.

correlacionar, de forma direta, o “tradicionalista” ao “folclórico” e as “danças tradicionais” aos folguedos populares, a noção de “fato folclórico nascente” permitiria pensar que, um dia, elas poderiam adquirir uma feição propriamente folclórica: “quando a massa popular interpretá-las com a mesma espontaneidade e atualidade com que fala ou trabalha, sem a auto-consciência de estar cultuando artisticamente vestígios do Passado”.<sup>548</sup>

A poética da dança é, dessa forma, em mais um aspecto, “híbrida”, pois, ao mesmo tempo em que recorre ao conceito acima exposto para legitimar tanto a coleta dos componentes que serviriam para montar as coreografias tradicionalistas quanto seu potencial folclórico vindouro, ela ainda apela, constantemente, ao discurso da “tradicionalidade”. Nesse sentido, a história oferece sua principal baliza. Em 1952, Barbosa Lessa e Paixão Côrtes receberam a menção honrosa do VII Concurso Mário de Andrade, da *Discoteca Municipal de São Paulo*, com a monografia *Danças Gaúchas*, indicada pela CEF. A distinção implicava a publicação do trabalho, o que, no entanto, nunca se efetivou. Por conta disso, em 1975, nossos autores adaptaram seu texto para uma linguagem “de divulgação” e o incluíram no livro *Danças e Andanças da Tradição Gaúcha*. Através dele, além do *Manual*, podemos conhecer suas “teses históricas” sobre a dança gaúcha. A argumentação gira em torno de uma concepção unidirecional de cultura, segundo a qual a elite ditaria as “modas”, apropriadas pelo popular, valendo-se de seu “prestígio tecnológico” e, corolariamente, de sua “hegemonia social, financeira, política e cultural”.<sup>549</sup> Em cada período histórico, alguns países ou núcleos urbanos se destacariam como produtores e centros de irradiação de tendências. Esta asserção fundamenta a divisão das “danças gaúchas” a partir de sua “geração coreográfica” originária. Após uma digressão sobre a “dança entre os primitivos” e o papel do teatro grego na elaboração de danças dramáticas masculinas, nossos autores apontam para a influência desses centros na configuração das danças brasileiras e, por extensão, do “fandango” no Rio Grande do Sul, assim caracterizado:

“Da junção do fandango vicentista, dança masculina estridentemente sapateada, com as cantigas trazidas por açorianos e luso-brasileiros povoadores do Sul, surgiu o primitivo ‘fandango’ gaúcho, que é um conjunto de cantigas interpretadas à viola e intercaladas por uma parte coreográfica em que os homens sapateiam e as mulheres movimentam-se graciosamente (sarandeio)”.<sup>550</sup>

---

<sup>548</sup> BARBOSA LESSA, Luiz Carlos, PAIXÃO CÔRTEZ, João Carlos. *Danças e Andanças da Tradição Gaúcha*. Op. cit., p. 12.

<sup>549</sup> *Ibidem*, p. 09.

<sup>550</sup> *Ibidem*, p. 36.

As danças gaúchas que vinham sendo encenadas nos palcos tradicionalistas, deste modo, são apresentadas como “sobrevivências” – seguindo a perspectiva teórica “acadêmica” e “estrangeira” de folclore, nos debates da CNFL – das apropriações populares de quatro “gerações coreográficas”: a primeira originada na Espanha, onde homens e mulheres alternavam “meneios de corpo e sapateados”, sem se enlaçarem; a segunda proveniente da *Academia de Dança* da França do século XVII, marcada pelos refinados e comedidos “minuetos”; a terceira inspirada nas coreografias dos camponeses da Inglaterra, pós Revolução Francesa, com suas contradanças “vivas e descontraídas”; e a quarta inspirada nas valsas vienenses do século XIX, e marcada, assim, pelos “pares girando enlaçados”. Como apontado por Hobsbawm, a invenção de tradições estabelece uma continuidade “bastante artificial” com o passado histórico.<sup>551</sup> No caso da dança gaúcha, a “tradicionalidade” poderia ser evocada, portanto, pela história da produção coreográfica ocidental.<sup>552</sup>

Folclore e história dotam, pois, as projeções coreográficas de nossos autores de credibilidade. Quanto ao primeiro, todavia, naquele momento, ambas as perspectivas de “fato folclórico” determinavam, paradoxalmente, certo distanciamento do movimento folclórico brasileiro com o tradicionalismo gaúcho, pois, na primeira direção, as exigências disciplinares de “autenticidade” e “fidelidade” poderiam engessar a nova produção de ritos tradicionalistas e, no sentido inverso, a perspectiva cívico-festiva destes levantaria suspeita sobre a “cientificidade” daquele. Como Barbosa Lessa e Paixão Côrtes puderam conciliar, então, folclorismo e tradicionalismo no Rio Grande do Sul? Chegamos, assim, ao segundo eixo acima citado. Comprometidos primeiramente com o tradicionalismo, eles dariam uma resposta pragmática: a compreensão das atividades iniciadas pelo “35” CTG como um projeto político permitiria os usos do Folclore-ciência pela tradição-movimento. A seguinte passagem da tese de Barbosa Lessa defendida em 1954 foi transcrita no capítulo anterior, mas vale a pena relembra-la: “Os tradicionalistas não precisam tratar cientificamente o folclore; estarão agindo eficientemente se se servirem dos estudos do folclore, como base de ação, e assim

<sup>551</sup> HOBBSAWM, Eric. Op. cit., p. 10.

<sup>552</sup> Na segunda parte do livro *Danças e Andanças da Tradição Gaúcha*, designada pelos autores como “memória”, Barbosa Lessa e Paixão Côrtes estabelecem a filiação das 22 danças do Manual da seguinte forma: provenientes da 1ª Geração Coreográfica (GC): *Tirana do Lenço* e *Tatu com Volta no Meio*; influenciadas pela 2ª GC: *Caranguejo* e *Quero-Mana*; originárias da 3ª GC, em formação de rodas: *Rilo*, *Cana-Verde*, *Pericón*; 3ª GC, em fileiras opostas: *Chimarrita*, *Maçanico* e *Pezinho*; hibridismo entre a 1ª e a 3ª GC: *Anu* e *Balaio*; oriundas da 4ª GC: *Chote*, *Rancheira*, *Racheira de Carreirinha*, *Terol*, *Polquinha* e o “especial” *Chote de Duas Damas*; hibridismo entre a 1ª e a 4ª GC: *Chimarrita-Balão* e *Tatu*. O *Pezinho*, o *Maçanico* e a *Chimarrita* também são classificados como “outras danças de salão”, a *Polca de Relação* ou *Meia-Canha Serrana* como “brincadeira de cotillon”, a *Chula* como “dança masculina” e o *Pau-de-Fita* como “dança ensaiada para exibição a um público”. BARBOSA LESSA, Luiz Carlos, PAIXÃO CÔRTEZ, João Carlos. *Danças e Andanças da Tradição Gaúcha*. Op. cit., p. 128, 129.

reafirmarem as vivências folclóricas no próprio seio do povo”. Note-se, mais uma vez, que tal projeto permitiria e objetivaria, assim, criar “fatos folclóricos”. Além disso, a auto-proclamação como “movimento” é indicativa de sua vocação enquanto organismo interventor na memória oficial e na vida social do Estado. Manoelito de Ornellas, “folclorista-tradicionalista” proveniente da geração denominada por Nedel de “eruditos polígrafos”, assumiria, em seu discurso na abertura do *I Congresso Tradicionalista*, a mesma postura:

“Aquilo que nos pareceu, de começo, a manifestação corajosa de alguns jovens devotos do Rio Grande, no Centro ‘35’ de Tradições Gaúchas, tomou corpo, cresceu no sentido vertical e horizontal. E sem que nós mesmos prévissemos, adquiriu as dimensões e a força poderosa de um legítimo ‘movimento’. E a um *movimento* [grifo do autor] desta natureza, com esta finalidade e estas proporções é necessário que se lhe dê unidade para que a ação conjunta e harmônica prepare, mais cedo, o clima da conquista integral”.<sup>553</sup>

A fala de Ornellas indica, então, uma percepção comum aos militantes do movimento, qual seja a de que evitar a política partidária não significava abrir mão da ação como sua principal finalidade: “Mas há, sem dúvida, um equívoco quando nos julgamos *apolíticos*. Não somos *apolíticos*. E como poderíamos deixar de tomar uma atitude definida nos campos ideológicos, se praticamos uma ‘política de espírito’?”.<sup>554</sup> Em sua opinião, tal ação deveria ser marcada pela “defesa da terra” e da “Pátria” “contra todas as infiltrações descaracterizantes e desagregadoras, venham elas de onde vierem...”.<sup>555</sup> A “tradição”, obviamente, seria o remédio contra os possíveis males daquele período de choques culturais. Daí o papel do gaúcho no seio da nação: “O Rio Grande deve permanecer fiel às suas tradições e, parcela heróica que sempre foi, há de continuar a ser vanguarda do Brasil na luta contra infiltrações francas ou solertes que lhe possam desfigurar o caráter ou ferir-lhe a soberania”.<sup>556</sup> A um movimento que se propunha como vanguarda da vanguarda nacional na defesa da “tradicionalidade”, caberia, nesta batalha, o emprego de todas as armas necessárias. Isso incluiria, portanto, a “projeção folclórica” que, por sua natureza criativa, se afastava do folclore “autêntico” e “espontâneo”, sem dele abdicar totalmente. Quando Barbosa Lessa defendeu a falta de compromisso científico com o folclórico, buscou, então, legitimar a grande margem de manobra no processo de criação das danças gaúchas (e dos demais ritos, poderíamos dizer) da qual ele e Paixão Côrtes puderam gozar pela condição do tradicionalismo enquanto movimento político:

<sup>553</sup> ONELLAS, Manoelito de. *O Rio Grande Tradicionalista e Brasileiro*. Porto Alegre: “35” CTG, 1954, p. 9-10.

<sup>554</sup> *Ibidem*, p. 14-15.

<sup>555</sup> *Ibidem*, p. 15.

<sup>556</sup> *Ibidem*, p. 15.

“Na verdade, o Folclore nunca foi para nós um FIM [grifo dos autores]; foi simplesmente um MEIO [grifo dos autores] para alcançarmos o fim de revigoração das tradições brasileiras, em defesa das quais vimos lutando desde a fundação do ‘35’ – Centro de Tradições Gaúchas, de Porto Alegre, em 1948”.<sup>557</sup>

A principal estratégia de divulgação das novas coreografias foi, como sabemos, a elaboração de um manual que deveria servir tanto à rápida aprendizagem dos bailarinos nos CTGs quanto como auxílio de professores em seu trabalho didático com crianças em idade escolar, o que nos leva, enfim, ao terceiro eixo de ação e compreensão acima citado: o desenvolvimento, no tradicionalismo, de uma perspectiva cívico-pedagógica.

A preocupação com as “futuras gerações” é o segundo ponto destacado por Barbosa Lessa em sua tese de 1954, como vimos no último capítulo. As relações entre o Folclore e a educação também eram objeto de debate no movimento folclórico brasileiro. Segundo Luís Rodolfo Vilhena, as matizes individuais expressas em suas reuniões e congressos não impediram a definição de uma agenda consensual, representada por três “problemas fundamentais”, nas palavras de Renato Almeida: “a pesquisa, para o levantamento do material, permitindo o seu estudo; a proteção do folclore, evitando sua regressão; e o aproveitamento do folclore na educação”.<sup>558</sup> O terceiro item seria de vital importância para o movimento, pois somente ele poderia garantir a eficácia definitiva de seu projeto. O Folclore deveria então ser objeto de todos os níveis educacionais. Na universidade, ele deveria permitir a formação de pesquisadores especializados que revogassem o “autodidatismo infecundo” então vigente.<sup>559</sup> No ensino básico, o aproveitamento do material folclórico como instrumento pedagógico poderia garantir sua sobrevivência no seio das futuras gerações: “A escola poderia dessa forma substituir os meios tradicionais de transmissão informal da tradição folclórica, alterados particularmente pela acelerada urbanização social”.<sup>560</sup>

Como apontado anteriormente, o trabalho de Letícia Nedel evidencia o distanciamento entre a pesquisa histórica e cultural “acadêmica”, representada no Rio Grande do Sul pelos

---

<sup>557</sup> BARBOSA LESSA, Luiz Carlos, PAIXÃO CÔRTEZ, João Carlos. *Manual de Danças Gaúchas*. Op. cit., p. 8.

<sup>558</sup> ALMEIDA, Renato Apud VILHENA, Luís Rodolfo. Op. cit., p. 174.

<sup>559</sup> Ibidem.

<sup>560</sup> Ibidem, p. 192. Às vésperas do *Congresso Internacional de Folclore*, que discutiria, entre outros temas, o aproveitamento do Folclore na educação de base, Renato Almeida assim definia sua posição: “Não será possível uma educação de base sem considerar os fatos da cultura folk, não só como elemento psicológico, para compreensão dos grupos sobre os quais deve atuar, fator pedagógico portanto, como ainda porque essa cultura apresenta uma soma considerável de crenças, de conhecimentos e de técnicas que, não só não podem ser desconhecidas pelos professores, mas dever ser aproveitadas, seja diretamente, seja como incomparável processo didático”. ALMEIDA, Renato. *Folclore e educação de base*. IBECC/CNFL/DOC. 294, 30/04/1954. Pasta 2.3.2 (2) do Acervo Barbosa Lessa.

eruditos polígrafos, e o movimento tradicionalista, ao longo da década de 1950. Concomitantemente a esse processo, no entanto, o tradicionalismo assumia a chancela didática e a atenção ao ensino básico como meios de reprodução e disseminação dos novos ritos “gaúchos”. O domínio dos tradicionalistas sobre o ITF, criado, conforme antes mencionado, em 1954, sob a tutela da Divisão de Cultura da Secretaria Estadual de Educação, representaria uma vitória, nesse sentido, sobre a hegemonia da CEF nos assuntos de folclore. Se o Instituto jamais conseguiu implantar o folclore tradicionalista como disciplina ou atividade curricular regular no ensino formal, ele contou com a legitimidade e o aparato instrumental propiciados pelo Estado para a execução de cursos de formação e, inclusive, para a implantação de uma Escola Superior de Folclore, de atividade, no entanto, efêmera.<sup>561</sup> Os debates em torno da questão compareceram, ainda, no ano seguinte, no *II Congresso Tradicionalista*, promovido na cidade de Rio Grande pelo CTG Mate Amargo. A tese n. 3, apresentada por Tereza de Almeida, é indicativa da elaboração consensual de uma agenda cívico-pedagógica para o tradicionalismo muito semelhante ao terceiro ponto daquela do movimento folclórico brasileiro.<sup>562</sup> A principal preocupação da autora é a garantia de reprodução da ritualística tradicionalista e dos valores morais, éticos e cívicos a ela vinculados: “A geração de hoje passará. E o eco das músicas e das lendas morrerá se outras bocas não o repetirem em tempo”.<sup>563</sup> Como defendido por Lessa no ano anterior, Tereza de Almeida aposta, como solução ao problema, no investimento nas novas gerações, na “infância de hoje, que não nasceu no campo, não viveu nas estâncias, não comeu pitangas nos matos, não tomou banho nas sangas, nem viu perdizes correndo entre as macegas”.<sup>564</sup> A autora propunha, então, um programa didático “regionalista” a ser executado nos anos iniciais do ensino formal, numa cooperação entre escolas e CTGs. Entre as práticas utilizadas “pedagogicamente”, como motivação “rica e mágica”, quanto ao interesse despertado nas

---

<sup>561</sup> “Ao entrar para a máquina do Estado, os folcloristas do *tradicionalismo* asseguraram um lugar experimental de formação técnica, cujo caráter oficial também contribuía para manter a frequência do Instituto nas aparições públicas e o trânsito intenso de seu corpo técnico nos jornais. Neles (principalmente em *A Hora* e no *Diário de Notícias*), Antônio Augusto Fagundes, Léo Guerreiro, Isolde Brams e o Diretor Carlos Galvão Krebs divulgaram resultados de pesquisa, noticiaram congressos e anunciaram cursos organizados pelo ITF. Na continuidade dessas iniciativas, dez anos mais tarde (em 1965), fundaram a Escola Superior de Folclore (ESF), curso de graduação dirigido à formação de professores e submetido ao então recém-criado (em 1964) e efêmero ‘Instituto de Lingüística e Aculturação’ da Divisão de Cultura da SEC”. NEDEL, Leticia Borges. Op. cit., p. 155.

<sup>562</sup> ALMEIDA, Tereza de. O tradicionalismo e as novas gerações. ANAIS DO II Congresso Tradicionalista – 19 de novembro de 1955. Rio Grande: CTG Mate Amargo, Porto Alegre: Oficina Gráfica da Livraria do Globo, 1956, p. 132-136.

<sup>563</sup> *Ibidem*, p. 132.

<sup>564</sup> *Ibidem*.

crianças, e “poderosa”, quanto ao efeito obtido em seu desenvolvimento, se encontrava a dança tradicional.<sup>565</sup>

Nosso biografado dera o pontapé inicial à discussão, informado, provavelmente, pelos debates contemporâneos no movimento folclórico brasileiro. Dois anos antes da defesa de *O Sentido e Valor do Tradicionalismo*, ele ministrou conferência intitulada “O Tradicionalismo e o Ensino”, na Escola Normal do *Instituto São José*, de Canoas, que formava os irmãos Lassalistas, “religiosos que se dedicam com afinco à obra da educação”. Conforme noticiou o *Diário de Notícias*:

“...a palestra de Luiz Carlos Lessa reveste-se de um especial significado, pois tende a explicar, aos futuros mestres do Colégio das Dores, de Porto Alegre, do Colégio Gonzaga, de Pelotas [onde Lessa estudou] e de outros importantes estabelecimentos de ensino secundário, quais os fundamentos e as diretrizes que orientam a campanha tradicionalista que ora se espalha, com tamanho entusiasmo, pelo Rio Grande do Sul”.<sup>566</sup>

Ele e Paixão Côrtes participaram, assim, da formulação e do desenvolvimento da perspectiva cívico-pedagógica tradicionalista e, em decorrência, condicionaram seu projeto de invenção de tradições às suas exigências didáticas.<sup>567</sup> A partir daí, as coreografias lecionadas no *Manual de Danças Gaúchas* atualizariam as representações do gaúcho mítico e social do passado rio-grandense de uma maneira diferenciada, propiciada por sua execução performativa.<sup>568</sup> Esse é o objeto da próxima seção.

---

<sup>565</sup> Ibidem, p. 133- 134.

<sup>566</sup> PALESTRA SOBRE Tradições Gaúchas. *Diário de Notícias*. Porto Alegre, 08/11/1952, s./p. Pasta 2.10.2.1 do Acervo Barbosa Lessa.

<sup>567</sup> “Tivemos de criar uma metodologia específica, a fim de estabelecer comunicação com os leitores-aprendizes. A meticulosa transcrição das melodias para a pauta musical foi feita, pacientemente, ao piano, por d. Alda Barbosa Lessa [mãe de nosso personagem]. Uma das mais dedicadas ‘prendas’ do ‘35’, Myriam Fernandes Costa, ajudou-nos muito ao desempenhar os diagramas ilustrativos de passos e figuras. E a excelente desenhista Isolde Brans – também pertencente ao ‘35’ – enriqueceu nosso texto com magníficas ilustrações das cenas coreográficas mais significativas, captando com rara sensibilidade o que havia de mais expressivo em cada dança. Foi um verdadeiro trabalho criativo, em equipe, dando materialização a um tema até então praticamente abstrato”. BARBOSA LESSA, Luiz Carlos, PAIXÃO CÔRTEZ, João Carlos. *Danças e Andanças da Tradição Gaúcha*. Op. cit., p. 121-122.

<sup>568</sup> O termo “performance” não pode ser confundido com o vocábulo “ritual”. Aquele designa uma execução específica deste, entendido como espécie de “ordem litúrgica”, ou seja, enquanto uma estrutura com certo número de características definidas, ainda que não invariáveis. Ver RAPPAPORT, Roy A. Ritual. In: BAUMAN, R. *Folklore, Cultural Performances, and Popular Entertainments*. New York: Oxford, 1992, p. 249-260. Ao longo deste capítulo, busquei compreender a formação dos principais rituais tradicionalistas. A Ronda Crioula, os “chimarrões festivos” e a dinâmica social desempenhada nos Centros de Tradições Gaúchas, bem como os códigos de trajar e portar-se de homens e mulheres, foram objetos de preocupação na medida em que suas primeiras encenações elaboravam uma estrutura formal relativamente coesa a ponto de se tornarem matrizes para manifestações culturais regularmente reproduzidas. Na próxima seção, no entanto, analisarei o potencial comunicativo das performances de algumas danças tradicionais, sem esquecer a “gramática” da dança elaborada por Barbosa Lessa e Paixão Côrtes.

### 4.3 – Dos papéis aos salões: a atualização performativa do caráter regional e a dinâmica coreográfica de gênero<sup>569</sup>

O movimento folclórico, como dito, propiciou uma maneira de renovar os estudos regionais empreendidos pelos eruditos polígrafos no Rio Grande do Sul.<sup>570</sup> Conforme mostrado por Letícia Nedel, a entrada da CEF na cena intelectual local reeditou os debates entre os dois registros de memória precedentes, baseados na perspectiva *folk* do gaúcho popular e no enfoque centrado no movimento das elites latifundiárias pela expansão do território brasileiro na região. Além disso, Nedel aponta que a possibilidade de ampliar os signos desta memória oficial fora disponibilizada para ambos os grupos e por eles utilizadas de maneiras e medidas diversas, devido à formação de um sentimento generalizado de necessidade de dilatar os referenciais que fundamentavam a identidade regional.<sup>571</sup> Essa configuração colocaria, mais uma vez, folcloristas eruditos contra o movimento tradicionalista, cujo projeto privilegiava a figura do gaúcho pampiano, de extensão social e geográfica bastante reduzida. O projeto individual de Barbosa Lessa, como vimos, é nitidamente mais próximo, então, desta perspectiva folclorista “acolhedora” do que dos desenvolvimentos posteriores do tradicionalismo gaúcho. O percurso que fizemos sobre seus escritos literários, no último capítulo, nos permite afirmar que Lessa comungava, no momento, a expectativa erudita de pluralidade cultural, chegando mesmo, em alguns instantes, a ultrapassá-la, narrando a memória de grupos sociais excluídos da produção de expressiva parcela dessa mesma erudição “acadêmica” avessa ao movimento tradicionalista.

---

<sup>569</sup> A primeira versão dessa seção foi apresentada no *II Simpósio Internacional sobre Gênero, Arte e Memória (SIGAM)*, promovido pela Universidade Federal de Pelotas (UFPeL), em dezembro de 2009. Ver ZALLA, Jocelito. Dos papéis aos salões: folclore, gênero e performance nas danças tradicionais gaúchas. In: *II Seminário Internacional sobre Gênero, Arte e Memória. Anais do II SIGAM*. Pelotas: Editora da UFPeL, 2009, p.361-360. Publicação em CD-ROM.

<sup>570</sup> “Inserido no processo de recomposição do cenário historiográfico, o Folclore aparece então como uma empresa situada na conjunção de esferas de atuação distintas (literária, musical, histórica), mas de influência recíproca, visando oferecer a sustentação empírica necessária para a adoção de perspectivas de maior alcance, através das quais se pudesse dar uma projeção satisfatória para a produção cultural do estado, em suas diferentes modalidades de expressão”. NEDEL, Leticia Borges. Op. cit., p. 289.

<sup>571</sup> “É por conta da busca coletiva por cumprir uma exigência de renovação das diferentes expressões da *região*, que o interesse sobre aspectos folclóricos, isto é, ‘populares’ e ‘próprios’ dessa formação, consegue reunir sob a legenda da CEF até mesmo adversários antigos de Dante de Laytano, dos mais íntimos (caso de Guilhermino César) aos mais conhecidos, como os colegas de IHGRS, que Gutfreind qualificou de historiadores *lusitanistas* – Othelo Rosa e Moysés Vellinho. Apesar de a participação efetiva desses integrantes nas atividades da CEF não ultrapassar uma colaboração ‘realista’ (segundo o eufemismo preferido pelo Secretário), e praticamente restrita à recepção de convidados para os eventos sediados em Porto Alegre, é certo que para o conjunto de escritores o Folclore integrava uma programática de divulgação legitimada nacionalmente, voltada à investigação sistemática das variáveis de cada uma das *regiões brasileiras* em suas respectivas composições ‘sociológicas’”. *Ibidem*, p. 305-306.

O texto em que nosso autor se colocava acima das disputas entre “lusitanófilos” e “hispanófilos”, abordado no capítulo anterior, é significativo de sua posição. Seguindo ao extremo a recomendação agregadora do registro *folk*, nosso personagem pôde, inclusive, dele abrir mão no “caso Sepé”: a renovação do regional seria uma questão de “valores” muito mais do que de idiossincrasias.

O objetivo dessa seção é ler sua produção coreográfica a partir do mesmo foco utilizado na literatura: de que forma o projeto de Barbosa Lessa – e de Paixão Côrtes, neste caso – buscou atualizar o mito do “centauro da Pampa”? Como vimos na primeira parte deste capítulo, a invenção da prenda demandou esforços de definição e estetização de um modelo de mulher tradicionalista, cujo parâmetro seria, evidentemente, o gaúcho ressignificado das novas “tradições”. A poética da dança apresenta, assim, um novo elemento de intervenção no imaginário tradicionalista e regional, pois opera com representações sociais de origens distintas que fundamentam sua execução, produzem significados e os transmitem em *performance*: “Uma única dança, dançada por um único par, mas em alto nível, *comunica* [grifo dos autores] mais e melhor do que dezenas de danças mal dançadas por dezenas de pares”.<sup>572</sup> Como apontado pela antropóloga Judith Lynne Hanna, a dança faz parte de um sistema de comunicação cultural humana, podendo transmitir intencionalmente uma mensagem ao público que, por sua vez, lhe infere um significado compartilhado e a ele responde: “O conhecimento partilhado sobre a forma, a experiência em seu emprego, e a informação suficientemente nítida para ser percebida através das distrações ou obstáculos, são as condições para a eficiência”.<sup>573</sup> Dessa forma, dançarino e espectador mantêm um código em comum, no qual o primeiro atua como “codificador”, levando idéias e sentimentos ao segundo, ou seja, ao seu “decodificador”.<sup>574</sup>

O aspecto comunicativo da dança também é enfatizado por Adrienne L. Kaeppler. Esta autora afirma que a forma cultural produzida na *performance*, ainda que passageira, possui um conteúdo estruturado que transmite significado, é uma manifestação visual de relações sociais e pode ser objeto de um elaborado sistema estético.<sup>575</sup> Este é com certeza o caso das danças tradicionais. Além de comportar um complexo processo de criação artística, envolvendo elementos de ordem diversa, como vimos, a poética tradicionalista de Barbosa Lessa e Paixão Côrtes comunica determinados signos do gauchismo renovado e alimenta modelos de se

<sup>572</sup> BARBOSA LESSA, Luiz Carlos, PAIXÃO CÔRTEZ, João Carlos. *Danças e Andanças da Tradição Gaúcha*. Op. cit., p. 129-130.

<sup>573</sup> HANNA, Judith Lynne. Sexo, aprendizado e imagens da dança. In: \_\_\_\_\_. *Dança, sexo e gênero: signos de identidade, dominação, desafio e desejo*. Rio de Janeiro: Rocco, 1999, p. 29.

<sup>574</sup> Ibidem, p. 29-30.

<sup>575</sup> KAEPLER, Adrienne. L. Op. cit., p. 197

portar e de se relacionar de “prendas” e “peões”. Portanto, além da atualização da figura *folk* privilegiada na memória regional, torna-se necessário pensar a dança como um sistema de instituição de diferenças de gênero, onde homens e mulheres desempenham papéis bem definidos e exibem padrões de comportamento socialmente recomendados.

Ao utilizar o corpo como meio de expressão, a dança é para Judith Hanna: “... uma linguagem não verbal – uma forma de comunicação que requer a mesma e subjacente faculdade cortical para a conceituação, a criatividade e a memória que a linguagem verbal”. Da mesma forma que essa última, a dança possui “...vocabulário (passos e gestos na dança), gramática (normas para juntar o vocabulário) e semântica (significado)”.<sup>576</sup> Antes de analisar os sentidos produzidos pela performance das danças tradicionais, cabe, então, ater-se às estruturas significantes, às regras de conduta, ou seja, ao vocabulário e à gramática generificada encontrada no *Manual* de Barbosa Lessa e Paixão Côrtes.

Sua composição, como vimos, é culturalmente híbrida. Nesse sentido, a dança partilha a mesma perspectiva acolhedora e, de certa forma, “universalista” da literatura de Lessa: “Estas danças são gaúchas não porque tivessem se originado inteiramente no ambiente campeiro, mas porque o gaúcho – recebendo-as de onde quer que fosse – lhes deu música, detalhes, colorido e alma nativa”.<sup>577</sup> Quanto à distribuição espacial da população rio-grandense representada pelos testemunhos recolhidos, sabemos que a proposta incluyente de nossos autores levou-lhes a pesquisar, conforme antes apontado, 62 municípios do Estado, em todas as microrregiões geográficas. Os principais informantes, por sua vez, se encontravam assim posicionados: região metropolitana – Porto Alegre; região sul/sudeste – Canguçu, Pelotas, Piratini; zona das missões – Palmeira das Missões, Santo Ângelo, São Borja, São Luiz Gonzaga; litoral norte – Osório, Torres; centro – Rio Pardo, Santa Maria, Taquari; planalto norte e nordeste (Campos de Cima da Serra) - Bom Jesus, Carazinho, Cruz Alta, Lagoa Vermelha, Vacaria; fronteira sudoeste (“Pampa”): Santana do Livramento, Santiago, São Sepé.<sup>578</sup> Etnicamente, no entanto, a “tradição” privilegiada seria a luso-brasileira, ainda que ativamente alimentada pelas trocas com os países platinos. Nossos autores relatam também a recolha, em sua pesquisa de campo, de manifestações negras como o *batuque*, “coreografias religiosas em cerimônia afro-porto-alegrense correspondente ao candomblé ou macumba”, *candombe* e *bambaquerê*, e ainda “antigas danças de entretenimento das

<sup>576</sup> HANNA, Judith Lynne. Op. cit., p. 42.

<sup>577</sup> BARBOSA LESSA, Luiz Carlos, PAIXÃO CÔRTEES, João Carlos. *Manual de Danças Gaúchas*. Op. cit., p. 17.

<sup>578</sup> A lista com os nomes dos informantes se encontra em BARBOSA LESSA, Luiz Carlos, PAIXÃO CÔRTEES, João Carlos. *Danças e Andanças da Tradição Gaúcha*. Op. cit., p. 114-115.

senzalas”.<sup>579</sup> Mas se o Barbosa Lessa literato daria atenção à contribuição negra para a cultura gaúcha e o Barbosa Lessa músico comporia uma canção inspirada nesse encontro, chamada *Bambaquererê*, em 1978, naquele momento, o coreógrafo optara, junto ao seu companheiro, por suprimi-la, ao menos diretamente, do *Manual*, por ser encontrada apenas em regiões de “intensa lavoura” ou na capital Porto Alegre. O mesmo tratamento fora dado aos bailados dos imigrantes alemães e italianos: “Diversas danças foram excluídas deste manual por se tratarem de danças de fundo dramático ou por serem mais precisamente ligadas aos núcleos afro-riograndenses ou às colônias de imigração”.<sup>580</sup> Todavia, algumas brechas para a ampliação étnica do gaúcho tradicionalista foram criadas através da inclusão dos *chotes* (*schottish*) trazidos pelos alemães, presença justificada por sua proeminência na “terceira geração coreográfica” francesa e inglesa, a qual teria repercussão nos salões do Brasil, e do *balaio*, dança “nordestina” inspirada nos *lundus* afro-brasileiros. Se o gaúcho pampiano continua sendo o centro do projeto coletivo capitaneado por Paixão Côrtes e Barbosa Lessa, seguindo esses folcloristas-tradicionalistas, ele seria atualizado e alimentado, com pesos e medidas arbitrariamente diversas, por elementos culturais de outras regiões luso-brasileiras e mesmo de outros grupos étnicos.<sup>581</sup>

O livro possui quatro partes bem demarcadas: na primeira, os autores apresentam ensinamentos básicos, passos fundamentais para a execução das danças gauchescas; na segunda, são abordadas as danças sem sapateado; na terceira, as danças com sapateado; por último, os autores oferecem um suplemento musical com as letras, as notações musicais de 18 danças e alguns desenhos indicativos das coreografias, como nas figuras abaixo.<sup>582</sup> É no primeiro momento, então, que encontramos tanto as instruções para os dançarinos, quanto o anúncio dos valores que fundamentariam a nova experiência tradicionalista:

“As danças que apresentamos neste Manual estão impregnadas do verdadeiro sabor crioulo do Rio Grande do Sul, são legítimas expressões da alma gauchesca. Em todas elas está presente o espírito de fidalguia e de respeito à

---

<sup>579</sup> Ibidem, p. 115.

<sup>580</sup> Os autores citam os casos de *jardineira*, *boizinho*, *quicumbis*, *candombe*, *herr-schmidt*, *kraitz-polk* e *hacke-schottisch*. BARBOSA LESSA, Luiz Carlos, PAIXÃO CÔRTEES, João Carlos. *Manual de Danças Gaúchas*. Op. cit., p. 7.

<sup>581</sup> Artisticamente, como vimos na última seção, o repertório coreográfico que serviu de inspiração para as “danças gauchescas” é muito maior, já que passos e figuras também foram retirados de coreografias executadas em diversos países latino-americanos; quer dizer, as danças, de origens culturais diversas, indicadas pelas pesquisas bibliográficas ou de campo, foram enriquecidas com elementos coreográficos de espectro mais amplo.

<sup>582</sup> O suplemento musical foi inicialmente publicado em separata pela Editora Irmãos Vitale, de São Paulo, especializada em partituras musicais, devido aos altos custos que este tipo de material traria à primeira edição do *Manual*, lançada, em princípios de 1956, pela Imprensa Oficial do Estado. A partir de sua segunda edição, o texto foi integralmente impresso, num único volume, pela Irmãos Vitale. Os autores incluíram, ainda, em 1967, um pequeno prefácio sinalizando os registros das músicas das danças contidas no livro em LPs de cantores e conjuntos diversos. Seu texto permaneceu fiel, entretanto, àquele de 1956, em suas sucessivas edições.

mulher, que sempre caracterizou o campesino rio-grandense. Todas elas dão margem a que o gaúcho extravase sua impressionante teatralidade”<sup>583</sup>

**Figura I – Notação musical e coreográfica do *Pezinho***<sup>584</sup>

The image shows two pages from a manual. The left page (numbered 160) contains the musical score for 'Pezinho' by L. C. Barbosa Lessa and J. C. Paixão Côrtes. The score is in 2/4 time, marked 'Allegro', and includes piano and vocal parts. Below the score are the lyrics in Portuguese. The right page (numbered 161) contains choreographic diagrams labeled FIG. 1 through FIG. 10, illustrating the steps and postures of the dance. The diagrams include foot positions, hand gestures, and a central illustration of a man and a woman in traditional gaucho attire.

— 160 —  
**PÈZINHO**  
 L. C. Barbosa Lessa e J. C. Paixão Côrtes

Allegro

MARCAÇÃO

II PARA SIGUIR

ABRUCELANDO

AI BOTA AQUI AI BOTA ALI  
 O TEU PEZINHO,  
 O TEU PEZINHO BEM JUNTINHO  
 COM O MEU.  
 AI BOTA AQUI AI BOTA ALI  
 O TEU PEZINHO  
 O TEU PEZINHO O TEU PEZINHO  
 AO PÉ DO MEU.

E DEPOIS NAO VA DIZER  
 QUE VOCE JA ME ESQUECEU (BIS)  
 E NO CHEGAR DESSE TEU CORPO  
 UM ABRAÇO QUERO EU (BIS)  
 AGORA QUE ESTAMOS JUNTINHOS  
 DA CA UM ABRAÇO E UM BELJINHO (BIS)

— 161 —

FIG. 1  
 FIG. 2  
 FIG. 3  
 FIG. 4  
 FIG. 5

Aibota QUI ai BO ta, LI o TEU péZI nho (1 temp)

FIGURA 6  
 II III IV V VI VII VIII

o TEU péZInho BEM jun TinhoCOM o MEU (1 tempo) (1 tempo)

FIGURA 7  
 II III IV V VI VII VIII

FIG. 8 aiBota QUI

FIG. 9  
 FIG. 10

O trecho indica a postura assumida pelos autores quanto às duas questões discutidas nessa seção. A “alma gauchesca”, extensiva aos habitantes de todo o território rio-grandense, é renovada pelo “espírito de fidalguia”, contradizendo as representações do “gaúcho malo”, “bandoleiro”, e o clima de misoginia descrito em relatos de viajantes e ainda encontrado na cultura pampiana. De outro lado, tal cultura era caracterizada através de outros modelos de gênero tradicionais, relacionados à sua atribuída disposição aristocrática, ou seja, pela separação entre o sexo forte, provedor, e o sexo frágil. A divisão de gênero também é corporificada na indumentária, como vimos acima. Este é o primeiro requisito para entrar num salão. Para bem desempenhar uma dança gauchesca, é necessário cobrir-se e adornar-se com os signos da diferença. A mulher porta “vestido de chita floreada, lenço de seda ao pescoço”.

<sup>583</sup> BARBOSA LESSA, Luiz Carlos, PAIXÃO CÔRTEZ, João Carlos. *Manual de Danças Gaúchas*. Op. cit., p. 17.

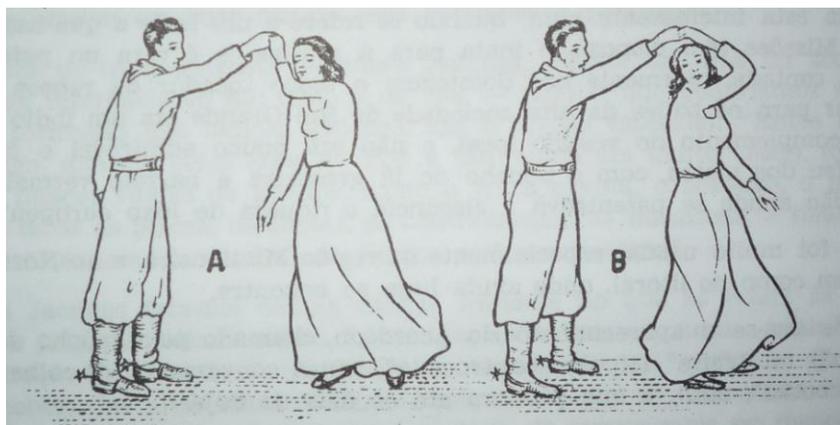
<sup>584</sup> Reprodução das páginas 160 e 161 da 8ª edição do *Manual de Danças Gaúchas*, referentes ao seu Suplemento Musical e Ilustrativo.

Ao homem cabe maior riqueza na vestimenta e em seus detalhes: “botas de cano mole, esporas, bombacha, guaiaca (cinto campeiro), camisa de uma só cor, lenço de seda ao pescoço, chapéu de aba não quebrada dos lados, barbicacho (tira de couro que prende o chapéu) – afora acessórios como a faixa, na cintura, o poncho-pala, o colete, etc”.<sup>585</sup> O segundo requisito é conhecer e respeitar as normas de contato entre homem e mulher. A iniciativa parte sempre do pólo masculino: o gaúcho convida a prenda para dançar seguindo o ritual do “giro-saudação”:

“Ele leva consigo um pequeno lenço (tamanho ‘de bolso’), preso entre a camisa e o cinto. Chegando à frente da moça com quem deseja dançar, ele inclina levemente a cabeça, um ligeiro curvar, ao mesmo tempo que lhe alcança a mão direita, com a qual segura o citado lenço. A moça, aceitando o convite, alcança sua mão esquerda ao rapaz. Dessa forma, os dois se tomam pelas mãos, mas separados **pelo lenço** [grifo dos autores], que impede que a mão do rapaz ‘suje’ a mão de sua companheira”.<sup>586</sup>

O lenço, assim, evita o contato físico direto entre homem e mulher. De um lado, ele impede a mancha concreta da mão da prenda, o que em termos simbólicos afirma uma concepção idealizada da feminilidade corpórea como limpa, asseada, pura. De outro, o gesto traduz o desejo de manter também imaculada a moral feminina. Entretanto, o lenço representa, ainda, o início do rito de conquista. O peão conduz, então, a prenda até o salão, onde esta executa um giro em torno de seu corpo, tomada pela mão direita do companheiro, e ambos se cumprimentam após soltarem as mãos: o homem através de uma inclinação da cabeça; a mulher por meio de uma pequena flexão de joelhos.

**Figura II – “Giro de Saudação”<sup>587</sup>**



<sup>585</sup> Ibidem, p. 20.

<sup>586</sup> Ibidem.

<sup>587</sup> Figura reproduzida da página 20 do *Manual de Danças Gaúchas*.

Mas a regra mais contundente diz respeito a um privilégio de gênero. O ato de sapatear, ou seja, demonstrar força e habilidade através de “floreios” com batidas de pés no chão, é reservado ao peão; diferentemente, inclusive, das danças hispânicas que teriam dado origem, segundo a filiação estabelecida por Barbosa Lessa e Paixão Côrtes, às coreografias gauchescas com sapateado. Paradoxalmente, a história justificaria tal assimetria: “Nas danças do antigo fandango, somente o homem ‘**sapateia**’, pois a mulher se limita a ‘**sarandear**’”. Em seguida, os autores explicam o movimento feminino: “Para executar o ‘**sarandeio**’ ou ‘**meneiro**’, a mulher ergue levemente a barra-da-saia, efetuando passos graciosos, rápidos e curtos. Enquanto sarandeia, a mulher dá ao busto uma postura desempenada, de donaire e altivez [grifos dos autores]”.<sup>588</sup>

Ainda que o “sarandeio” seja apontado como representativo da “postura altiva” da mulher gaúcha, é o sapateado que deveria obter o reconhecimento social (e o fascínio do gênero oposto):

“Sapateando, roseteando as esporas, ajoelhando-se, realizando rápidos giros ou meia-voltas, atirando um lenço ao chão para tomá-lo com as mãos enquanto sapateia, dançando em cima de um banco, pulando cadeiras, etc – assim o gaúcho, nos bailes campeiros, extravasa a sua impressionante teatralidade – virtude ou defeito que ele traz no sangue, através das gerações”.<sup>589</sup>

Os autores acrescentam: “Foi assim que surgiram, no pampa – fazendo valer seu prestígio não só entre as ‘chinocas’ como entre seus companheiros – os mais hábeis sapateadores crioulos...”.<sup>590</sup> O movimento masculino deteria, pois, a exclusividade do status coletivo apoiado em valores como força e habilidade. Aquele homem que exercesse sua virilidade pela dança poderia também afirmar-se socialmente através das formas dominantes de masculinidade.

A partir de então, Barbosa Lessa e Paixão Côrtes descrevem o sarandeio: “... é um elemento coreográfico que tem por finalidade explorar a graça feminina”. Mais uma vez, os símbolos da feminilidade tradicional são realçados. No interior dos limites por eles demarcados, no entanto, a mulher disporia de certa margem de liberdade que lhe permitiria expressar os “encantos” individuais: “Assim sendo, os ‘passos’ do sarandeio não se limitam por esquemas ou explicações pormenorizadas: o limite do sarandeio é a própria graça da

---

<sup>588</sup> Ibidem, p. 22.

<sup>589</sup> Ibidem, p. 39-40.

<sup>590</sup> Ibidem, p. 40.

gauchinha, e se desenvolve livremente de acordo com as possibilidades individuais”.<sup>591</sup> Mas ainda estamos no campo das normas e, dessa forma, o movimento feminino deveria apresentar regularidades. Por exemplo: “o ato da mulher tomar da saia, com ambas as mãos, erguendo-a levemente ou sacudindo-a ao ritmo musical (como se atraísse ou desafiasse o companheiro); e os passos bastante curtos e ligeiros, executados na meia-planta do pé, permitindo movimentação rápida e cheia de donaire”.<sup>592</sup>

“Atrair” ou “desafiar” o(a) companheiro(a) são os objetivos principais das danças tradicionais para o homem e para a mulher. Utilizando o “vocabulário” (passos de polca, passos de marcha, sarandeios e sapateios em ritmos binários e ternários, por exemplo), e seguindo a “gramática” social da dança, peões e prendas estariam aptos a desempenhar as 22 coreografias “resgatadas” por nossos autores.<sup>593</sup> Cada uma delas encerra uma performance diferente. Segundo Richard Bauman<sup>594</sup>, este termo sugere um modo de comunicação esteticamente marcado, emoldurado de uma maneira especial e exposto a uma audiência. Para o autor, a análise da performance ilumina as dimensões sociais, culturais e estéticas do processo comunicativo.<sup>595</sup> Cinco características seriam recorrentes nas performances: 1) tais eventos tendem a ser agendados, configurados e preparados antecipadamente; 2) eles são temporalmente limitados; 3) são espacialmente limitados; 4) são culturalmente programados, dentro de um enredo estruturado; 5) são ocasiões publicamente coordenadas, abertas à observação por uma audiência e para a participação coletiva.<sup>596</sup> Os cinco aspectos são encontrados nas performances das danças tradicionais, desde suas primeiras execuções: cada apresentação é ensaiada previamente e divulgada aos demais tradicionalistas e público em geral; têm início e fim bem definidos; ocorrem geralmente nos salões dos CTGs, mas, com o tempo, passam, também, a ocupar as pistas e palcos de novos festivais, “rodeios” e eventos cívicos montados para sua apresentação; seguem uma estrutura relativamente fixa e normas de conduta definidas, como acima analisado; por fim, objetivam, como dito, a exposição a um público especializado de tradicionalistas, mas também a platéias mais amplas, divulgando

---

<sup>591</sup> Ibidem, p. 41.

<sup>592</sup> Ibidem.

<sup>593</sup> 21 se considerarmos o *Chote* e o *Chote de Duas Damas* como variações de uma mesma dança.

<sup>594</sup> As teorias da performance de autores como Victor Turner, Erving Goffman e Richard Schechner não serão abordadas aqui devido à sua perspectiva mais ampla de “drama social”, na qual o conceito é utilizado para iluminar práticas cotidianas. Paralelamente a seus trabalhos, Richard Bauman desenvolveu a ótica da “performance como evento”, que se preocupa com a construção de gêneros específicos de performance, suas características e sua relação com o contexto social. Daí a escolha desse autor para pensar nosso objeto. Ver LANGDON, Esther Jean. Performance e Preocupações Pós-Modernas na Antropologia. In: TEIXEIRA, João Gabriel L. C. *Performáticos, performance e sociedade*. Brasília: Editora da UnB, 1996, p. 23-28.

<sup>595</sup> BAUMAN, Richard. Performance. In: \_\_\_\_\_. *Folklore, Cultural Performances, and Popular Entertainments*. New York: Oxford, 1992, p. 41.

<sup>596</sup> Ibidem, p. 46.

tanto o movimento quanto as “tradições gaúchas”. Foi nesse sentido que, em 1955, Barbosa Lessa criou o *Grupo Folclórico Brasileiro* para encenar a peça *Danças Gaúchas*, primeira versão da futura *Não te Assusta Zacaria!*, que percorreria os estados de São Paulo, Rio de Janeiro e Rio Grande do Sul, com Paixão Côrtes desempenhando, nesse último e, o papel principal.<sup>597</sup>

De acordo com Bauman, ainda, a performance pode se revelar um meio cultural de objetivação e de autocontrole, configurando-se, para determinada cultura, um “sistema de sistemas de significação”.<sup>598</sup> Dessa forma, o modo de exibição da performance constitui o *performer* como objeto para si mesmo e para os outros. Portanto, enquanto sistema generificado, o desempenho das danças tradicionais disciplina a conduta dos seguidores do tradicionalismo gaúcho, de acordo com as formas de ser homem e de ser mulher acima escrutinadas, consituindo-os como “peões” e como “prendas”. Passemos, então, a algumas performances descritas no manual de Barbosa Lessa e Paixão Côrtes.<sup>599</sup>

A dança da *Chimarrita*, considerada pelos autores como uma das mais difundidas no Estado, configura-se em um rito de sedução. Os casais a iniciam separadamente, em duas fileiras opostas. Após as primeiras figuras, ambas as filas se distanciam, simbolizando a ruptura. Mas segue-se a ela o retorno dos pares e seu encontro: “A dança termina ao 16<sup>o</sup> compasso, quando os pares, embora de mãos dadas, procuram aproximar-se ainda mais, e para tal realizam o último passo-de-polca para a frente, de modo que os rostos e os corpos quase se toquem, em romântica atração”.<sup>600</sup> Já no *Pezinho*, observada em campo como dança infantil, a inocência é o valor predicado, numa coreografia que alterna movimentos pendulares dos pés de peões e prendas em sentido oposto e giros de braços enlaçados: “Em relação à sua estouvada irmã mexicana [*dança da Raspa*] e a seus robustos e desatinados irmãos europeus, porém, o ‘Pezinho’ sobressai pela ingenuidade com que fala e com que age. Sua ingenuidade

<sup>597</sup> No mesmo ano, uma reportagem da *Folha da Tarde* relatava a repercussão da fundação do GFB em São Paulo e descrevia o argumento que amarrava as execuções das danças tradicionais em sua primeira peça: “S. Paulo – A crítica especializada vem aplaudindo com destaque a estréia, nesta capital, do Grupo Folclórico Brasileiro, dirigido pelo rio-grandense Barbosa Lessa. A peça de estréia intitula-se ‘Danças Gaúchas’, e tem por motivo central um casamento à gaúcha. (...) ‘O Grupo Folclórico Brasileiro já tem seu lugar conquistado no meio teatral do país’ – escreveu, no ‘Tempo’, o conceituado crítico Celso Faria, traduzindo o otimismo com que a imprensa especializada de São Paulo vê nascer um grupo que canta, dança e interpreta o folclore gaúcho”. SAPATEADOS GAÚCHOS marcam a fundação do Grupo Folclórico Brasileiro. *Folha da Tarde*. Porto Alegre, 18/07/1955, s./p. Pasta 2.10.2.1 do Acervo Barbosa Lessa.

<sup>598</sup> BAUMAN, Richard. Op. cit., p. 47.

<sup>599</sup> Quanto aos critérios de seleção das danças analisadas: numericamente procurei manter a proporcionalidade entre as “danças sem sapateado” (cinco das onze danças, considerando variações da mesma coreografia os pares Meia-Canha/Pericom, Chote/Chote de Duas Damas, Rancheira/Rancheira de Carreirinha e Terol/Pau-de-Fita) e as “danças com sapateado” (três das seis coreografias) apresentada no *Manual*; qualitativamente, para melhor explorar as diferentes possibilidades performativas, escolhi danças de “gerações coreográficas” distintas e, portanto, com menor coincidência de características.

<sup>600</sup> *Ibidem*, p. 51.

e sua ternura é que o fizeram a dança predileta dos tradicionalistas rio-grandenses”.<sup>601</sup> Tais valores são reforçados pela exigência do canto no momento de sua execução: “É necessário frizar que o ‘Pezinho’ é a única dança popular rio-grandense em que todos os dançarinos obrigatoriamente cantam, não se limitando, portanto, à simples execução da coreografia”.<sup>602</sup> Já o *Caranguejo* é exemplo de austeridade, “caso raro”, segundo os autores, no ciclo de pares dependentes do folclore gaúcho, segundo os autores: “O caráter maneiroso da dança é acentuado por cumprimentos entre os dançarinos, e ‘balancês’ (evolução originária da quadrilha), que permitem à gauchinha demonstrar toda a sua graça”.<sup>603</sup>

### Figura III – Aproximação da ilustração da dança do Pezinho



O caso da *Meia-Canha* também é interessante. Nela, mais importante do que a coreografia é o desafio de versos entre peões e prendas. Segundo os autores, essa dança rio-grandense e sua variante platina possuem matriz andaluza. O nome é devido ao sorvo de goles de bebida alcoólica durante seu desempenho – daí a imoralidade a ela atribuída pelos cronistas de época:

“Evidentemente, a ‘Media-Cañã’ somente adquiriu a dose de imoralidade que os cronistas lhe imputam, ao descer às últimas camadas sociais – na última escala da migração desde os salões da Andalucía. Houve, certamente, um período intermédio – já crioulo mas ainda fidalgo – que serviu de base para a

<sup>601</sup> Ibidem, p. 53.

<sup>602</sup> Ibidem.

<sup>603</sup> Ibidem, p. 55.

recuperação, pelos tradicionalistas platinos, da graciosa dança que eles conhecem, divulgam e aplaudem como ‘Media-Caña’<sup>604</sup>.

No Rio Grande do Sul, ela teria adquirido feição própria e se transformado numa simples roda de homens e mulheres a dançar “sem maior significação coreográfica”. Os casais bailam em sentido horário até que um dos peões interrompe a música ao grito de “Pára la guitarra, pra eu dizer minha relación!”. Em seguida, ele oferece uma quadrinha à sua companheira. A música volta a ser tocada para que a prenda prepare sua resposta enquanto dança com o rapaz. Quando o par se desenlaça, a música é novamente interrompida para que a moça recite seus versos. Se a prenda não sabe responder, pede que outra pessoa, geralmente um homem, a “desempenhe”: “assim se tornam conhecidos e aplaudidos muitos poetas repentistas, com grande habilidade para ‘desempenharem’, na ‘meia-canha’<sup>605</sup>. Nos versos encontramos novos jogos de conquista, mas também o “espírito sarcástico” e o humor ingênuo dos versos de “pé quebrado”, que não são versos “nem pela métrica, nem pela rima, nem por nada”.<sup>606</sup> No primeiro caso, nos deparamos com um exemplo no qual o simbolismo do lenço reaparece. Diz a moça: “Tenho meu lencinho branco/Que custou meio tostão./Quando não acho meu lenço/As lágrimas caem pelo chão”. A resposta do gaúcho: “Não botes lencinho branco/Para o lado donde eu ando;/Bate o vento, abana o lenço/Penso que estás me chamando”. O humor pode manifestar também um conflito. Diz o rapaz: “Tu de lá e eu de cá,/Uma parede pelo meio,/Tu de lá dás um suspiro,/E eu daqui, suspiro-e-meio”. Os versos da prenda: “Tu de lá e eu de cá,/Uma parede pelo meio:/Tu de lá dás um suspiro,/E eu daqui – te prendo o relho!”<sup>607</sup> Este é um dos poucos momentos em que mulher pode, nas danças tradicionais, desempenhar o papel de protagonista, desafiando o homem e exercendo o poder de decisão nos ritos de sedução. Em última instância, no entanto, peão e prenda voltam a se enlaçar e seguem como par durante a performance.

O protagonismo masculino é evidenciado pela possibilidade oferecida ao “peão” de bailar com duas “prendas”, no *Chote de Duas Damas*. Ladeado por duas mulheres, o homem conduz a execução em quatro passos-de-polca, durante oito compassos da música, alternadamente para frente e para trás, seguindo um sentido comum aos três dançarinos. Na seqüência, uma figura também é realizada em oito compassos, na qual as mulheres “sarandeiam”, giram e trocam de lugar, sempre ao comando do homem. O destaque ao bailar

<sup>604</sup> Ibidem, p. 72.

<sup>605</sup> Ibidem, p. 74.

<sup>606</sup> Ibidem, p. 75. Por exemplo: “Lá se vai o sol entrando/Redondo como um tamanco,/Mas se de fato me amasses/ Não tinhas me emprestado aquela/égua manca...”. Ibidem, p. 76.

<sup>607</sup> Ibidem.

masculino é ainda mais acentuado, evidentemente, nas “danças sapateadas”. O *Anú* e a *Tirana do Lenço* são executados em filas opostas de peões e prendas que intercalam aproximações e distanciamentos através de sapateios e sarandeiros. O lenço é, na *Tirana*, o elemento de atração, tanto do homem quanto da mulher, da mesma forma como no *Tatu*, em que esta faz evoluções circulares em torno daquele, que sapateia no centro, girando sem sair do lugar, até que ambos se tomam pelos lenços e o peão conduz a prenda para um giro e um contra-giro. A *Quero-Mana* é semelhante ao *Anú*. Nela, o movimento das duas fileiras se faz num mesmo sentido, se deslocando na direção frontal do primeiro par da fila. As mulheres são mais uma vez conduzidas pelos homens, que as guiam pelas mãos. Quando acontece o desenlace, no entanto, ambos executam fortes marcações de pé, na forma de passos-de-polca sapateados. As batidas não se configuram, todavia, como sapateios, e a perseguição executada pelos “bate-pés” é dada pelo peão em direção à prenda: “Como este bate-pé destina-se unicamente a propiciar um avanço-e-recuo coordenado das duas fileiras, as mulheres devem realizar passos idênticos aos dos homens, mas sem o ruído característico do bate-pé”.<sup>608</sup> O sapateio se mantém, assim, como privilégio de gênero. Na perseguição, a prenda inicialmente se afasta, mas acaba cedendo às investidas do peão e permite novamente ser conduzida pela mão na repetição da primeira figura. A *Chula* é, por fim, o supra-sumo da prerrogativa masculina, pois se desenrola como dança exclusiva de homens, que se desafiam mutuamente alternando sapateios sobre uma lança de madeira: “Será desclassificado o dançarino que perder o ritmo, que se afastar da música, que errar o passo, que deslocar com os pés a haste de madeira, ou, ainda, que não puder repetir com exatidão o passo executado antes por seu adversário”.<sup>609</sup> A habilidade com os pés é, então, semelhante àquela exigida nas lides campeiras: o centauro renovado é aquele que demonstra maestria nas fainas mais árduas, no trabalho ou na recreação.<sup>610</sup>

---

<sup>608</sup> Ibidem, p. 65.

<sup>609</sup> Ibidem, p. 122. A complexificação dos sapateios exigiu a atualização do desafio nos concursos tradicionalistas, já que se tornou impossível reproduzi-los a partir de uma simples visualização. Atualmente, sai vencedor justamente o peão que apresentar os passos mais difíceis, sem tocar na lança ou perder o ritmo, por exemplo.

<sup>610</sup> Cabe ressaltar que não existe nenhuma coreografia tradicionalista exclusiva para mulheres. Há registros, em alguns festivais recentes, como ENART (Encontro de Arte e Tradição Gaúcha), realizado anualmente pelo MTG, de apresentações de coreografias de “entrada” e de “retirada” dos grupos de dança executadas somente por mulheres. Tratam-se, entretanto, de peças artísticas criadas por tais “invernadas”; portanto, não são consideradas “danças gaúchas”.

**Figura IV – Movimento de atração de pares com lenços executado na *Tirana*<sup>611</sup>**



**Figura V – Ilustração da Chula<sup>612</sup>**



<sup>611</sup> Figura reproduzida da página 135 do *Manual*, referente ao Suplemento Musical e Ilustrativo.

<sup>612</sup> *Ibidem*, p. 153.

No capítulo anterior, aponte para a configuração de papéis de masculinidade e feminilidade na literatura regionalista de Barbosa Lessa. Seu romance *Os Guaxos*, escrito, em sucessivas elaborações dos textos das peças do Grupo Folclórico Brasileiro, no momento de construção das tradições gaúchas pelo nascente movimento tradicionalista, recria não somente um modelo de identidade regional, mas também um modelo de identidade de gênero; resgata a figura mítica do gaúcho da literatura regionalista precedente e acaba por afirmar padrões tradicionais de ser homem, mas em contraposição à cultura misógina da campanha. Nas danças, o processo é semelhante. A “fidalguia” atribuída ao monarca das coxilhas recobre suas ações de *galanteio* e trato com o elemento feminino, impondo a presença da mulher na dinâmica tradicionalista. Tudo se passa como se a incorporação cultural de outros setores da sociedade rio-grandense levasse o novo gaúcho pampiano a mais uma especificidade em relação ao todo nacional, diferente do esperado então pelo senso comum, segundo nosso personagem: “Dentro do panorama geral das danças populares brasileiras, as danças gaúchas apresentam essa exceção curiosíssima: são dançadas por **homem e mulher, aos pares** [grifo meu]!”.<sup>613</sup> O gaúcho ideal das danças é aquele que foi o modelo dominante na produção regionalista: *bravo, forte, corajoso*, como o *guerreiro* que “lutou por liberdade” e “defendeu as fronteiras nacionais”; *habilidoso, ágil, competente*, como o *campeiro* de antanho; mas também quase “fidalgo”, como os casais açorianos, por exemplo, que aqui aportaram: “No Rio Grande do Sul, porém, não é privilégio das elites o gosto pelos bailes, a sociabilidade, o prazer de um ameno convívio nos salões de festas”.<sup>614</sup> Quanto à mulher gaúcha, como vimos, a literatura de Barbosa Lessa também se inspira em padrões tradicionais para formular um modelo ideal. Porém, valoriza atributos reservados outrora apenas aos homens, como a *força* e a *coragem*. Mas, se a elaboração das danças tradicionais abre espaço para a mulher no movimento, sua performance não conduz necessariamente a tal flexibilização dos predicados femininos. Como vimos, a valoração positiva da feminilidade está baseada em atributos como *graça, altivez, elegância, pureza e fragilidade*.

O binômio masculino/feminino que sustenta a gramática e a semântica dos gêneros no *Manual de Danças Tradicionais*, extensivo às performances por ele ensinadas, é, portanto

---

<sup>613</sup> “O leitor menos familiarizado com o folclore coreográfico brasileiro há de certamente ficar meio espantado com essa afirmativa e, mais ainda, com esse ponto de exclamação. Perguntará: mas por aí afora, além das fronteiras do Rio Grande, nosso povo não dança mesmo assim? No carnaval carioca – que todos conhecem – não. No frevo pernambucano, também não. Também não em nossas danças dramáticas, em nossos rituais ou festas de macumba, em nossos folguedos ginásticos, em nossas danças caboclas desde o *côco* até o *cateretê* do sertão. Eis, efetivamente, um ovo de Colombo em matéria de estudos folclóricos brasileiros: no Rio Grande do Sul, por incrível que pareça, há danças de homem e mulher formando par!”. BARBOSA LESSA, Luiz Carlos. *Danças Regionais Gaúchas*. In: RIO GRANDE do Sul: terra e povo. Porto Alegre: Globo, 1964, p. 181.

<sup>614</sup> *Ibidem*, p. 188.

aquele em que ao primeiro pólo é reservado os privilégios da diferença. É o peão que convida a prenda para a dança, que a conquista. A exceção confirma a regra: o humor, em algumas coreografias, manifesta a diferença não mais em harmonia. A prenda pode desafiar o peão, mas, após o conflito, geralmente temos a conciliação.

\* \* \*

Ao longo deste capítulo busquei analisar as maneiras como nosso autor participou da conformação do movimento tradicionalista gaúcho e da produção de seus principais ritos e símbolos, como a “Ronda Crioula”, a “pilcha” masculina, o estandarte farroupilha, o CTG e sua dinâmica festiva, a “prenda” e, por fim, as “danças tradicionais”. Procurei mostrar que seu projeto intelectual individual informou, em muitos momentos, o projeto coletivo de invenção de tradições, direcionando-o, nas duas primeiras fases da periodização proposta por Letícia Nedel, ao encontro com o registro *folk* da memória regional. Nosso autor comunga a perspectiva generalizada da erudição local de atualização e ampliação dessa memória. Se o gaúcho pampiano continua sendo o centro de ambos os projetos, coletivo e pessoal, ele acaba costurado e reconfigurado por elementos culturais de origem social e mesmo étnica diversa, ainda que, neste caso, por maneiras sub-reptícias, como vimos na produção coreográfica. Esta, por sua vez, constrói um modelo de identidade que se constitui também enquanto modelo de gênero.

O folclore é, portanto, nesse momento, o foco da poética da tradição de Barbosa Lessa. Seu pendor artístico não entra em conflito, todavia, com as diretrizes do movimento folclórico brasileiro, já que é referendado pela atuação política do tradicionalismo organizado. Delas, ao contrário, nosso personagem se vale quando necessário, legitimando sua produção pela pesquisa de campo, e a margem criativa da qual pode dispor pela noção de “fato folclórico nascente”. Esse duplo movimento de afastamento e de aproximação com o objeto folclore lhe colocaria questionamentos sobre sua própria identidade profissional. Em 1955, o teatrólogo Barbosa Lessa, que em breve publicaria seu livro sobre noções teóricas fundamentais de teatro<sup>615</sup>, não abria mão do qualificativo “folclorista”. A solução é dada em depoimento sobre a atuação do GFB, em que fazia uma distinção entre este termo e “folclorólogo”: “...*folclorista* é a pessoa que procura, pesquisa e viaja. É o operário do folclore. E *folclorólogo*

---

<sup>615</sup> Ver BARBOSA LESSA, Luiz Carlos. *Primeiras Noções de Teatro*. São Paulo: Francisco Alves, 1958, 257 p.

é o estudioso de gabinete, o cientista de folclore. É a pessoa que estuda o material recolhido pelo folclorista, nas viagens de pesquisa. Essa pesquisas é que dão muito trabalho e gastos”.<sup>616</sup>

Dessa forma, residindo em São Paulo, nosso personagem viria a participar da Comissão Paulista, fazendo trabalho de campo e recolhendo material para novas peças teatrais. A partir de 1958, ele realizou novas viagens pelo interior do país, chegando até o Amazonas. Tentou organizar o material coletado em uma espécie de “arquivo sonoro de danças brasileiras”, tendo, entretanto, recebido negativa para seu pedido de financiamento dirigido à *Campanha de Defesa do Folclore Brasileiro* (CDFB), órgão que havia substituído, naquele ano, a CNFL<sup>617</sup>. O artista continuou aproveitando, todavia, os elementos folclóricos coletados em sua produção musical, teatral, televisiva e mesmo cinematográfica, redigindo argumentos para diversas empresas do ramo. Tal produção não será alvo de estudo e reflexão neste trabalho, já que nosso recorte condiciona o olhar para a participação de Lessa na conformação da memória regional e da identidade gaúcha, e nos debates intelectuais regionalistas travados no Rio Grande do Sul.

Ao longo de cerca de vinte anos na capital paulista, nosso folclorista viria a atuar em diversas frentes, acabando por se tornar publicitário e professor de comunicação social. É nessa condição que ele retorna ao estado, em 1978, assumindo posto de chefia na Mercur Publicidade. Logo, entretanto, Lessa voltaria aos “assuntos do Sul”. Este será o foco do próximo capítulo, onde buscarei dar conta de sua ação à frente da Secretaria de Cultura e Desporto do Estado do Rio Grande do Sul, de sua volta aos escritos ensaísticos e literários de inspiração histórica e de sua conseqüente incursão na historiografia, além da configuração realizada por ele de textos memorialísticos propriamente ditos, nos quais passa a pensar os anos de formação do movimento tradicionalista gaúcho e sua posição em seu seio.

---

<sup>616</sup> UM BRADO de alerta do Grupo Folclórico Brasileiro. *Última Hora*. São Paulo, 08/05/1957, s/p. Pasta 2.10.2.1 do Acervo Barbosa Lessa.

<sup>617</sup> O retorno da CDFB foi dado em janeiro de 1960: “Em resposta à exposição de 6/11/59, em que Vossa Senhoria solicita um auxílio financeiro, pela cessão, ao Ministério da Educação e Cultura, de um ‘Arquivo Sonoro de Danças Brasileiras’, cumpre-me informar-lhe que o Conselho Técnico de Folclore examinou atentamente o assunto em reunião de 4/12/59 e concluiu pela impossibilidade do atendimento do pedido, em vista de o Plano de organização dos arquivos da Campanha de Defesa do Folclore Brasileiro, estar subordinado ao da coleta de material de suas próprias pesquisas”. Ofício n. 53 da CDFB. Ministério da Educação e Cultura. Em 07/01/1960. Pasta 20.2-1 do Acervo Barbosa Lessa.

## **Capítulo V – Pedaco(s) de pátria: a diversificação da “região” e a atualização do gaúcho mítico como políticas públicas**

A referência ao passado e aos temas históricos é, como vimos, uma constante nos escritos de nosso personagem, o que levou Luís Augusto Fischer a avaliar sua obra da seguinte forma:

“Lessa é um caso mais interessante ainda [entre escritores tradicionalistas], do ponto de vista histórico: advogado de formação, viveu por duas décadas em São Paulo, exatamente quando a metrópole brasileira estourava industrialmente, trabalhando em publicidade, o coração estético da vida moderna – e mesmo assim parece que nunca se afastou de uma visão primitivizante, quer dizer, interessada em recuperar, retrabalhar, revalorizar as coisas primitivas, ou de aspecto originário”.<sup>618</sup>

Conforme salientamos nos capítulos anteriores, o passado interessava a Barbosa Lessa enquanto fonte de ação. Seu valor se dava pelo que poderia conter de exemplar, ou seja, era o ponto em que o mítico encontrava o presente para lhe apresentar modelos de futuro. Mas a prática historiográfica propriamente dita, cuja primeira experiência, *História do Chimarrão*, foi abordada no Capítulo II, só seria recuperada em 1967, com a publicação da *Nova História do Brasil*. Estabelecido em São Paulo, agora como publicitário, as relações com o tradicionalismo se tornavam rarefeitas. Conseqüentemente, o Rio Grande do Sul aparece neste texto apenas superficialmente, esmaecido na história do país. O que chama mais a atenção é que mesmo a “Revolução Farroupilha”, erigida como símbolo da identidade regional do Estado e celebrada pelo autor durante a militância tradicionalista, aparece no livro somente em rápidas citações e sempre relacionada com as demais revoltas do período regencial. Vale salientar que tal forma de representar e interpretar o episódio farrapo é bastante antiga. Como aponta Ieda Gutfreind, Aurélio Porto, nos anos vinte, esforçava-se em descrever uma Revolução Farroupilha nacional, patriótica e “enquadrada no panorama da formação cívica brasileira”.<sup>619</sup> Desta forma, combatia-se as suspeitas de separatismo rio-grandense. Alcides Bezerra, então diretor do *Arquivo Nacional*, balizava esta tese, diluindo a revolta nos acontecimentos da história brasileira. Os nacionalismos dos anos vinte e trinta visavam, então,

---

<sup>618</sup> FISCHER, Luís Augusto. Op. cit., p. 107.

<sup>619</sup> GUTFREIND, Ieda. Op. cit., p. 42.

a “resgatar” e reabilitar o movimento farroupilha, dando-lhe novo destaque. O texto de Barbosa Lessa, no entanto, não possuía esta pretensão. Pode-se explicar tal “ausência” (ou melhor, tal “esmaecimento”) incorporando-se a interpretação de Ruben Oliven sobre o abrandamento do discurso regionalista gaúcho no período militar recente: em um país cada vez mais integrado econômica e politicamente não haveria tanto espaço para particularismos.<sup>620</sup> Além disso, é preciso lembrar que o nacionalismo, sintetizado na idéia de “Brasil grande”, era um dos pilares da ideologia governamental.<sup>621</sup> O que o livro evidencia de fato, para nossos objetivos, é que o Rio Grande do Sul, bem como suas “figuras típicas” e temas privilegiados, não estava, no momento, no centro das atenções de Barbosa Lessa.

Além disso, ao contrário do apontado por Fischer, a experiência social urbana e a incursão profissional no campo da publicidade levaram nosso autor a redigir ensaios literários de ordem diversa daqueles do gauchismo de inspiração “primitivizante”, como seu romance policial significativamente intitulado *O crime é um caso de marketing*, publicado em São Paulo, pela Editora Globo, em 1975.<sup>622</sup> No tocante à produção estritamente regionalista de Lessa, no entanto, Fischer destaca aspectos importantes, que vêm sendo perseguidos e analisados neste trabalho, quais sejam, o trato com as “origens” e o constante aproveitamento de material histórico na elaboração de uma memória e de um modelo de identidade regional. Tal produção volta a florescer a partir da segunda metade dos anos setenta, concomitantemente à sua reinserção no cenário intelectual e político sul-rio-grandense, o que justifica nosso “salto” de cerca de vinte anos nesta biografia histórico-intelectual.

Em 1974, nosso escritor retornou a Porto Alegre, junto com a esposa Nilza e os filhos Guilherme e Valéria, na condição de diretor de criação da *Mercur Publicidade* e, em seguida, foi nomeado assessor de imprensa da CORSAN – Companhia Rio-Grandense de Saneamento. Com a indicação de José Augusto Amaral de Souza, em 1978, antigo colega da Faculdade de Direito, ao governo do Estado, Barbosa Lessa foi convidado, no ano seguinte, para trabalhar na recém-criada *Secretaria de Cultura, Desporto e Turismo* (SCDT), como diretor de seu Departamento de Cultura (DEC), tornando-se, em 1980, o segundo titular da pasta. O retorno ao Rio Grande também reaproximou Barbosa Lessa do tradicionalismo e dos antigos companheiros de militância. Apesar, ou em função, da atuação na SCDT, o momento é

<sup>620</sup> Não seria à toa, para Oliven, que os movimentos culturais nascidos no período vêm de áreas ainda periféricas, como o *tropicalismo* nordestino. OLIVEN, Ruben George Oliven. *A parte e o todo: A Diversidade cultural no Brasil-Nação*. 2ª edição. Op. cit., p. 55-58.

<sup>621</sup> Segundo este autor, o contexto do chamado “milagre econômico” teria permitido o desenvolvimento da retórica sobre a “grandeza viável e tangível” do Brasil. FICO, Carlos. *Reinventando o otimismo: Ditadura, propaganda e imaginário social no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 1997, p. 77.

<sup>622</sup> BARBOSA LESSA, Luiz Carlos. *O crime é um caso de marketing*. São Paulo, Porto Alegre: Globo, 1975, 226 p.

marcado por uma nova e intensa escrita literária, ensaística, folclórica, historiográfica e memorialista sobre temas regionais. O objetivo dos próximos capítulos é pensar as relações entre sua atuação política e seus novos textos, entre o final dos anos 1970 e durante a década seguinte, analisando as maneiras pelas quais nosso autor propõe a (re)construção da “região” e, por corolário, da “nação”. Por ora, acompanharemos sua passagem pelo governo do Estado e sua atuação no desenvolvimento de políticas públicas<sup>623</sup> voltadas à diversificação das representações de “Rio Grande do Sul” e à atualização do mito do gaúcho a cavalo.<sup>624</sup>

### **5.1 – Os “doze Rio Grandes” do secretário Lessa: o contexto federal na área de cultura e o projeto da SCDT**

Com o governo do General Ernesto Geisel (1974-1979), dava-se início ao lento processo de abertura política e redemocratização do país. Seu sucessor na presidência, General João Figueiredo, instituiria, em 1979, o retorno ao multipartidarismo como estratégia de divisão da oposição, frente aos ganhos e avanços desta na agenda eleitoral do regime.<sup>625</sup> Enquanto o *Movimento Democrático Brasileiro* incorporava em sua sigla o “P” de partido, tornando-se PMDB, e outras forças políticas de esquerda se articulavam em torno de novas legendas como o PT (Partido dos Trabalhadores) e o PDT (Partido Democrático Trabalhista)

---

<sup>623</sup> Para uma melhor definição deste termo no contexto brasileiro, seguem as considerações de Cláudia Engler Cury: “Preferimos adotar uma noção de política pública, entendida a partir da relação entre Estado, que detém a responsabilidade pela sua implementação, e parcerias com o setor privado e sociedade, o que vem a diferenciar-se da noção mais restrita de política estatal. Não podemos, entretanto, deixar de assinalar que, no Brasil, a ‘coisa pública’ sempre confundiu-se, historicamente, com a sua esfera estatal, tidas, na maioria das vezes, como sinônimo. Consideradas de forma genérica, podemos dizer que políticas públicas podem ser entendidas a partir de formulações elaboradas pelo Estado e articuladas por uma série de decisões governamentais cujos objetivos seriam o de transformá-las em programas ou práticas institucionais com recursos próprios ou destinados para este fim”. CURY, Cláudia Engler. *Políticas Culturais no Brasil: subsídios para construções de brasilidade*. Tese (doutorado) em Educação. Faculdade de Educação. Universidade Estadual de Campinas. Campinas, SP, 2002, p. 4-5.

<sup>624</sup> Um dos problemas a serem resolvidos nesse capítulo é, dessa maneira, o da atualização do projeto intelectual iniciado por Barbosa Lessa, como vimos, no final dos anos 1940. Assim, avalio que o novo momento representa um desdobramento das questões por ele iniciadas, na literatura e no folclore, cerca de vinte anos antes. Na perspectiva biográfica aqui adotada, considera-se que as experiências de vida precedentes condicionam novos projetos e ações. Nas próximas seções, buscarei, então, examinar o “transplante” de idéias e fórmulas desenvolvidas em outro contexto intelectual, aquele de redefinição da memória pública regional dos anos 1950, para o novo projeto cultural da SCDT. Isso explica a validade heurística de oposições fundadas naquele debate para analisar as ações e promoções arquitetadas pelo secretário Barbosa Lessa. Vale ressaltar que as discussões de nosso personagem com o campo historiográfico e crítico, agora universitários, e a relação de seus novos textos com as disputas identitárias no estado a partir dos anos 1970 será o foco do próximo capítulo.

<sup>625</sup> Ver ARTURI, Carlos S. Transição política e consolidação da democracia: notas a partir da experiência brasileira. In: ALMEIDA, Maria Hermínia Tavares de; FRY, Peter; REIS, Elisa (orgs.). *Política e Cultura: visões de passado e perspectivas contemporâneas*. São Paulo: Hucitec, ANPOCS, 1996, p. 142-167.

de Leonel Brizola, a *Aliança Renovadora Nacional* (ARENA), base política de sustentação do regime militar, assumia a sigla PDS (Partido Democrático Social). No Rio Grande do Sul, o vice-governador de Sinval Guazzelli (1975-1979), José Augusto Amaral de Souza, como dito, foi indicado pela ditadura e nomeado pela Assembléia Legislativa, em 1979, à cabeça do executivo estadual. Rearticulando a estrutura do governo “pedessista”, Amaral de Souza desvinculou o setor de cultura da Secretaria de Educação e criou a SCDT<sup>626</sup>, nomeando para o cargo de secretário o procurador de justiça e presidente da *Companhia União de Seguros Gerais*, do BANRISUL, no governo Guazzelli, Lauro Pereira Guimarães.<sup>627</sup>

Barbosa Lessa, então funcionário da CORSAN, foi solicitado para assessorar Guimarães no Departamento de Cultura da nova secretaria. No ano anterior, nosso personagem havia publicado sua primeira obra de literatura regionalista após o retorno ao estado, intitulada *Rodeio dos Ventos*, pela Coleção RBS, da Editora Globo. Proposto como uma “síntese fantástica da história do Rio Grande”, o livro se configura num texto compósito, como apontado por Luís Augusto Fischer, “com matéria histórica misturada com alguma fabulação, tudo elaborado com vistas a contar uma versão semi-religiosa da fundação do Rio Grande do Sul, de um ângulo sempre elogioso da vida comunitária e tradicional do campo”.<sup>628</sup> Dessa forma, *Rodeio dos Ventos* pode ser lido também como uma síntese das idéias, apostas literárias e frentes de ação de Barbosa Lessa até então. A perspectiva folclórica ilumina sua tessitura não somente pela atenção dada aos elementos “populares” e pelo emprego da noção de “cultura” enquanto “modo de vida”, o que levou Joana Bosak de Figueiredo a classificá-lo como uma “história cultural *avant-la-lettre*”<sup>629</sup>, mas também pela atenção às especificidades intra-regionais e aos seus “elementos étnicos característicos”.

O texto de abertura, *Gênesis*, é narrado segundo a tradição guarani, em que Nhandervuçu cria as coisas e a “atração das coisas”, “o Anhang dos anhangs”, e o oposto de si mesmo, Nhanderu-Mmbaecuaá, a “repulsão das coisas”. Da correlação dessas potências surge a mãe Terra Nhandecy e, de seu ventre, as “quatro-forças-em-uma que dão equilíbrio à

---

<sup>626</sup> Ver Circular n. 1, de 1979, do Departamento de Cultura da SCDT do Governo do Estado do Rio Grande do Sul. Pasta 2.11.2.1 do Acervo Barbosa Lessa.

<sup>627</sup> Ver o texto autobiográfico encaminhado por Lauro Pereira Guimarães ao Projeto Memória do Ministério Público. GUIMARÃES, Lauro Pereira. Autobiografia. Porto Alegre: Projeto Memória – MPF, 2006. Disponível em: [http://www.mp.rs.gov.br/areas/memorial/anexos\\_noticias/lauro\\_pereira\\_guimaraes.pdf](http://www.mp.rs.gov.br/areas/memorial/anexos_noticias/lauro_pereira_guimaraes.pdf). Acessado em 10/12/2009.

<sup>628</sup> FISCHER, Luís Augusto. Op. cit., p. 107.

<sup>629</sup> “*Rodeio dos Ventos*, em 1978, quando de sua publicação, coloca o autor dentro de uma linha que ele sequer imaginava: o de uma história cultural à brasileira *avant la lettre*; ele escreve sobre usos, costumes e uma certa ‘vida privada’, nos aspectos de uma história marginal à grande narrativa, dotada de uma vivacidade incomum, apesar de não deter um conhecimento acadêmico e tampouco teórico sobre essa linhagem da ciência de Clio”. FIGUEIREDO, Joana Bosak de. Op. cit., p. 143.

vida”: Yara, mãe das águas; Tupá, o guardião dos ventos; Caapora, defensor das matas autóctones e dos animais; e Ceucy, “mãe das plantas plantadas e protetora da casa que nasce junto aos roçados”.<sup>630</sup> Esta cosmogonia é convocada a explicar a “ordem das coisas” nos demais textos de inspiração indígena ou na fala de personagens guaranis em confronto com o colonizador branco. Além do conto *A mboi-guaçu de São Miguel*, reproduzido tal qual havia sido publicado no livro *O boi das aspas de ouro*, de 1958, *Anaí* também narra a batalha pela sobrevivência da mulher indígena missioneira depois da expulsão dos jesuítas da região. Do mesmo livro é retirado o texto *Cabos negros* que, como vimos, relata a dura vida do escravo na lavoura rio-grandense. A cultura negra urbana também aparece na prática da umbanda na Porto Alegre dos anos 1970: “O Gregório é pai-de-santo – uma surpresa, pois lá em nosso município nem se ouvia falar em batuque”.<sup>631</sup> Em *O peão e o cavalo*, o gaúcho Zacaria volta à vida de andarengo após o falecimento de sua “prenda” Celita e do patrão Juca Meireles, na Estância Azul, “agora já meio velho, meio acanhado de reumatismo, mas sempre de serventia nas lidas campeiras”.<sup>632</sup> Os imigrantes alemães e italianos são representados por personagens como a família Manzano de Nova Trento, em *Ilusão documentada*, ou a Frida Hermann, “meio-namorada ou não-sei-quê” do Edson Arantes<sup>633</sup>, filho dos Lemos de Porto Alegre, de extensa linhagem açoriana, no texto *A longa jornada*.

Mas a “região” também é castelhana, lagunista, paulista, de tropeiros, carreteiros, guerreiros farroupilhas, chimangos ou maragatos, fruto do campo e da cidade. O Rio Grande que emerge desta narrativa é, assim, um mosaico cultural forjado pela história de avanços e recuos territoriais dos colonizadores luso e hispânico, de miscigenação com o elemento autóctone, com o negro escravo e com imigrantes alemães e italianos, o que produz, dessa forma, tradições muito peculiares, ainda que periclitantes. A imagem do “progresso” algoz da “tradição”, aliás, reaparece em alguns momentos, como no ressentimento do índio Nheçu frente ao florescimento das reduções jesuítas<sup>634</sup> ou no estranhamento do “cusco” Mosquito aos hábitos das gentes (e dos cães) na cidade grande.<sup>635</sup>

<sup>630</sup> BARBOSA LESSA, Luiz Carlos. *Rodeio dos Ventos*. Porto Alegre: Globo, RBS, 1978, p. 1.

<sup>631</sup> *Ibidem*, p. 169.

<sup>632</sup> *Ibidem*, p. 149.

<sup>633</sup> *Ibidem*, p. 189. A brincadeira com o nome do maior ídolo do futebol brasileiro no momento, Edson Arantes do Nascimento, vulgo Pelé, é significativa da composição cultural híbrida da família gaúcha – e brasileira – “retratada” por Lessa.

<sup>634</sup> “Respondeu Nheçu que não tivera ainda a oportunidade de ver Concepción e as demais cidades da outra margem. Mas sabia que, sob a capa do progresso, destruíam-se as tradições de sua gente. Forçavam-se os homens a realizar trabalhos das mulheres, tais como buscar água na fonte, plantar sementes, e havia mesmo meninos a serviço dos padres para limparem sua casa e fazerem sua comida. Violavam-se normas de cozinha: compete ao homem o assar a carne da caça, compete à mulher o cozinhar em água. Reimplantava-se o odioso

*Rodeio dos Ventos* nos oferece, dessa forma, uma espécie de resenha do ideário ou sistema de interpretação da realidade rio-grandense que viria a pautar o desenvolvimento das primeiras políticas públicas da nova SCDT. Já em 1979, nosso personagem começava a mapear as manifestações culturais e artísticas “características” de cada micro-região do estado, com o intuito de divulgar turisticamente seus atrativos e fomentar as trocas entre os diversos pontos do Rio Grande.<sup>636</sup> O plano, intitulado *Sistema de Intercâmbio Cultural (SIC)*, previa ainda a instituição de pólos de “cultura gaúcha” no eixo Rio-São Paulo e em Brasília. O mote “folclórico”<sup>637</sup> e telúrico do projeto da SCDT é manifesto nas declarações do secretário Lauro Guimarães, que, em uma de suas primeiras entrevistas à mídia gaúcha,

---

regime dos irmãos de sangue, que terminavam levantando famílias contra famílias e destruindo a grande e uma família guarani”. Ibidem, p. 13.

<sup>635</sup> “Mosquito agora sabia que cusco de campanha nasceu para campanha, e que o parador dos homens [cidade] tinha muita maldade escondida debaixo de tanto enfeite”. Ibidem, p. 163. O conto *A cidade* também foi reproduzido da coletânea *O boi das aspas de ouro*, redigido, portanto, no momento em que Barbosa Lessa predicava a valorização da vida rural e a fixação do peão no campo como políticas de amparo social, conforme vimos no terceiro capítulo.

<sup>636</sup> Um documento apresentado ao Conselho Estadual de Cultural em 1979 apresentava os critérios do mapeamento cultural realizado pelo DEC/SCDT: “Como ponto de partida foi utilizada a divisão oficial do Estado em Micro-Regiões Homogêneas, do IBGE. Depois se fizeram os ajustes, tomando como parâmetros: a) cronologia do povoamento luso-brasileiro (História), b) características físicas da micro-região (Geografia Física), c) características psico-sociais (sic) dos grupos povoadores (Geografia Humana), d) resultantes sócio-econômicas (Geografia e História Econômicas)”. MAPEAMENTO CULTURAL do Rio Grande do Sul. Departamento de Cultura. Secretaria de Cultura, Desporto e Turismo do Estado do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, 1979, s./p. Pasta 2.11.2.2 (2). Compuseram a equipe de trabalho o funcionário Delmar Mancuso, do novo Setor de Pólos e Roteiros do DEC; Barbosa Lessa, então diretor do DEC; Paixão Côrtes, diretor técnico do Instituto Gaúcho de Tradição e Folclore; Edison Otto, diretor administrativo do IGTF; Maria Tereza da Luz, do Arquivo Histórico do Rio Grande do Sul; Carlos Freire, coordenador das instituições do DEC; Antonio Hohfeldt, do Setor de Programação do DEC, entre outros. Ver SECRETARIA DE Cultura dividiu o Estado em 12 micro regiões. *Folha da Tarde*. Porto Alegre, 07/06/1979, p. 21. Pasta 2.11.2.2(2) do Acervo Barbosa Lessa. Em 1981, nosso personagem caracterizava e avaliava a iniciativa da seguinte maneira: “Como passo primeiro para o novo tipo de operacionalidade, a Secretaria de Cultura, Desporto e Turismo do Rio Grande do Sul enfrentou o desafio de, pioneiramente, elaborar um levantamento dos recursos culturais do Estado, a exemplo do que já é corriqueiro na área de características geo-físicas, climáticas, topográficas, rodoviárias, econômicas, etc. A tarefa não tem sido simples. Duas circunstâncias tornaram mais difícil tal empreitada. Em primeiro lugar, o mosaico de correntes imigratórias que, em sucessivas etapas, acorreram às variegadas regiões sul-riograndeses – dos areais litorâneos até densas matas virgens das escarpas da serra até a planície do pampa – e nessas regiões encontraram condições propícias ora ao pastoreio, ora à agricultura extensiva, ora ao minifúndio agrário, ora ao comércio exportador, ora à indústria. Em segundo lugar, a falta de um modelo anterior, onde basear-se”. BARBOSA LESSA, Luiz Carlos. *Sistema de Intercâmbio Cultural*. Porto Alegre: Departamento de Cultura. Secretaria de Cultura, Desporto e Turismo. Governo do Estado do Rio Grande do Sul, 1979, s./p. Pasta 2.11.2.2 do Acervo Barbosa Lessa.

<sup>637</sup> A perspectiva culturalmente agregadora de inspiração *folk* do plano é evidenciada pelo papel das consultas feitas a outros estudiosos de temas populares do Brasil durante sua elaboração. O folclorista Veríssimo Melo, do Rio Grande do Norte, por exemplo, assim respondeu a nosso personagem: “Barbosa Lessa, Mestre dos Mestres! Recebi o seu trabalho excelente SISTEMA DE INTERCÂMBIO CULTURAL [grifo do autor]. Li-o de uma assentada, como se diz. É negócio de louco! Não há dúvida que é perfeitamente viável, - mas que trabalheira você foi arranjar! Você precisará de um pequeno exército para dar conta do recado, satisfatoriamente. A idéia – como idéia, é ótima. Muito feliz. Mas, será viável sem um grupo grande de apoio, auxiliares de pesquisas que estejam sintonizados com o seu pensamento e a sua ação? Eu não acredito. Acredito em você, mas não acredito no seu plano, de uma forma 100%. Entenda. A não ser que disponha de um pessoal muito dedicado, para escavar esse Estado de ponta a ponta, trazendo as informações que você deseja”. Correspondência de Veríssimo de Melo para Barbosa Lessa. Natal, 14/11/1979. Pasta 2.11.2.1 do Acervo Barbosa Lessa

advogava a “preservação dos nossos valores culturais” e o revigoramento das “manifestações culturais genuínas do povo gaúcho e brasileiro como folclore, música, literatura, poesia e todas as formas de expressão artística ligadas à terra, incluindo aquelas que brotam espontâneas do povo, sem refinamentos, ou seja, a autêntica arte popular”.<sup>638</sup> A justificativa para o empreendimento se dava nos mesmos moldes daquela que legitimava o movimento tradicionalista gaúcho nos textos de seus porta-vozes: a “invasão cultural que massacrara a cultura nativa”. Os signos do progresso e da modernização capitalista, além da intensificação das trocas culturais e econômicas numa sociedade cada vez mais “global”, serviam, novamente, como propulsores e justificativas de ações de salvaguarda do elemento “autóctone” e “popular” no Rio Grande do Sul, em outros termos, da “tradição”; desta vez, no centro do aparelho estatal.

O “fantasma do desaparecimento de costumes”, que fundamentou e legitimou projetos de construção nacional e regional desde o século XIX<sup>639</sup>, motivava, ainda, a aliança das percepções folcloristas e tradicionalistas de Barbosa Lessa à perspectiva monumentalista de “nação” que vinha orientando as políticas federais no setor cultural desde a criação do Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (SPHAN), pelo governo Vargas, em 1937. José Reginaldo Santos Gonçalves identificou a recorrência de uma “retórica da perda” nos discursos patrimonialistas brasileiros:

“Essa narrativa pressupõe uma situação primordial feita de pureza, integridade e continuidade, situação esta seguida historicamente por impureza, desintegração e descontinuidade. A história, de certo modo, é vista como um processo destrutivo. A fim de que seja possível fazer frente a esse processo estabelecem-se estratégias de apropriação e preservação do patrimônio. Nesse sentido, a nação, ou seu patrimônio cultural, é construída por oposição a seu próprio processo de destruição”.<sup>640</sup>

Barbosa Lessa articulou essas tradições discursivas em um complexo sistema teórico – que também incorporou vertentes contemporâneas da Antropologia e da Comunicação – a fim de justificar o plano da SCDT; sistema esse exposto em texto impresso pelo DEC no ano de 1979. Nele, nosso personagem enunciava os conceitos de “educação” e de “cultura” que fundamentariam a ação da Secretaria. Educação, segundo Lessa, é, em sentido lato, “o

<sup>638</sup> ESPORTES, CULTURA e turismo, tudo junto. *Correio do Povo*. Porto Alegre, 11/03/1979, p. 17. Pasta 2.11.1.1 do Acervo Barbosa Lessa.

<sup>639</sup> O caso da construção da Bretanha francesa é exemplar neste aspecto; por isso, a adoção da expressão de Catherine Bertho para designar os discursos de salvaguarda cultural de inspiração nacionalista. BERTHO, Catherine. L’invention de la Bretagne: genèse sociale d’un stéréotype. *Actes de la recherche en sciences sociales*, Année 1980, Volume 35, Numéro 1, p. 47.

<sup>640</sup> GONÇALVES, José Reginaldo Santos. *A Retórica da Perda: os discursos do patrimônio cultural no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, IPHAN, 1996, p. 32.

processo pelo qual o indivíduo adquire, pela aprendizagem, os hábitos que o capacitam a viver de acordo com os padrões de uma determinada sociedade”.<sup>641</sup> Em sentido estrito, “é o processo pelo qual a sociedade institui mecanismos para transmitir, à criança e ao jovem, os padrões de comportamento e certos conhecimentos necessários à perpetuação dessa mesma sociedade”. Dessa forma, em um nível mais básico, a educação se referiria às formas “naturais” e institucionalizadas da transmissão da “tradição”. A escola se originaria da complexificação das sociedades, que exigiria a instituição de “mecanismos específicos para a transmissão de conhecimentos, sob regras pedagógicas expressas”. A “cultura” seria, então, nessa perspectiva, o objeto sobre o qual trabalhariam escola e tradição “espontânea”: “é o resultado, em síntese, dos referidos processos de manutenção e transmissão de hábitos e conhecimentos, constituindo-se num sistema de símbolos, atitudes, técnicas e idéias que caracterizam esta ou aquela sociedade”. Em termos muito semelhantes àqueles expostos na tese *O sentido e o valor do Tradicionalismo*, de 1954, o conceito de cultura é ainda definido como “herança cultural”, transmitida de geração à geração. A partir daí, Barbosa Lessa estabelece uma tipologia histórica das formas culturais segundo o desenvolvimento social e tecnológico da coletividade:

“Durante milênios, e mais precisamente até o advento da palavra escrita, predominou um tipo de **cultura natural**, espontânea, ainda hoje característica dos grupos pré-letrados que habitam regiões não atingidas pelos modernos veículos audiovisuais de comunicação em massa. Nesse estágio, a maior parte das pessoas ganha a vida manipulando **coisas**: a enxada, o serrote, a forja, a agulha, etc. Depois, durante alguns séculos, a partir da palavra escrita, com o surgimento e desenvolvimento das escolas, ganhou prestígio oficial a **cultura erudita**, conscientemente estimulada pelos colégios e universidades e constantemente enriquecida por laboratórios da pedagogia. Nesse estágio, passa-se a manipular, cada vez mais, **símbolos**. E, finalmente, desde o tímido aparecimento do livro e do jornal até a explosão do rádio e da televisão, surgiu a **cultura de massa**, tremendamente influenciadora pelo simples fato de um só indivíduo ou grupo emissor de mensagem poder se comunicar simultaneamente com milhares ou milhões de indivíduos ou grupos receptores de mensagem [grifos do autor]”.

A “cultura de massa” seria, assim, típica da “moderna sociedade de consumo”, caracterizando-se por “uma supervalorização dos acréscimos culturais novos, ao sabor de passageiras modas”. Nessa sociedade, no entanto, os três tipos de cultura conviveriam ainda com um quarto, a “cultura escolarizada”, epicentro e “fiel da balança” do sistema. A ação da

---

<sup>641</sup> BARBOSA LESSA, Luiz Carlos. *Sistema de Intercâmbio Cultural*. Op. cit. As citações seguintes são da mesma fonte.

SCDT se daria, no Rio Grande, na busca do “correto equilíbrio” entre as quatro manifestações, num contexto de “perda” e de instabilidade.

Se o universo da cultura extrapola, portanto, as salas de aula, o próprio “domínio dos símbolos” se torna mais difícil, à medida que estes mudam ou se contradizem:

“De um lado, o segmento dos jovens afina pelo acréscimo de novos elementos culturais, ainda que sua validade não tenha sido testada pelo tempo. E, de outro lado, consciente ou inconscientemente, perdura com maior ou menor força o respeito à Tradição, ou seja, àquela parte mais antiga da herança social, transmitida de geração à geração, verificando-se aqui um certo menosprezo ou temor diante dos acréscimos culturais novos não sancionados ainda pelas experiências do passado”.

A reestruturação efetivada pelo governo Amaral de Souza nessa área também é justificada por tal interpretação, já que a constatação do fenômeno acima descrito sustenta a tendência de desvincular os setores voltados à Cultura dos organismos oficiais da Educação. A escola não perderia, portanto, sua função de transmissão de conhecimentos e de aprimoramento da sociedade, mas, com tal medida, o Estado também voltaria suas atenções “para as manifestações extra-escolares de cultura, reconhecendo a necessidade de uma equilibrada interdependência entre as instituições oficiais (às vezes com tendência elitizante), as manifestações populares (quase sempre marginalizadas) e os avassaladores processos de comunicação em massa”. O registro *folk* de memória oficial acaba sendo, pois, privilegiado nas diretrizes para o desenvolvimento de políticas públicas no setor cultural, da mesma forma que o fora no projeto de invenção das tradições: “Antes, centralizada no Colégio e na Universidade, a cultura oficial se impunha de cima para baixo, da metrópole para os confins do país; hoje, é válido auscultar a cultura natural, espontânea, do povo, e tentar levá-la, de baixo para cima, desde os confins do país, para um salutar diálogo com a metrópole”. O “popular” se tornaria, com Barbosa Lessa, prioridade de Estado, na rubrica da cultura: “Verbas que eram antes concentradas sobre eventos institucionalizados de Arte, Literatura, etc. (cada vez mais rateadas, aliás, à medida que a classe média amplia seus interesses culturais), agora necessitam atender também às manifestações populares de cultura espontânea e às complexas exigências da cultura de massa”.

Esta configuração não seria possível, como apontado acima, se não estivesse adequada à perspectiva dos organismos federais de política cultural vigente naquele momento. Segundo Cláudia Engler Cury, a *brasilidade* perseguida por diversos agentes sociais sob a égide do Estado nos anos 1970 deveria ser elaborada através de um conjunto de instituições representativas de variados segmentos culturais, o que abarcaria os estratos populares,

“mesmo que debaixo de uma forte repressão inclusive às formas de expressão de cidadania”.<sup>642</sup> De outro lado, o período é marcado por certo “caráter tecnicista” para a área de cultura: “quanto mais despolitizados fossem os órgãos ligados à cultura e mais tecnicamente confiáveis melhor para a *brasilidade* que se pretendia daquele momento”. O desgaste político do regime militar em sua fase final, ao sofrer derrotas eleitorais para a oposição, acrescido pela crise econômica decorrente da excessiva concentração da renda nacional, e pelos ataques resultantes da articulação da classe artística levariam à ampliação das discussões a respeito das políticas culturais de Estado. Para Cury, as reestruturações ocorridas na área da cultura, formuladas já nas gestões do *Ministério de Educação e Cultura* (MEC) de Jarbas Passarinho (governo Médici, 1969/1973) e de Ney Braga (governo Geisel, 1974/1978), vêm ao encontro da necessidade de afirmação simbólica da ditadura para assegurar sua permanência.<sup>643</sup> No mesmo sentido, Renato Ortiz aponta a possibilidade de que as ações estatais no setor tenham sido, a partir de 1975, calculadas visando a “um reequilíbrio das forças políticas através do mundo da cultura”.<sup>644</sup> De acordo com Joaquim Arruda Falcão, a busca por políticas culturais socialmente mais abrangentes e operacionalmente mais eficazes não seria possível sem que ocorresse uma “liberalização do controle político e do compromisso ideológico” exercido pelo governo sobre a burocracia civil.<sup>645</sup> Dessa forma, o regime redirecionou sua trajetória de iniciativas oficiais em relação aos meios artísticos, estabelecendo novas medidas e diretrizes de ação e erigindo novos organismos de gestão cultural.<sup>646</sup>

---

<sup>642</sup> CURY, Cláudia Engler. Op. cit., p. 3.

<sup>643</sup> *Ibidem*, p. 49.

<sup>644</sup> O autor salienta, entretanto, que o Estado brasileiro sob o regime militar manifestou interesse pela questão cultural desde o golpe de 1964. ORTIZ, Renato. *Cultura brasileira e identidade nacional*. 9ª reimpressão da 5ª edição. São Paulo: Brasiliense, 2006, p. 85. Segundo Ortiz, 1975 despoeta como um ano marcante para a política cultural devido à rearticulação ideológica do II Plano de Desenvolvimento Nacional, o qual, alimentado pela euforia econômica, permitiu, através de políticas de distribuição indireta de renda, o incentivo financeiro de novos empreendimentos culturais. *Ibidem*, p. 86.

<sup>645</sup> “Em outras palavras, quer por pressão do voto, dos movimentos sociais e da reorganização da sociedade civil, quer pela necessidade de o regime se modernizar para se manter (e seguramente por ambas), o fato é que, a nível do Estado, criaram-se espaços para políticas públicas socialmente mais abrangentes, ideologicamente mais autônomas e operacionalmente mais eficazes”. FALCÃO, Joaquim Arruda. Política cultural e democracia: a preservação do patrimônio histórico e artístico nacional. In: MICELI, Sergio (org.). *Estado e cultura no Brasil*. São Paulo: Difel, 1984, p. 31

<sup>646</sup> “As iniciativas tomadas durante a gestão Jarbas Passarinho à frente do MEC (governo Médici 1969/1973) marcaram um ‘novo’ estilo de prática cultural. Ampliaram-se as linhas de atividade do Instituto Nacional do Livro (INL, criado pelo Decreto-lei nº 93 de 21/12/37), é lançado o programa de Ação Cultural (PAC, em agosto de 1973) cuja operacionalização dos projetos se dava através de núcleos e grupos-tarefas, com recursos vindos do Fundo Nacional para o desenvolvimento da Educação, e da possibilidade de contratação de pessoal fora da estrutura do quadro de carreira do MEC. Além disso, foram criados vários órgãos como, por exemplo, a Embrafilme, em 1969, vinculada ao MEC; a Diretoria do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional foi transformada em Instituto (IPHAN)/MEC; foram criados o Departamento de Assuntos Culturais (DAC)/MEC, em 1972, o Conselho Nacional de Direito Autoral (CNDA, em 1973) e o Programa de Reconstrução de Cidades Históricas (PCH)/Secretaria de Planejamento da Presidência da República (Seplan), em 1973. A gestão seguinte, tendo como ministros no MEC, Ney Braga/Euro Brandão (governo Geisel 1974/1978), prosseguiu com a criação

Chama a atenção, nesse sentido, a criação, naquele ano, do Centro Nacional de Referência Cultural (CNRC), ligado ao *Ministério da Indústria e Comércio*, através de convênio com o governo do Distrito Federal. Segundo Cláudia Cury, a autonomia em relação ao MEC gozada pelo órgão permitiu a reunião de intelectuais e técnicos de diversas áreas nas dependências da UnB, onde buscaram traçar novas diretrizes para a área da cultura, seguidas em maior ou menor grau por outras instituições governamentais do regime militar em nível federal e dos executivos estaduais, em especial “a organização de programas que delineassem a cultura brasileira, tais como *mapeamento do artesanato brasileiro, história da ciência e tecnologia no Brasil, os levantamentos de documentação sobre o Brasil* [grifos da autora] e que tornassem visíveis parte da cultura excluída até então, as chamadas manifestações populares”.<sup>647</sup> O CNRC é ainda uma das primeiras iniciativas de separação entre os setores de cultura e educação, tendência constatada e assumida pelo DEC de Barbosa Lessa, como vimos acima. A consequência dessa postura de incorporação do “popular”, ou seja, a reserva de verba pública para o fomento de manifestações “folclóricas”, também defendida por nosso personagem em 1979, vinha sendo experimentada pelo CNRC, comandado por Aloísio Magalhães<sup>648</sup>, expressa na preocupação “de corrigir a visão elitista do SPHAN, marcada pela preservação *de pedra e cal* [grifo da autora], e de aproximar-se de uma cultura popular e autenticamente brasileira”.<sup>649</sup>

Com a implementação do Plano Nacional de Cultura (PNC/MEC), em 1975, o governo Geisel designava o desenvolvimento da cultura como uma de suas metas, procurando abarcar, conforme mencionado, os estratos populares até então excluídos da produção cultural

---

de outros órgãos e campanhas ligadas ao setor cultural, como a Campanha de Defesa do Folclore Brasileiro (15/09/1975), posteriormente incorporada à Funarte, criação do Conselho Nacional de Cinema (Concine, 16/03/1976), reformulação da Empresa Brasileira de Filmes S.A (Embrafilme, criada em 12/09/1969 e ampliada em 09/12/1975), além da criação de um dos principais órgãos em funcionamento até hoje, a Fundação Nacional de Arte (Funarte), criada pela Lei nº. 6.312, de 16/12/1975, a continuidade das frentes de operação do Serviço Nacional do Teatro (SNT), criado em 21/12/1937, e a criação da Secretaria de Assuntos Culturais (SEAC/MEC, em 1978). Nossa intenção em indicar um número grande de órgãos públicos que vão ser constituídos ou ampliados para o setor cultural, naquele período, foi indicar a preocupação do governo em redimensionar o investimento e criar uma malha que, em nosso entendimento, recuperasse a proximidade com a classe artística nacional e os elos com a sociedade civil que dava sinais cada vez mais nítidos de resistência ao regime militar e que marcava a vontade política de recuperar seus direitos de cidadania”. CURY, Cláudia Engler. Op. cit., p. 49-51.

<sup>647</sup> Ibidem, p. 53.

<sup>648</sup> Aloísio Magalhães assumiria o comando do SPHAN em 1979. José Reginaldo Santos Gonçalves comparou os discursos de Magalhães com os de Rodrigo de Melo Franco Andrade, diretor do organismo em sua primeira fase, e identificou esta mudança também em suas diretrizes. Segundo o autor, ainda que Magalhães tenha assumido a “retórica da perda” como elemento legitimador/criador de seu projeto para o patrimônio nacional, este é marcado por noções de “desenvolvimento” e “diversidade cultural”: “Diferentemente de Rodrigo, seu propósito não é ‘civilizar’ o Brasil preservando uma ‘tradição’, mas revelar a diversidade da cultura brasileira e assegurar que ela seja levada em conta no processo de desenvolvimento”. GONÇALVES, José Reginaldo Santos. Op. cit., p. 53.

<sup>649</sup> CURY, Cláudia Engler. Op. cit., p. 53.

dominante. Além disso, como assinala Cury, a classe artística foi convocada, pela primeira vez, a indicar representantes nos órgãos oficiais de decisão política, recobrando seu “direito de sugerir diretrizes para a política cultural que se pretend[ia] construir”.<sup>650</sup> No Rio Grande do Sul, a própria escolha de Barbosa Lessa – nome reconhecido no cenário local como compositor, escritor e, ainda, como militante tradicionalista – para a direção do DEC da SCDT pode ser encarada como uma expressão da recomendação federal. Sem militância partidária ou vínculos com o regime, que não o de servidor público da CORSAN, devida, também, à competência técnica demonstrada na área de publicidade, sua indicação, no ano seguinte, para suceder Lauro Guimarães, sofreria rejeição da base pedessista na Assembléia Legislativa do Rio Grande do Sul.<sup>651</sup> Assim como na elaboração da “brasilidade”, a capacidade técnica, aliás, se tornava, nesse momento, fator importante para a configuração de sua “gauchidade”, ainda que a indicação de seu nome fosse garantida pela “mão forte” do governador.<sup>652</sup>

---

<sup>650</sup> *Ibidem*, p. 55.

<sup>651</sup> Enquanto que, em âmbito nacional, as pressões sociais e os avanços eleitorais da oposição levaram o regime a se reforçar e a se renovar em termos simbólicos, com uma maior abertura desse campo a agentes não vinculados diretamente ao governo, o cenário semelhante no Rio Grande do Sul, também avaliado pela classe política tradicional com cautela e preocupação, parece ter produzido respostas diferentes para o setor cultural: buscando assegurar sua hegemonia política, a base pedessista na Assembléia Legislativa reclamava a ocupação dos principais cargos no Executivo por membros do Partido: “Foi iniciada ontem uma intensa mobilização entre deputados federais e estaduais, inclusive junto à direção do PDS, no sentido de que seja indicado um político para a Secretaria do Turismo, vaga a partir da próxima semana com a posse de Lauro Guimarães na diretoria de Planejamento da Embratur. O movimento, segundo os que dele participam, coincide com a posição do governador que também entende necessário o prestigiamento do partido, ‘onde temos nomes com altos predicados e pleno domínio na área do turismo, da cultura e do esporte’, revelam os deputados”. PDS SE articula para que o novo Secretário do Turismo seja um político atuante. *Zero Hora*. Porto Alegre, 29/11/1980, p. 8. Pasta 2.11.1.1 do Acervo Barbosa Lessa. A confirmação do nome de Lessa por Amaral de Souza, contrariando o esperado pelo “movimento”, induziu seus principais líderes a declarações públicas de descontentamento: “O deputado Jesus Guimarães (PDS) garante que ficou ‘um tanto decepcionado’ com a indicação de Barbosa Lessa para o cargo de Secretário da Cultura, Desporto e Turismo em substituição a Lauro Guimarães, que irá para um cargo de direção na Embratur. O deputado lembra inclusive a posição existente entre a maioria do bloco, pedessista, que acreditava, fosse indicado para o cargo, ‘um político’. (...) Ele conclui assinalando que pretende deixar bem claro que ‘admiro muito o nome do novo Secretário pois estas observações naturalmente não são feitas em desmerecimento à sua competência como técnico’ embora admita que ‘não posso deixar de comentar, como político, que fiquei frustrado por não ver um político de atuação permanente, como tantos que possuímos dentro do PDS, ser indicado para aquela Secretaria’”. JESUS SE decepcionou com a indicação de Barbosa Lessa. *Zero Hora*. Porto Alegre, 04/12/1980, p. 17. Pasta 2.11.1.1 do Acervo Barbosa Lessa.

<sup>652</sup> Ao contrário do que a cúpula do Executivo poderia esperar, a nomeação de Barbosa Lessa também não foi consenso entre os agentes ligados ao setor cultural no Rio Grande do Sul, como demonstra a nota de insatisfação pela rejeição de um dos postulantes ao cargo, que representaria a região de Caxias do Sul: “Diversos eram os candidatos à Secretaria de Cultura, Turismo e Esporte do Estado, entre os quais o caxiense João Flávio Ioppi que já havia ocupado aquela pasta, quando Mário Ramos foi para a EMBRATUR. Mas o nomeado pelo governador Amaral de Souza foi o folclorista e tradicionalista Barbosa Lessa, dos próprios quadros da Secretaria. Como havia disputa entre vários candidatos do interior, foi nomeado alguém da capital do Estado”. NOTA. *Jornal de Caxias*. Caxias do Sul, 08/12/1980, p. 31. Pasta 2.11.1.1 do Acervo Barbosa Lessa. A situação gerou protesto de simpatizantes de Barbosa Lessa: “Quando se esperaria o consenso da classe ligada à cultura em geral em torno de determinado nome, aí vem problemas de toda a ordem e a desunião fica patente. É o caso do ex-ministro Portella e do recém nomeado secretário da Cultura, Desporto e Turismo, Barbosa Lessa. Nem bem seu nome foi anunciado e as elites artísticas já divergiam da escolha alegando isso ou aquilo. Se fosse um político diriam o

Na elaboração dessa *gauchidade*, então, a perspectiva *folk* de memória regional assumida por nosso personagem em seus textos e na produção dos ritos gauchescos acabou por dialogar com o contexto brasileiro de rearticulação do setor cultural. Marcado ideologicamente pela continuidade em relação ao pensamento sobre a cultura nacional estabelecido durante o governo Vargas, como apontado por Alexandre Barbalho, o PNC retrabalhava uma “mitologia verde-amarela”, assumindo o lema “Proteger e Integrar a Nação”.<sup>653</sup> Dessa forma, segundo esse autor, a “cultura popular” era apropriada através de uma representação unificada da “nação”, em que não se descartava a diversidade, “porém, no conceito, o todo se torna a diversidade do que é, em si, uno e idêntico”:

“O lema da diversidade na unidade referenda a ação governamental na cultura, dando-lhe aspecto de neutralidade, de guardião da identidade brasileira definida historicamente. A miscigenação revela uma realidade sem contradições, já que o resultado do encontro entre as culturas passa por cima das possíveis divergências, e acaba por qualificar a cultura brasileira como democrática, harmônica, espontânea, sincrética e plural”.<sup>654</sup>

Tal configuração ideológica pode ser creditada, de acordo com Renato Ortiz, à cooptação de intelectuais tradicionais, membros dos Institutos Históricos e das Academias de Letras locais, pelo regime militar, através do Conselho Federal de Cultura (CFC), de caráter normativo, na década precedente. A idéia de harmonia social presente na obra de Gilberto Freyre teria orientado os discursos dos eruditos articulados no Conselho, o que possibilitara, inclusive, a reivindicação de um caráter “democrático” à cultura brasileira “popular” em função de seu suposto sincretismo da heterogeneidade:

“A ideologia do sincretismo exprime um universo isento de contradições, uma vez que a síntese do contato cultural transcende as divergências reais que porventura possam existir. Calcada na antropologia culturalista, a imagem de um Brasil cadinho das raças exprime o contato entre os povos como uma aculturação harmônica dos universos simbólicos, sem que se leve em consideração as situações concretas que orientam os próprios contatos culturais”.<sup>655</sup>

Também segundo Ortiz, a rápida gestão de Eduardo Portella (1979-1980) no MEC não representou uma ruptura de fato com esse cenário. O novo Ministro perseguia parâmetros

que? De resto, Barbosa Lessa dispensa apresentações e não é um homem para ser pixado (sic) sem mais aquela, antes mesmo de ocupar o lugar”. CLASSE DESUNIDA. *Jornal do Comércio*. Porto Alegre, 08/12/1980, p. 4. Pasta 2.11.1.1 do Acervo Barbosa Lessa.

<sup>653</sup> BARBALHO, Alexandre. Políticas culturais no Brasil: identidade e diversidade sem diferença. In: ANAIS do II ENECULT – Encontro de Estudos Multidisciplinares em Cultura. Salvador: Faculdade de Comunicação – Universidade Federal da Bahia (UFBA), 2007, p. 5.

<sup>654</sup> Ibidem, p. 6.

<sup>655</sup> ORTIZ, Renato. Op. cit., p. 95.

próximos daqueles predicados tanto pelo CNRC<sup>656</sup>, quanto pelo Plano Nacional de Cultura de 1975, cuja perspectiva essencialista de identidade se revelaria, conforme Barbalho, nos valores que aspirava preservar: “originalidade, genuinidade, peculiaridade, enraizamento, tradição, fixidez, personalidade, vocação, perenidade, consciência nacional”.<sup>657</sup> Essa concepção de política cultural era divulgada em encontros nacionais de cultura com a participação de representantes de todos os estados da Federação, como o *Seminário sobre Política e Planejamento da Educação e Cultura*, realizado em julho de 1979, na capital do país, e o evento promovido pela Secretaria de Assuntos Culturais do MEC, no mês seguinte, na cidade do Rio de Janeiro. Ambos contaram com a presença do secretário gaúcho Lauro Guimarães e o segundo, também com a participação de Barbosa Lessa, além da de representantes do Conselho Estadual de Cultura do Rio Grande do Sul e da Secretaria Municipal de Educação e Cultura de Porto Alegre.<sup>658</sup>

O Sistema de Intercâmbio Cultural proposto por nosso personagem começaria a ser posto em prática no ano seguinte, com a criação dos “pólos culturais” que passaram a dividir a administração do Estado na área, num mosaico semelhante àquele proposto imagetivamente para a nação.<sup>659</sup> A relação da região com a brasilidade invocada nos trabalhos precedentes de Lessa, como vimos nos capítulos anteriores, é análoga à concepção do PNC, já que, conforme aquela, a existência das peculiaridades culturais dos gaúchos é característica de uma nação continental, como uma das peças do mesmo maquinário. Mas a parte também passa a ser representada como a articulação de múltiplas realidades locais, como se a diversidade também atravessasse os pequenos “pedaços da pátria”. Assim, a adequação do SIC ao debates nacionais sobre políticas culturais não pode ser compreendida como a aplicação mecânica, em

---

<sup>656</sup> Como a implementação de programas de recuperação arquitetônica de cidades consideradas históricas, a criação de organismos de apoio ao patrimônio cultural material e imaterial – entre eles, a Fundação Nacional Pró-Memória (Pró-Memória/MEC) - e a transformação do Instituto Joaquim Nabuco em Fundação, em 1979. CURY, Cláudia Engler. Op. cit., p. 55.

<sup>657</sup> BARBALHO, Alexandre. Op. cit., p. 7.

<sup>658</sup> Conforme o documento: CONSIDERAÇÕES ADICIONAIS para o Plano de Atividades do DEC para 1980. Secretaria da Cultura, Desporto e Turismo. Governo do Estado do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, 07/05/1980. Pasta 2.11.2.1 do Acervo Barbosa Lessa.

<sup>659</sup> O SIC previa a instalação de 12 pólos principais, representando as doze regiões culturais “identificadas” pelo levantamento da SCDT no estado. Seriam implantados nas cidades de Cachoeira do Sul, Caxias do Sul, Erechim, Livramento, Osório, Passo Fundo, Pelotas, Porto Alegre, Rio Grande, Santa Cruz do Sul, Santo Ângelo e Vacaria. Junto a eles deveriam coexistir pólos de apoio em Santa Rosa e São Borja (Região das Missões), Rio Pardo e Santa Maria (na Região Central), Camaquã e Jaguarão (na Zona Sul), Alegrete, Bagé e Uruguiana (na Região da Campanha), Nova Petrópolis, Novo Hamburgo e São Leopoldo (na Região Colonial dos Vales), Guaporé (na Região Colonial da Serra), Cruz Alta, Ijuí e Santiago (no Planalto), Iraí, Marcelino Ramos e Três Passos (no Alto Uruguai) e Viamão (na Região Metropolitana). PÓLOS CULTURAIS do Rio Grande do Sul. Secretaria de Cultura, Desporto e Turismo do Estado do Rio Grande do Sul. Manuscrito. Pasta 2.11.2.2 do Acervo Barbosa Lessa. Para uma visualização da distribuição dos municípios rio-grandenses de então no SIC, ver Anexo II.

micro escala, da perspectiva que geria o governo federal na área. Ao contrário, ela só pode ser analisada em termos de “apropriação”, nos mesmos moldes explicitados no Capítulo III para a articulação das teorias sociológicas da Escola de Chicago com os projetos de renovação do mito do gaúcho pampiano dos anos 1950. No Rio Grande do Sul, tal adequação se efetiva em mão-dupla: assim como a gestão cultural da SCDT precisava corresponder às exigências do regime militar (em processo de reestruturação nessa e em outras áreas), o PNC deveria se adaptar, para sua mínima exequibilidade, à realidade local, num estado onde as disputas identitárias possuíam longa vida e mobilizavam diversos agentes sociais.

Dessa forma, a concepção de “diversidade da unidade” que norteava a política cultural federal não pôde ser transposta de maneira estrita aos projetos da SCDT. Como temos visto, Barbosa Lessa se posicionava nas disputas simbólicas do estado de forma aberta e agregadora, incorporando segmentos culturais marginalizados na memória local e, dessa forma, evidenciando conflitos tanto entre os grupos sociais “representados” quanto entre “representantes” da identidade regional que falavam a partir de lugares de enunciação oficiais, como no “caso Sepé”. Ainda que cantasse o mito do gaúcho a cavalo, escolhendo-o como figura central da dinâmica identitária do estado, a obra de nosso personagem, até aquele momento, não deixava dúvidas quanto à “pluralidade” da história e da população do Rio Grande do Sul. Nosso pedaço de Brasil era diverso não somente porque manifestava a variedade do todo, mas porque era visto como fendido por contribuições culturais distintas e, por vezes, contraditórias. De outra forma, como explicar que a proposta de divisão administrativa do aparato estatal no setor de cultura previsse o intercâmbio como objetivo principal? A necessidade de fomentar a troca traduzia a percepção de um desenvolvimento da cultura local tão segmentado espacialmente quanto o fora socialmente. Ao contrário da representação nacional de brasilidade harmônica porque sincrética, a perspectiva de Lessa sobre a região evidenciava suas contradições internas, diferentemente, inclusive, do desenvolvimento do projeto tradicionalista, que vinha apagando essas diferenças, desde os anos 1950, como apontado por Letícia Nedel, em função do renascimento do “monarca das coxilhas”. Mas tal constatação, feita pelo mesmo Barbosa Lessa que predicava a manipulação simbólica como política de Estado, frente à dificuldade de domínio espontâneo pela população de “atitudes, técnicas e idéias” no complexo momento então vivido, como apontamos acima, exigiria medidas corretivas como o SIC, que propunha, mais do que o intercâmbio, um grande plano de reconciliação regional.

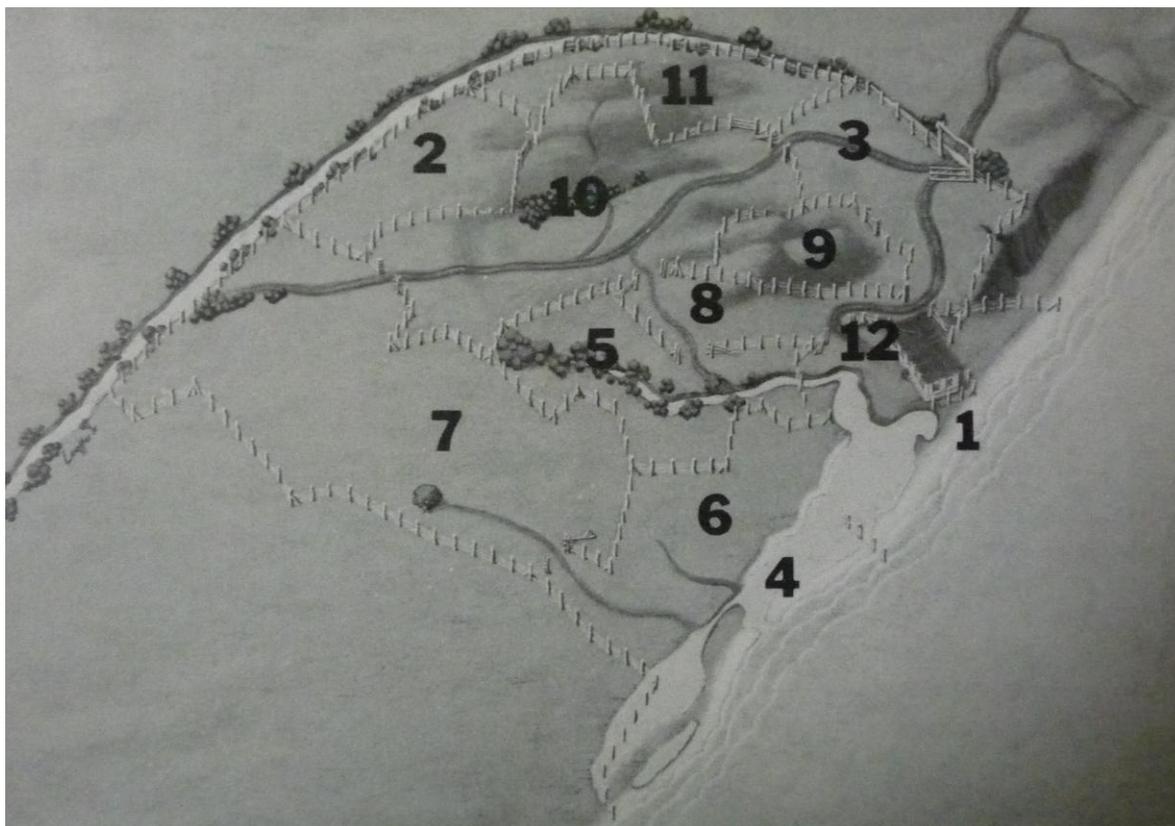
Em 1981, em plena execução do SIC, que previa a implantação de mais 14 Pólos Culturais<sup>660</sup>, a Samrig (S.A Moinhos Rio Grandenses) publicou texto de Barbosa Lessa intitulado *Os doze Rio Grandes*, como parte de seu relatório bienal de atividades. Com fotos de Leonid Streliev, o livreto era apresentado como fruto dos esforços de definição do “Mapa Cultural do Estado”, empreendido pela SCDT, pelo qual se descobrira que o Rio Grande se constituía em um “pitoresco mosaico” de doze regiões: “Cada uma delas com características muito particularizadas, resultantes de fatores tais como a cronologia do povoamento europeu, as condições fisiográficas, o tipo de etnia e produção, etc”.<sup>661</sup> Cada uma correspondendo, então, às doze partes do Estado em que se planejara a instalação do SIC. Na publicação, nosso personagem expunha resumidamente os aspectos do mapa cultural reproduzido abaixo.

---

<sup>660</sup> O projeto previa para aquele ano a implantação dos pólos de Bagé, Santana do Livramento, Alegrete, Uruguaiana, Palmeira das Missões, Santiago, Passo Fundo, Santo Ângelo, Soledade, Cruz Alta, Ijuí, São Borja, Santa Rosa, Três Passos e Novo Hamburgo. OBSERVAÇÕES SOBRE os pré-planos apresentados com vistas ao programa 1981. Secretaria de Cultura, Desporto e Turismo. Governo do Estado do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, 14/01/1981, p. 27. Pasta 2.11.2.1 do Acervo Barbosa Lessa. O mesmo documento mostrava como vinha sendo construída a estrutura administrativa dos pólos culturais: “Estruturar efetivamente os pólos já implantados, com transferência de funcionários hoje em Porto Alegre e a inauguração de uma ‘sedezinha’ com escrivania e telefone. Dar uma verba quase simbólica, de por exemplo Cr\$ 30.000,00, para que cada pólo comece a dominar, na prática, a linguagem burocrático-financeira do Estado (SCDT)”. Ibidem, p. 26. Em 1980, foram implantados os pólos de Cahoeira do Sul, Camaquã, Pelotas, Jaguarão e Santa Maria. PLANO DE atividades do DEC para 1980. Secretaria de Cultura, Desporto e Turismo. Governo do Estado do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, 07/5/1980. Pasta 2.11.2.2, p. 26. Para que o leitor tenha uma noção aproximada do que o valor citado representaria atualmente, converti o montante para reais, tendo como base para a atualização monetária a variação anual da inflação acumulada de janeiro de 1981 a dezembro de 2008 segundo o Índice Nacional de Preços ao Consumidor Amplo (IPCA/IBGE), medidor oficial da inflação no país. Dessa forma, chegaríamos ao valor de R\$ 2.078,00. Para uma avaliação do poder de compra da quantia, vale mencionar que, em janeiro de 1981, o salário mínimo estava fixado em Cr\$ 5.788,80, o que equivaleria, segundo os mesmos critérios, a R\$ 401,12. Fonte: Pró-Reitoria de Administração e Finanças da Universidade Estadual de Londrina. Tabela disponível em: [www.uel.br/proaf/informacoes/indices/salminimo.htm](http://www.uel.br/proaf/informacoes/indices/salminimo.htm). Acessado em 05/01/2010.

<sup>661</sup> BARBOSA LESSA, Luiz Carlos. *Os doze Rio Grandes*. Porto Alegre: Samrig, 1981, p 1.

Figura V – Regiões Culturais do Rio Grande do Sul<sup>662</sup>



A perspectiva “neoromântica” adotada na elaboração de suas obras literárias foi recuperada para celebrar imagens ufanistas do nosso mosaico regional. O **Litoral Norte (1)** é apresentado como o Rio Grande mais antigo, porta de entrada do elemento português, hoje transfigurado em mundo de turistas, nos ensolarados meses de verão: “É o Rio Grande do princípio, O Rio Grande da solidão”. As **Missões (2)** compreendem o segundo momento da história regional: “Aqui os padres jesuítas realizaram o milagre de, sendo tão poucos, reduzirem à Fé mais de cem mil índios, com os quais levantaram Sete Povos – sete formosas cidades – e um incontável número de estâncias”. Os **Campos de Cima da Serra (3)** representam o Rio Grande do frio e do “gaúcho serrano”: “Do café ‘camargo’, ao amanhecer, com o leite diretamente da fábrica para o caneco. Das desoladas lonjuras. Mas das noites que se alegram com o sapeco do pinhão e com o serrano gaiteiro sapecando um vanerão”. O **Litoral Sul (4)** é delineado como um fantástico cenário natural cortado pelo Porto Continental, que escoia a produção agrícola e industrial do estado. Nesse ambiente, a cultura local se desdobra em rituais específicos: “E que fartura de peixe! Para agradecer tal sorte, o

<sup>662</sup> Reproduzido do livro *Os doze Rio Grandes*, p. 2.

povo vai até a praia e dá presentes a Iemanjá”. O **Centro (5)** é marcado pela história militar e econômica da região, acompanhando os declives do desenvolvimento social rio-grandense: “As guerrilhas de fronteira, ‘Tranqueira Invicta’ em Rio Pardo. As minas de São Jerônimo, os arrozaís de Cachoeira, a velha Maria-fumaça, e as inscrições da Pedra Grande em São Pedro. E onde o arvoredo se faz fósil, para ser, sempre, Rio Grande, com vigor de Eternidade”. As charqueadas criaram um Rio Grande diferente na **Zona-Sul (6)**: “Moço estudando em Paris, modos de aristocracia, requintes de burguesia que até davam o que falar. Moça desescondida tocando piano, em sarau, e alimentando paixões com pastéis de Santa Clara. Este é o Rio Grande, bonito, dos pessegueiros em flor”. A **Campanha (7)** é a matriz da cultura gauchesca, “pátria da amplidão, da liberdade, sem o mínimo obstáculo ao andar dos cavaleiros”. O mundo da distância é também o “mundo da tradição”: “De longe em longe, as casas de uma estância. ‘As casas’ são sempre duas: a casa da sinhá-dona, com suas filhas e empregadas, e, separado, o galpão”. A **Região Colonial dos Vales (8)** é desenhada como um pedaço dos campos germânicos no Brasil: “Os vales todos-plantados. As casinhas coloridas. A pequena agricultura, o curtume e o artesanato. A construção de enxaimel, os quadrinhos na parede, os bordados de cozinha. As velhas festas cristãs. As Sociedades de Canto, as Sociedades de Tiro. E as bandinhas gostosas tocando polca no Kerb. ‘Prosit!’”. A Europa se mescla com a pampa na configuração ítalo-gaúcha da **Região Colonial da Serra (9)**: “Pão, queijo e vinho. Passarinhada e polenta, depois galletto e radicci. Inventou o multi-churrasco. **La Sagra** [grifo do autor] é a festa da igreja. Pra jogar bocha e a môra, copos de vinho rolando e todo mundo a cantar. Quem foi, antes, carreteiro, hoje é caminhoneiro e leva vinho, cantando, por tudo quando é Brasil”. A ocupação recente do **Planalto (10)** se deveu à fraqueza do campo de “barba-de-bode” para a pecuária. Sua descoberta para o plantio de trigo e soja o transformara no décimo Rio Grande: “um dos pedaços mais ricos de todo o nosso país”. “Sertão de madeireiros” e “epopéia dos balseiros”, a última região a ser povoada, o **Alto-Uruguaí (11)**, alia modernidade e tradição no planejamento da reserva indígena e da urbanização: “É o Rio Grande onde se encontram o índio de pé no chão e a ‘aldeia global’ da antena de televisão”. A **Região Metropolitana (12)** é um microcosmo espacial e a fusão da complexidade rio-grandense: “É a caixa de ressonância de todo o Rio Grande do Sul. Aqui vibra o mutirão, em que o tropeiro dá a mão ao negro e ao marisqueiro; ao açoriano, ao Dragão; ao sacerdote e ao alemão; ao italiano, ao campeiro; ao serrano, ao madeireiro; ao polaco e ao missioneiro. Mescla dos 11 Rio Grandes, este é o 12°. Porto aberto para o mundo!”. A capital é, então, vista como o espaço convergente das culturas locais, no plural: o templo da reconciliação. Interessante notar que, na figura acima, em que o estado é representado como uma grande

estância, a “casa-sede” se encontra justamente na região metropolitana de Porto Alegre, o que não deixa dúvidas sobre seu protagonismo na vida local. Todavia, seu cosmopolitismo de cidade grande não supera a marca das tradições regionais:

“Porto aberto para o mundo, Porto Alegre é um cadinho do espírito universal. Ela não vê sacrifícios para que sua mocidade chegue até a Universidade. E sua rua mais bonita comprova, nos luminosos, que é super-cosmopolita. Mas, por mais que o mundo corra, a capital do Rio Grande vai devagar com o andar. Há alguém que está vigiando... Se ela tentar disparar, é certo que vai parar no laço do Laçador!”<sup>663</sup>

É a concepção de cultura num sentido lato, como modo de vida, que define, assim, as características intraregionais do estado. Cultura é o que fazem europeus, índios e negros no cotidiano. É a agricultura, a pecuária e a indústria. É a casa de enxaimel e o jogo de môra. É o pé descalço de um índio e a antena de televisão. É o pastel de Santa Clara e a oferenda a Iemanjá. É a casa grande e o galpão da estância. Dessa forma, a confusão do conceito geral de cultura com a “cultura erudita” deveria ser evitada na formulação das políticas conciliatórias da SCDT. O popular deveria ser incorporado à dinâmica intelectual do Rio Grande do Sul, sem abrir mão do correto equilíbrio com a cultura de elite, a cultura de massas e o ensino escolar. O fomento ao “folclórico” era legitimado também pela resolução federal e é dessa forma que a aproximação das obras e da atuação de Lessa com as diretrizes do regime militar para a área, no momento, deve ser lida. Não é por acaso que justamente a rápida passagem do professor universitário, escritor, crítico literário e editor Eduardo Portella, que tentou construir um programa “alternativo”, “voltado para o atendimento das demandas das populações de baixa renda”<sup>664</sup>, pelo governo Figueiredo, encontrou maior entrada no projeto formulado pela SCDT de Lauro Guimarães e Barbosa Lessa. Assim, o plano de atividades para 1980 do DEC, que objetivava o incremento das atividades culturais e do “patrimônio histórico, arqueológico, antropológico, cultural, artístico e científico” no Estado, também equaciona o registro *folk* de

---

<sup>663</sup> Ibidem, p. 26. A estátua do Laçador foi erigida pelo artista plástico Antônio Caringi, em 1954, para a exposição do IV Centenário da Fundação de São Paulo. Paixão Côrtes pousou então para Caringi, trajando a *pilcha* tradicionalista. Em 1958, a escultura foi adquirida pela Prefeitura de Porto Alegre e transplantada para o Largo do Bombeiro, na entrada da cidade, onde permaneceu até 2007. Neste ano, por conta da construção do viaduto Leonel Brizola, foi transferida para o Sítio do Laçador, pequeno parque situado nas proximidades do Aeroporto Internacional Salgado Filho. Em 2008, a Assembléia Legislativa aprovou projeto de lei do Deputado Giovani Cherini (PDT) que declara a estátua como “patrimônio histórico e cultural e escultura símbolo do Rio Grande do Sul”. Ver. ESTÁTUA DO Laçador é escultura símbolo do RS. *Zero Hora*. Porto Alegre, 21/05/2008. Disponível na internet: <http://zerohora.clicrbs.com.br/zerohora/jsp/default2/jsp?uf=1&local=1&source=a1879473.xml&template=3898.clwt&edition=9907&section=67>. Acessado em: 10/01/2010.

<sup>664</sup> “Essa tentativa mal-sucedida apressou o esvaziamento político do ministro Portella, sem deixar, no entanto, de suscitar um acirrado debate interno e externo ao MEC, em torno dos conceitos e diretrizes do que então se considerava a ‘política cultural oficial’”. MICELI, Sergio. O processo de “construção institucional” na área cultural federal (anos 70). In: MICELI, Sergio (org.). Op. cit., p. 59.

memória regional com os parâmetros orientadores da gestão Portella no MEC. Os pontos comuns são afirmados e hiperdimensionados no texto através de citações de trechos do III Plano Setorial de Cultura, Educação e Desporto do Ministério para o período de 1980-1985, como o que segue:

“Não se entende aqui Cultura como aquela típica das elites intelectuais e econômicas, muito imitativa dos padrões externos e fortemente excludente das expressões populares. Pelo contrário, acentua-se a prioridade daquelas dimensões culturais ligadas à identificação nacional. É importante que se promovam as manifestações culturais em todas as suas formas, numa perspectiva de desenvolvimento integrado em que se completam as manifestações populares e eruditas da cultura brasileira” [grifos do autor].<sup>665</sup>

O mesmo documento traz excerto de notícia do *Correio do Povo*, de maio de 1980, intitulada “Portella contra o elitismo e uniformidade da cultura”:

“Os 50 projetos da área cultural que o Ministério da Educação pretende executar até o final de 1985 têm a finalidade de ‘preservar e dinamizar os valores culturais, deixando de lado qualquer elitismo, além de contribuir para a desconcentração da renda cultural, até agora localizada, basicamente, no eixo Centro-Sul’. ‘Serão observados, principalmente, os valores e as carências regionais, para afastar o colonialismo cultural interno que tende a impor os valores cosmopolitas dos centros urbanos’”.

A incorporação do “popular” às atenções dos órgãos federais de gestão cultural dilatava ainda mais seu campo de atuação. Segundo Joaquim Arruda Falcão, o duplo movimento de reconhecimento da existência de um patrimônio a ser preservado e da exigência de independência em relação à visão patrimonial até então dominante conduziu as novas políticas do IPHAN/CNRC no sentido da crítica às três “reduções-exclusivismos” do patrimônio histórico e artístico nacional concretizadas nos 42 anos iniciais do Instituto: 1) ao patrimônio da etnia branca; 2) ao patrimônio cultural da elite vitoriosa; 3) ao mimetismo estrangeiro.<sup>666</sup> Críticas similares às do primeiro e do terceiro pontos são encontradas no projeto intelectual de Barbosa Lessa, como temos visto, além do privilégio nele concedido ao pólo opositor à “elite vitoriosa” do segundo item. A articulação dos debates locais sobre a memória oficial do Rio Grande, bem como as posições defendidas por nosso personagem, com as novas diretrizes federais no setor cultural, portanto, orientariam a formulação das ações da SCDT, como veremos na próxima seção.

<sup>665</sup> PLANO DE Atividades para o DEC 1980. Op. cit.

<sup>666</sup> FALCÃO, Joaquim Arruda. Op. cit., p. 33-34.

## 5.2 – A região conciliada (?): a dilatação oficial da memória regional

Como dito acima, o Estado deveria, segundo o projeto desenvolvido por Barbosa Lessa e equipe, corrigir os conflitos simbólicos da sociedade sulina. Isto se daria a partir da representação equânime do popular e da elite, do “galpão” e da “casa-grande”. Há, assim, na dinâmica comemorativa da SCDT, a expansão dos marcos definidores da memória regional oficial em todas as direções apontadas pela reconfiguração dos órgãos federais de cultura. Exemplo disto foi a elaboração, em 1981, do *Calendário Histórico Cultural do Rio Grande do Sul* (CHCRS) por um grupo coordenado pelo próprio secretário Lessa<sup>667</sup>. O texto final, redigido por nosso personagem, ganhou duas impressões: a primeira, em formato de jornal, destinada às escolas do estado; a segunda, como livro, para distribuição ao público em geral. Ambas eram vistas pela equipe como um “instrumento de ação”, parte integrante do SIC, no intuito de “ampliar o espaço cultural do Rio Grande do Sul”.<sup>668</sup> Assim, o texto deveria divulgar fatos e personagens da história local, representativos de diversos setores e do mais amplo espectro de facetas que definiriam a sociedade gaúcha (e brasileira):

“Abrindo o leque para bem além dos acontecimentos militares, chegamos até a contribuição do índio, o negro, o colono açoriano, o imigrante alemão ou italiano (a importante imigração polonesa foi impossível de caracterizar através de uma data precisa), o nascer municipalista, a implantação do Poder Executivo, o Poder Legislativo, o Judiciário, a classe política, a imprensa, o professorado, o esporte, a Literatura, o Teatro, as Artes Plásticas, a Música, a Indústria e o comércio, a Igreja Católica e a Igreja Protestante, a Brigada Militar, Exército, Marinha, Aeronáutica, os símbolos oficiais do Estado e a marcante presença nossa em alguns fatos notáveis da História do Brasil”.<sup>669</sup>

A iniciativa respondia também à avaliação de nosso personagem, compartilhada pelo “time” da SCDT, de que a população do Rio Grande desconhecia seu próprio passado. O Calendário seria, assim, uma contribuição da pasta de cultura à de educação, a pedido do governador Amaral de Souza, na tentativa de sanar o “problema”. Três anos antes, em *Rodeio dos Ventos*, Barbosa Lessa queixava-se ao leitor sobre tal situação de amnésia social. No texto intitulado “Um tal Cristóvão Pereira”, o escritor relatava a descoberta de uma fonte inédita, os manuscritos do historiador Manuel José Gomes de Freitas, sobre o fidalgo português que teria

---

<sup>667</sup> A equipe de pesquisa incluía Anni Graff Kladt, Arthur Ferreira Filho, Beatriz Maria Lazzari, Elena Liberato, Moacyr Domingues e Mozart Pereira Soares.

<sup>668</sup> BARBOSA LESSA, Luiz Carlos. *Calendário Histórico Cultural do Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: IEL, 1981.

<sup>669</sup> *Ibidem*

fundado o Rio Grande do Sul ao interligar a região a Sorocaba, abrindo a primeira rota de tropeiros, e ao criar o quartel e a vila de Rio Grande. Após quatro páginas e meia de transcrições, Barbosa Lessa lamenta o desconhecimento geral sobre o personagem, refletido na ausência de seu nome na memória oficial do estado e do país: “E não há nenhum nome de rodovia homenageando quem abriu o primeiro caminho entre o Sul e o Centro do Brasil (há porém a *free-way* [grifo do autor] e a ‘Presidente Kennedy’)”.<sup>670</sup> Junto à crítica do mimetismo estrangeiro vem a indignação do escritor regionalista: “Ou nossa memória nacional é uma vergonha, ou então perdi meu precioso tempo lendo um disparate ou brincadeira de mau gosto do finado historiador”.<sup>671</sup> Em 1981, o Calendário estabelecia o dia da morte de Cristóvão Pereira de Abreu, 22 de novembro de 1775, como data chave da gauchidade/brasilidade originária, celebrando o “incansável apoio” do fidalgo às armas portuguesas” e os serviços prestados à construção do Brasil.<sup>672</sup>

O secretário Lessa afirmava ao jornal *Zero Hora* que o texto do livreto não buscava descobrir as causas da “extrema desinformação do povo gaúcho (e por extensão, do Brasil inteiro) sobre os assuntos de sua própria História e Cultura, e sim tentar soluções para diminuir a curto prazo o problema”.<sup>673</sup> A falta da memória é vista, portanto, como um fenômeno correlato ao de destruição dos hábitos e costumes tradicionais. A “retórica da perda” também cumpre nesse momento a função de “objetificação” da região e da nação, já que ambas são construídas por oposição a seu próprio processo de destruição.<sup>674</sup> Dessa forma, a crítica ao mimetismo cultural se alia à política de recuperação de uma identidade imaginária gaúcha e brasileira como narrativa original, coerente e autêntica: “o Calendário também representa uma tentativa no sentido de fazer com que a comunidade gaúcha assimile sua própria identidade como povo e possa refletir sobre seus valores culturais, sobrevivendo assim às imposições culturais alienígenas”.<sup>675</sup>

---

<sup>670</sup> BARBOSA LESSA, Luiz Carlos. *Rodeio dos Ventos*. Op. cit., p. 35.

<sup>671</sup> *Ibidem*.

<sup>672</sup> *Idem*, Luiz Carlos. *Calendário Histórico Cultural do Rio Grande do Sul*. Op. cit., p. 48.

<sup>673</sup> RIO GRANDE do Sul revive o seu passado em 38 datas. *Zero Hora*. Porto Alegre, 07/01/1981, s./p. Pasta 2.11.2.1 do Acervo Barbosa Lessa.

<sup>674</sup> Sobre o discurso monumentalista, José Reginaldo Santos Gonçalves alerta: “No entanto, este discurso, que se opõe vigorosamente àquele processo de destruição, é o mesmo que, paradoxalmente, o produz. Os objetos que vêm a integrar as coleções ou os patrimônios culturais, retirados do contexto histórico, social, cultural e ecológico em que existem originalmente, são recodificados com o propósito de servirem como sinais diacríticos das categorias e grupos sociais que venham a representar. (...) Num mesmo movimento produzem-se, transformados em coleções e patrimônios culturais, os objetos que estão sendo destruídos e dispersados. Esses objetos são concebidos nos termos de uma imaginária e originária unidade, onde estariam presentes atributos tais como coerência, continuidade, totalidade e autenticidade”. GONÇALVES, José Reginaldo Santos. Op. cit., p. 23.

<sup>675</sup> RIO GRANDE do Sul revive o seu passado em 38 datas. Op. cit.

As datas selecionadas pela equipe da SCDT não constituíam feriados regionais, mas momentos chave para a mitologia cívica comemorada nos órgãos oficiais do Estado e nas escolas públicas, além de intervirem na conformação da memória regional. Ainda assim, pode-se inferir que, da mesma forma que o feriado, estas celebrações “quebram a banalização do tempo cotidiano, fazendo irromper um tempo-outro, sob os auspícios da entidade que se pretende celebrar”.<sup>676</sup> Os critérios de escolha de fatos e personagens representativos desse tempo mítico redivivo associa as recomendações de expansão do patrimônio nacional e a tradição regionalista historiográfica, literária e folclórica. Para uma melhor visualização da agenda comemorativa do secretário Lessa, elaborei a tabela a seguir, cotejando os parâmetros expostos em documento da SCDT<sup>677</sup> e as posições que orientavam, como vimos acima, a formulação das novas políticas públicas federais no setor de cultura, a saber, “etnia branca/questões indígena e negra”, “elite vitoriosa/cultura popular”.<sup>678</sup>

**Tabela I – Distribuição das datas comemorativas do CHCRS<sup>679</sup>**

Critérios de seleção de datas utilizados pela SCDT	38 datas comemorativas do Calendário Histórico e Cultural do Rio Grande do Sul (1981)	Oposição: etnia(s) branca(s) (EB) X indígenas (QI) e negros (QN)	Oposição: elite vitoriosa (EV) X cultura popular (CP)
1) Acontecimentos que contribuíram para a atual fisionomia territorial do Rio Grande do Sul	- 02 de abril de 1776: retomada da vila de Rio Grande (então sob jugo espanhol);	EB	EV

<sup>676</sup> AMALVI, Christian Apud CATROGA, Fernando. Portugal: as comemorações como nostalgia do Império. In.: \_\_\_\_\_. *Nação, mito e rito: religião civil e comemoracionismo*. Fortaleza: Edições NUDOC/Museu do Ceará, 2005, p. 169.

<sup>677</sup> Além dos nove critérios expostos na tabela, a distribuição proporcional das datas ao longo do ano também foi buscada, daí a escolha ora da morte ora do nascimento dos personagens históricos listados. CRITÉRIOS SEGUIDOS na seleção de fatos ou personalidades. Secretaria de Cultura, Desporto e Turismo. Governo do Estado do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, s./d., s./p. Pasta 2.11.2.2 do Acervo Barbosa Lessa.

<sup>678</sup> A terceira oposição, “mimetismo estrangeiro/cultura nacional”, não consta na tabela, pois, obviamente, todas as datas dizem respeito ao segundo pólo. O privilégio da “cultura nacional” frente às manifestações eruditas provenientes do exterior parece ter sido critério para auxílio e fomento de atividades artísticas no estado durante a gestão Barbosa Lessa na SCDT. Tal fato repercutiria negativamente na mídia gaúcha especializada, como demonstra o debate entre o jornalista Ney Gastal e o secretário Lessa, nas páginas do *Correio do Povo* e através de correspondência pessoal, em 1982, como veremos abaixo.

<sup>679</sup> Vale ressaltar que tal disposição tem potencial expositivo e, portanto, didático, à medida que nos permite visualizar os pressupostos dos agentes envolvidos, na época, com a elaboração do CHCRS, e tecer interpretações para eles. Não se trata, de forma alguma, de reificar tais classificações, mas de tentar compreender quais delas fundamentaram o novo projeto de atualização da memória pública regional.

	- <b>11 de agosto de 1801:</b> <i>conquista das Missões Orientais</i> [guaranis];	EB	EV
	- <b>18 de setembro de 1865:</b> <i>reconquista de Uruguaiana</i> ;	EB	EV
	- <b>12 de outubro de 1851:</b> <i>integração do Chuí ao território brasileiro</i> ;	EB	EV
2) Acontecimentos que contribuíram para a integração do Rio Grande do Sul ao contexto luso-brasileiro	- <b>09 de janeiro de 1975:</b> <i>morte de Rafael Pinto Bandeira</i> (lutou contra espanhóis na defesa do território luso);	EB	EV
	- <b>19 de fevereiro de 1737:</b> <i>fundação de Rio Grande</i> ;	EB	EV
	- <b>22 de novembro de 1755:</b> <i>morte do desbravador Cristóvão Pereira de Abreu</i> ;	EB	EV
3) A institucionalização do Estado	- <b>08 de março de 1824:</b> <i>posse do primeiro presidente da província do Rio Grande do Sul</i> (Dr. José Feliciano Fernandes Pinheiro, futuro Visconde de São Leopoldo);	EB	EV
	- <b>20 de abril de 1835:</b> <i>instalação da primeira assembleia provincial</i> ;	EB	EV
	- <b>19 de julho de 1816:</b> <i>criação da comarca de São Pedro</i> ;	EB	EV
	- <b>19 de setembro de 1807:</b> <i>criação da Capitania Geral do Rio Grande do Sul</i> ;	EB	EV
	- <b>18 de novembro de 1837:</b> <i>criação da Brigada Militar</i> ;	---	EV
	- <b>19 de novembro de 1863:</b> <i>nascimento de Antônio Augusto Borges de Medeiros</i> ;	EB	EV
	- <b>16 de dezembro de 1751:</b> <i>instalação do primeiro município e Câmara de Vereadores em Rio Grande</i> ;	EB	EV

4) As grandes forças comunitárias (a Igreja Católica, a Igreja Evangélica, a mulher participante)	- <b>07 de maio de 1848:</b> <i>criação do bispado do Rio Grande do Sul;</i>	EB	EV/CP
	- <b>20 de maio de 1886:</b> <i>criação do sínodo rio-grandense (Igreja Evangélica Luterana);</i>	EB	EV/CP
	- <b>09 de junho de 1886:</b> <i>nascimento da médica Dra. Rita Lobato;</i>	EB + Questão Feminina	EV+ Questão Feminina
5) As correntes étno-culturais	- <b>07 de fevereiro de 1756:</b> <i>morte de Sepé Tiaraju;</i>	QI	CP
	- <b>20 de maio de 1875:</b> <i>imigração italiana</i> (referente à chegada dos imigrantes pioneiros na “Colônia Caxias”, hoje “próspera cidade industrial de Caxias do Sul”);	---	CP
	- <b>11 de junho de 1865:</b> <i>morte do marinheiro Marcílio Dias</i> (na explicação do CHCRS, negro destacado nas operações brasileiras no Prata, morto durante a Guerra do Paraguai);	QN	EV/CP
	- <b>29 de junho:</b> <i>dia de São Pedro</i> (tradição popular portuguesa);	EB	CP
	- <b>25 de julho de 1824:</b> <i>imigração alemã</i> (referente à chegada dos colonos alemães pioneiros na margem esquerda do Rio dos Sinos);	---	CP
	- <b>09 de agosto de 1747:</b> <i>imigração açoriana</i> (referente ao dia da assinatura, pelo rei D. João V, da autorização para que famílias dos Açores fossem transferidas para o Brasil);	EB	CP
6) Os segmentos geradores de progresso humanístico	- <b>21 de janeiro de 1861:</b> <i>nascimento do cientista Pe. Roberto Landell de Moura;</i>	EB	EV
	- <b>02 de fevereiro de 1778:</b> <i>criação do primeiro estabelecimento de ensino;</i>	EB	EV
	- <b>03 de abril de 1916:</b> <i>nascimento do esportista Breno Paulo Petzhold</i> (“atleta símbolo” do Clube Grêmio Náutico União);	EB	EV
	- <b>18 de junho de 1868:</b> <i>fundação do Partenon Literário;</i>	EB	EV

	<p><b>- 30 de junho de 1875:</b> <i>nascimento do engenheiro Carlos Torres Gonçalves</i> (cuja principal obra, segundo o CHCRS, foram os planos de recepção e assimilação dos contingentes migratórios vindos da Europa, principalmente nas regiões do Planalto e do Alto Uruguai, “pretendia valorizá-los, não como braços, mas como cérebros, tendo o cuidado de evitar que formassem quistos raciais ou que entrassem em conflito com as populações locais, inclusive indígenas”);</p>	EB/QI	EV/CP
	<p><b>- 02 de setembro de 1885:</b> <i>morte do maestro Joaquim José de Mendanha</i> (compositor da melodia do Hino Farroupilha, hoje Hino Rio-Grandense, ainda que “monarquista convicto”, segundo a explicação do CHRS);</p>	EB	EV
	<p><b>- 29 de novembro de 1806:</b> <i>nascimento do pintor, arquiteto e autor teatral Manuel Araújo Porto Alegre, Barão de Santo Ângelo</i>;</p>	EB	EV
7) Os segmentos geradores de progresso material	<p><b>- 21 de outubro de 1889:</b> <i>morte de Irineu Evangelista de Souza, Visconde de Mauá</i> (segundo a explicação do CHCRS, construtor da primeira estrada de ferro do Brasil, do cabo telegráfico do Brasil para a Europa, além de investimentos na construção naval, no abastecimento de água e iluminação no Rio de Janeiro);</p>	EB	EV
8) Os símbolos cívicos	<p><b>- 05 de maio de 1838:</b> <i>primeira audição do Hino do Rio Grande do Sul</i>;</p>	---	EV
	<p><b>- 12 de novembro de 1836:</b> criação da bandeira da República Rio-Grandense;</p>	---	EV
9) A presença gaúcha na grande pátria brasileira	<p><b>- 1º de março de 1845:</b> <i>assinatura da Paz de Ponche Verde</i> (fim da Revolução Farroupilha);</p>	EB	EV
	<p><b>- 08 de maio de 1851:</b> <i>nascimento do senador José Gomes Pinheiro Machado</i> (figura política forte no cenário nacional durante a República Velha);</p>	EB	EV
	<p><b>- 10 de maio de 1808:</b> <i>nascimento do Marechal Manuel Luís Osório, Marquês do Herval</i> (militar rio-grandense que recebeu o título de nobreza por conta da atuação de liderança durante a Guerra do Paraguai, segundo a explicação do CHCRS);</p>	EB	EV
	<p><b>- 02 de junho de 1888:</b> <i>nascimento do Dr. Salgado Filho, primeiro Ministro da Aeronáutica</i>;</p>	EB	EV

	- <b>05 de agosto de 1834:</b> <i>nascimento do conselheiro Gaspar Silveira Martins</i> (segundo o texto do CHCRS, deputado provincial no Rio Grande do Sul, durante o Segundo Reinado; fundador do Partido Liberal Histórico, opositor do regime castilhistas no estado, após a proclamação da república, líder do Partido Federalista e chefe civil dos revoltosos na “sangrenta Revolução de 1893);	EB	EV
	- <b>03 de outubro de 1930:</b> <i>início da Revolução de 30;</i>	EB	EV
	- <b>12 de dezembro de 1873:</b> <i>nascimento de Plácido de Castro</i> (líder dos caboclos brasileiros que impediram a cessão do Acre a uma companhia norte-americana e obrigaram a incorporação da região ao Brasil, mediante indenização à Bolívia);	EB/QI/QN	EV/CP
	- <b>13 de dezembro de 1807:</b> <i>nascimento do Almirante Joaquim Marques Lisboa, Marquês de Tamandaré;</i>	EB	EV
<b>Evento emblemático</b>	- <b>20 de setembro de 1835:</b> <i>Revolução Farroupilha: entrada do Cel. Bento Gonçalves da Silva em Porto Alegre.</i>	EB	EV

Uma análise quantitativa da distribuição das datas celebradas a partir dos critérios da SCDT demonstra que a perspectiva tradicional de memória regional continuava proporcionalmente majoritária, através da confirmação dos eventos ligados a questões emblemáticas para a elite intelectual rio-grandense, como a formação institucional do Estado, a conquista do território nas guerras de fronteira e o papel rio-grandense no panorama nacional, ou seja, questões ligadas à elite branca, principalmente lusa, “vitoriosa” na construção de um Rio Grande gaúcho e brasileiro. Entretanto, a leitura qualitativa permite nuançar a interpretação propiciada pela divisão esquemática estabelecida na tabela acima. Primeiro porque o privilégio da “etnia branca” (EB) carrega consigo a diversificação cultural decorrente da incorporação do contingente de imigrantes alemães e italianos, além de reconhecer a contribuição polonesa (pese a alegada impossibilidade de propor uma data representativa). Tal postura, como vimos nos capítulos anteriores, vai de encontro às posições avocadas na produção gauchesca em geral, que definem a imigração como um dos fatores responsáveis pela crise estrutural da economia pecuária tradicional e, como consequência, pela morte do gaúcho a cavalo. Por outro lado, os signos do imigrante aparecem na ótica da “cultura popular” (CP), através de sua contribuição como um todo aos hábitos e costumes da

região. Outra questão que pode ser levantada pelo Calendário é a diversificação das representações sobre a elite lusa construtora do Rio Grande: além da incorporação da indústria e do comércio, através da figura do Visconde de Mauá, a uma memória marcada pelo mundo rural, os grupos sociais celebrados vão muito além daquela elite política e militar da historiografia tradicional: são mulheres participantes da vida pública, grupos de intelectuais, artistas, esportistas e profissionais liberais, incluindo, assim, também a classe média urbana na dinâmica comemorativa do Estado. Por último, a simples constatação da existência de um maior número de eventos ligados às etnias brancas e à “elite vitoriosa” (EV) não permite compreender a importância qualitativa da dilatação da memória oficial expressa pela enunciação de uma data específica referente à questão indígena (QI) e outra à questão negra (QN), devido a seu conteúdo contestatório em relação à perspectiva dominante até então. A primeira, ligada diretamente aos debates em torno do “caso Sepé”, apresenta não somente o elemento indígena como construtor do Rio Grande, mas estabelece a narrativa sobre Sepé Tiaraju enquanto um mito de matiz universal produzido pela região como contribuição às causas nobres no mundo: “A legenda desse índio-mártir tem sido alimentada, em prosa e canção, através das gerações, e hoje sua força mitológica é associada à resistência latino-americana contra o domínio colonialista europeu”.<sup>680</sup> Já a segunda data afirma a tão negada participação histórica do negro na formação do estado. Assim inicia o texto explicativo sobre a homenagem a Marcílio Dias no CHCRS:

“O negro participou ativamente desde os primeiros passos da formação do Rio Grande do Sul. A própria ‘frota’ de João de Magalhães – a primeira incursão oficial no território rio-grandense, a partir de Laguna, em 1715 – era constituída, em sua quase totalidade, por escravos. Quando José da Silva Pais desceu à terra, em Rio Grande, em 1737, também o acompanhavam inúmeros negros ou mulatos. O ciclo econômico das charqueadas só foi possível porque havia o braço escravo para impulsioná-lo”.<sup>681</sup>

Mas, como tenho procurado mostrar, a diversidade é sempre apresentada através de uma perspectiva conciliatória. Daí o décimo critério de elaboração do Calendário não tratar da escolha de fatos e vultos, mas de sua exclusão: “Evitar datas que ‘arranhem’ o relacionamento com as repúblicas irmãs, do Cone Sul, bem como aquelas datas que relembram a cisão da família rio-grandense por rivalidades partidárias”.<sup>682</sup> Assim, batalhas contra Argentina, Paraguai e Uruguai, bem como as guerras internas, como a Revolução Federalista de 1893 e a

<sup>680</sup> BARBOSA LESSA, Luiz Carlos. *Calendário Histórico Cultural do Rio Grande do Sul*. Op. cit., p. 10.

<sup>681</sup> A escolha da morte de Marcílio Dias para o Calendário deveria sintetizar “todo o espírito de participação e sacrifício, caracterizador do ‘crioulo’ rio-grandense”. *Ibidem*, p. 24.

<sup>682</sup> CRITÉRIOS SEGUIDOS na seleção de fatos ou personalidades. Op. cit.

dissensão entre chimangos e maragatos de 1923, que haviam sido narradas, inclusive, em contos de *Rodeio dos Ventos*, foram suprimidas da memória histórica rediviva nas comemorações oficiais do Estado. A única exceção diz respeito ao evento emblemático da história local e que, portanto, não poderia ser ignorado: a Revolução Farroupilha. Dessa forma, a SCDT também se apropriava das recomendações do III Plano Setorial do MEC, que predicavam a promoção de manifestações culturais em todas as suas formas, “numa perspectiva de desenvolvimento integrado em que se complementem – sob a ótica da identidade nacional – as manifestações populares e as manifestações eruditas da Cultura Brasileira”.<sup>683</sup> Portanto, as políticas de fomento da SCDT às atividades artísticas e, por consequência, a divisão das verbas públicas destinadas à área deveriam levar em conta os critérios de diversificação e de conciliação da “cultura gaúcha” utilizados no CHCRS.

O orçamento do DEC para o ano fiscal 1980-1981 é, nesse sentido, exemplar. Pouco mais da metade do montante (em torno de 54,85%) era destinado à manutenção das instituições vinculadas à SCDT<sup>684</sup>, cerca de 6.650.000,00 de 12.122.000,00 cruzeiros.<sup>685</sup> Os restantes Cr\$ 5.472.000,00 seriam divididos entre projetos e promoções de oito rubricas, da seguinte maneira (ver gráfico abaixo): 1) 24,3% para *Artes Cênicas*; 2) 5,88% para *Cinema*; 3) 8,22% para *Manifestações Regionais*; 4) 3,65% para *Artes Plásticas*; 5) 23,2% para *Música Erudita*; 6) 18,27% para *Música Popular*; 7) 12,79% para a *Promoção Especial do DEC* (Projeto Mutirão<sup>686</sup>); e 8) 3,65% para a rubrica *Especial DEC*, que significava a soma das verbas dispensadas ao II Festival de Coros e ao Festival Infantil de Coros.

---

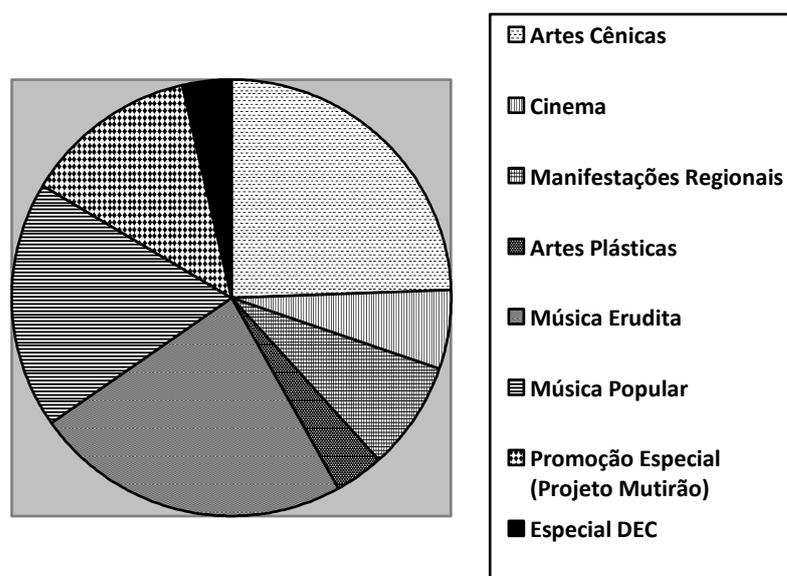
<sup>683</sup> BARBOSA LESSA, Luiz Carlos. Anotações preliminares para contribuições ao PLANO 81. Secretaria de Cultura, Desporto e Turismo. Governo do Estado do Rio Grande do Sul. Manuscrito. Pasta 2.11.2.1 do Acervo Barbosa Lessa.

<sup>684</sup> O Plano de Atividades do DEC para 1980 listava as seguintes “instituições culturais” vinculadas ao órgão: Arquivo Histórico do Rio Grande do Sul, Biblioteca Pública, Discoteca Pública Natho Henn, Instituto Estadual do Livro, Museu de Artes, Museu Júlio de Castilhos, Teatro São Pedro, Biblioteca Infantil Lucília Minssen, Museu de Comunicação Social, Biblioteca Infantil São João, Biblioteca Infantil Romano Reif, Biblioteca Infantil Leopoldo Roeck, Centro de Desenvolvimento da Expressão, Escola de Arte Carlos Barone, Escola de Arte Odessa Macedo, Museu Arqueológico de Taquara, Museu Histórico Farroupilha e Museu Antropológico do Rio Grande do Sul. PLANO DE atividades do DEC para 1980. Op. cit., p. 23. O orçamento detalhado se encontra transcrito no Anexo III.

<sup>685</sup> Utilizando os mesmos critérios de atualização monetária expostos acima, o orçamento total da SCDT para 1980-81 seria, em dezembro de 2008, o equivalente a R\$ 1.673.783,88.

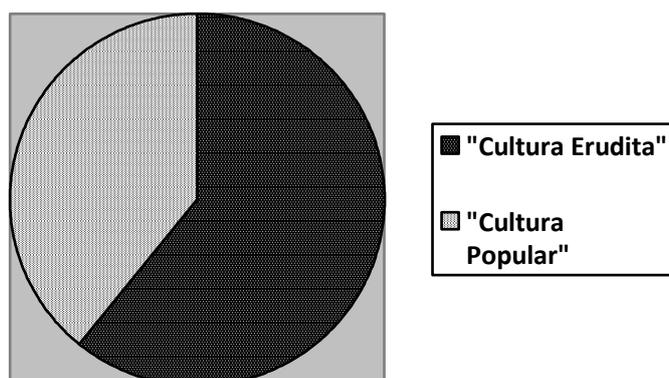
<sup>686</sup> Tal projeto visava a promover e divulgar expressões artísticas e culturais para a população “carente”, com atividades desenvolvidas em entidades como a Fundação Estadual do Bem-Estar do Menor – FEBEM.

**Gráfico I – Orçamento do DEC/SCDT na rubrica “Promoções Culturais” para o ano fiscal 1980-1981<sup>687</sup>**



Caso separássemos as oito rubricas segundo a oposição “cultura erudita/cultura popular”, considerando, no primeiro pólo, *Artes Cênicas*, *Cinema*, *Artes Plásticas*, *Música Erudita* e *Especial DEC*, e, no segundo, *Manifestações Regionais*, *Música Popular* e *Promoção Especial*, teríamos a seguinte configuração: cerca de 60% da verba pública para promoções culturais “eruditas” e 40% para manifestações “populares”.

**Gráfico II – Orçamento do DEC/SCDT 1980-81 na rubrica “Promoções Culturais” segundo oposição “Cultura Erudita/Cultura Popular”**



<sup>687</sup> Os gráficos foram elaborados segundo as informações constantes do Plano de Atividades do DEC para 1980.

Ainda que tal esquema seja falho – já que itens os quais os atores envolvidos poderiam considerar relacionados à “cultura erudita” também eram encontrados entre aquelas atividades da rubrica *Manifestações Regionais*, como a verba destinada ao Teatro de Câmara da Secretaria Municipal de Cultura de Porto Alegre (Cr\$ 180.000,00)<sup>688</sup>, ou, ao contrário, atividades referentes à “cultura regional” poderiam ser realizadas por meios “eruditos”, como o cinema (Cr\$ 200.000,00)<sup>689</sup> destinados ao filme de curta metragem intitulado “Chimangos e Maragatos”) –, a distribuição da verba pública não aprisionada por instituições culturais oficiais segundo o gráfico acima permite visualizar a tendência de equação/complementaridade das chamadas “manifestações eruditas” e “manifestações populares” da “cultura brasileira”, proposta pelo III Plano Setorial do MEC.

O saldo favorável na balança orçamentária da SCDT para promoções de “cultura erudita” pode ser explicado em função de dois fatores: primeiro, do tradicional peso da elite na configuração de políticas culturais no país, o que vinha sendo, como vimos, há pouco tempo questionado; segundo, da organização política dos setores artísticos tradicionais, mas também de novos grupos intelectuais que passaram a exigir presença nas instituições públicas da área. Como em outros pontos do Brasil, a nova classe artística do Rio Grande do Sul começaria, também, a ser ouvida na elaboração do orçamento público do setor cultural. Em 1981, um grupo de intelectuais de Porto Alegre criou a “Campanha Gaúcha em Defesa da Cultura”, logo articulada como *Movimento Gaúcho em Defesa da Cultura* (MGDC), que reivindicava justamente participação no poder decisório relativo às diretrizes do Estado para a área, através de indicações ao Conselho Estadual de Cultura e aos órgãos ligados à SCDT<sup>690</sup>.

<sup>688</sup> Equivalente, em dezembro de 2008, a R\$ 24.854,08.

<sup>689</sup> Da mesma forma, R\$ 27.615,04.

<sup>690</sup> Encontra-se no Acervo Barbosa Lessa uma reportagem sobre o movimento sem indicação da data e do veículo de publicação. Podemos datá-la contextualmente como referente ao ano de 1981 e anterior ao mês de agosto, quando foi realizado o seminário que estabeleceu as pautas do grupo (ver próxima nota). Neste texto, o objetivo principal da MGDC era assim apresentado: “Propomos a adoção pelo Estado de um canal de comunicação permanente entre o poder constituído e a comunidade cultural, através de um sistema representativo legítimo. Essa representatividade deverá efetivar-se dentro do Conselho Estadual de Cultura, organismo já existente na estrutura administrativa do Estado e em conselhos setoriais a serem criados em cada instituição cultural pública”. O grupo se dizia confiante no diálogo com o novo secretário Barbosa Lessa: “Eles pretendem agora entrar em contato com Lessa para ‘levar nossa contribuição e sabemos que ele também tem interesse em conversar’”. O MGDC era coordenado pelos arquitetos Enilda Ribeiro e Antonio Castro; os artistas plásticos Zoravia Bettiol e Jader Siqueira; Luís Antônio do Assis Brasil e Paixão Côrtes representando as Ciências Sociais; Jesus Pieil e Alpheu Godinho representando o cinema; os estudantes Nádia Musre e Cláudio Barbosa; os fotógrafos Assis Hoffmann e Adolfo Gerchmann; os jornalistas Cláudia Lindnor e Lauro Hagemann; Evelyn Berg e Carlos Carvalho representando a Literatura; David Machado e Celso Loureiro Chaves, a Música; Luís Paulo Vasconcelos e Ludoval Campos, o Teatro; Zilah Totia e José Hugo Ramos o Magistério. CARTA DEFENDE a cultura. Sem referência. Pasta 2.11.2.1 do Acervo Barbosa Lessa. Cabe salientar que o Conselho Estadual de Cultura abrigava, naquele momento, intelectuais reconhecidos no cenário rio-grandense. Eis a lista de seus 12 membros: o editor Maurício Rosemblatt, o pintor Aldo Malagoli, a ex-diretora do Departamento de Assuntos Culturais (DAC) da extinta Secretaria de Educação e Cultura (SEC) Antonietta Baroni, o filólogo e

Em agosto daquele ano, o Movimento estabeleceria as pautas específicas de cada grupo profissional em um seminário de cultura.<sup>691</sup> Em um documento interno da Secretaria, encontramos notas referentes às recomendações de Barbosa Lessa para que a elaboração das atividades da Secretaria se desse em conjunto com o Movimento.<sup>692</sup> Nosso personagem procurava, então, atender as demandas da chamada “cultura erudita”, desde questões pontuais, como a cessão de espaço para o funcionamento da Academia Rio-Grandense de Literatura (ARGL) – da qual Barbosa Lessa fazia parte, cabe mencionar – no Instituto Estadual do Livro (IEL)<sup>693</sup>, até a configuração de um grande projeto cultural em torno do prédio do antigo Hotel Majestic, como proposto pelo MGDC.<sup>694</sup> Lessa engajou-se pessoalmente na aquisição desse espaço e em sua cessão para utilização pública, ocorrida no final de 1982.<sup>695</sup> No entanto, ele não teve tempo útil de governo para executar seus planos para o local, já que sua inauguração,

---

lingüista Celso Pedro Luft, o historiador e crítico literário Guilhermino Cesar, o historiador santa-cruzeiro Hardy Elmiro Martin, o jornalista caxiense Mário Gardelin, o jornalista cachoeirense Liberato Figueiredo Vieira da Cunha, o advogado e professor da UFRGS Luiz Benito Viggiano Luisi, o médico e professor da UFRGS Rubens Mário Garcia Maciel, a escritora Ruth Caldas e o historiador tradicionalista bageense Tarcísio Taborda, que substituiu Barbosa Lessa na direção do DEC da SCDT, em 1981. Ver CONSELHO ESTADUAL de Cultura. Departamento de Cultura. Secretaria de Cultura, Desporto e Turismo do Estado do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, s./d., 01 fl. Pasta 2.11.2.1 do Acervo Barbosa Lessa.

<sup>691</sup> Tais pautas incluíam desde políticas de aproximação entre os escritores e o público leitor, até questões específicas como a cobertura do Auditório Araújo Viana, localizado no Parque Farroupilha, e a transformação do desativado Hotel Majestic em casa de cultura, além da regulamentação da profissão de fotógrafo, a criação de um corpo de baile municipal ou estadual e a utilização dos espaços públicos para mostras de artes plásticas. Também chama a atenção a posição do professorado, que reivindicava o retorno do setor de cultura à pasta de educação, na sua avaliação carente de verbas. RESULTADOS E PROPOSTAS do Seminário de Cultura. *Folha da Tarde*. Porto Alegre, 17/08/1981. Pasta 2.11.2.1 do Acervo Barbosa Lessa.

<sup>692</sup> “Seria conveniente dividir com o Chico Lisboa e com a Campanha de Defesa da Cultura Gaúcha o planejamento do MARGS (Museu de Artes do Rio Grande do Sul) para 1981, dentro de nossas tremendas limitações de orçamento e de recursos humanos? SECRETÁRIO ESTÁ CONVENCIDO DE QUE ISTO SERIA MUITÍSSIMO OPORTUNO! [grifo do autor]”. OBSERVAÇÕES SOBRE os pré-planos apresentados com vistas ao programa 1981. Op. cit., p. 21. Pasta 2.11.2.1 do Acervo Barbosa Lessa. Outras ações em órgãos públicos, ainda que sem a menção ao Movimento, permitem pensar que suas pautas passaram a, no mínimo, entrar em discussão na elaboração dos planos da SCDT, como um projeto de relacionamento entre escritores e sociedade, semelhante à proposta do Seminário de Cultura, sob o comando do IEL. *Ibidem*, p. 11.

<sup>693</sup> Sobre o questão, Barbosa Lessa recebeu carta de agradecimento de Dante de Laytano: “Tenho subida de honra de levar ao seu conhecimento que a ACADEMIA RIO-GRANDENSE DE LETRAS [grifo do autor], da qual V. Exa. é um dos imortais mais destacados, houve por bem, em sessão especial com a presença da maioria dos acadêmicos, propor um voto de louvor a V. Exa., por minha sugestão e que foi recebido sob palmas, para agradecer-lhe de todo o coração a generosa iniciativa de ceder as instalações do Instituto Estadual do Livro, onde então poderá funcionar a Academia”. Correspondência de Dante de Laytano para Barbosa Lessa. Porto Alegre, 12/07/1982.

<sup>694</sup> Além da continuação do SIC com a implantação de novos pólos culturais, da ampliação do programa de preservação do patrimônio histórico do Estado e da expansão do programa de concertos da OSPA, a SCDT anunciava seus planos para o espaço como uma das principais ações na área da cultura para o ano de 1981: “...criar a Casa de Cultura, no antigo prédio do Hotel Majestic, agrupando os órgãos culturais do Governo do Estado”. OS NOVOS planos da Secretaria de Cultura, Turismo e Desporto. *Zero Hora*. Porto Alegre, 07/01/1981, s./p. Pasta 2.11.2.1 do Acervo Barbosa Lessa.

<sup>695</sup> Sem disponibilidade do montante necessário na pasta de Cultura, o governo Amaral de Souza utilizou o Banco do Estado do Rio Grande do Sul (BANRISUL) para a compra, em 1980, do Hotel Majestic. Ver BANRISUL COMPROU o Hotel Majestic. *Folha da Tarde*. Porto Alegre, 09/04/1980, s./p. Pasta 2.11.2.3 do Acervo Barbosa Lessa. Somente em dezembro de 1982 o governo adquiriu oficialmente do Banco o espaço para a execução do projeto de Barbosa Lessa.

em março de 1983, se resumiu a uma exposição de aquarelas e desenhos de Hermann Rudolf Wendroth.<sup>696</sup> A Casa de Cultura Mário Quintana – que recebeu o nome do poeta em 1983, na gestão de Jair Soares (PDS) no governo do Estado – passaria por reformas estruturais entre 1987 e 1990, quando foi finalmente aberta ao público.<sup>697</sup>

Todavia, ao contrário do que poderia sugerir a presença proporcionalmente majoritária da “cultura de elite” na agenda comemorativa analisada acima e na distribuição orçamentária das promoções culturais, simbolicamente as manifestações consideradas “populares” foram o principal alvo das políticas da SCDT, como transparece no texto do SIC, postura que também acompanhava a estratégia do III Plano Setorial do MEC: “Prioridade às áreas mais carentes: campo e a margem urbana”.<sup>698</sup> Em sua leitura do Plano, aliás, Barbosa Lessa avaliava tal medida de acordo com a postura política sobre “cultura popular” presente na tese *O Sentido e o Valor do Tradicionalismo*, qual seja, a de que o amparo cultural se desdobrava em desenvolvimento social:

“A área da Cultura, uma vez concebida prioritariamente como expressão criativa da comunidade, particularmente daquela menos favorecida, adquire importância intersetorial de primeira ordem. Ela extrapola as dimensões sociais e econômicas, atingindo a esfera de participação política, também condição fundamental do desenvolvimento. Não é difícil fundamentar que certos progressos econômicos, sociais e políticos estão fortemente condicionados a traços culturais. No mínimo, pode-se afirmar que O CRESCIMENTO QUE VENHA A DESFIGURAR AS CARACTERÍSTICAS CULTURAIS DA COMUNIDADE e a coibir seu potencial participativo DIFICILMENTE TEM CONDIÇÕES DE SER QUALIFICADO COMO DESENVOLVIMENTO SOCIALMENTE DESEJÁVEL [grifo do autor]”.<sup>699</sup>

As atividades do Museu Antropológico do Rio Grande do Sul (MARS) eram, por exemplo, uma das vias de encontro do fomento ao “popular” com a diversificação e conciliação cultural da região, através de sua intervenção na chamada “cultura escolarizada”, ao promover os cursos “O negro no Rio Grande do Sul”, realizado em 1980, “O alemão”, “O italiano” e “O índio”, ocorridos no ano seguinte<sup>700</sup>, todos destinados a público geral. No

---

<sup>696</sup> Segundo carta de Barbosa Lessa ao prefeito de Porto Alegre, Tarso Genro, em 1996, solicitando correção das informações sobre a Casa de Cultura no Mapa Panorâmico de Porto Alegre, impressão da Empresa Porto-Alegrense de Turismo (EPATUR). Carta de Luiz Carlos Barbosa Lessa para Tarso Genro. Camaquã, 15/03/1996.

<sup>697</sup> Ver o histórico do Hotel Majestic disponível no sítio da Casa de Cultura Mário Quintana. PENNA, Rejane. *Hotel Majestic*. Porto Alegre: Casa de Cultura Mário Quintana. Disponível em: [www.ccmq.com.br/hotel-majestic.php](http://www.ccmq.com.br/hotel-majestic.php). Acesso em 08/01/2010.

<sup>698</sup> BARBOSA LESSA, Luiz Carlos. Anotações preliminares para contribuições ao PLANO 81. Op. cit.

<sup>699</sup> *Ibidem*.

<sup>700</sup> OBSERVAÇÕES SOBRE os pré-planos apresentados com vistas ao programa 1981. Op. cit, p. 14.

tocante à incorporação do patrimônio material e imaterial indígena e negro à cultura sul-rio-grandense, duas ações chamam ainda a atenção. No primeiro item, a SCDT, que negociava a restauração das ruínas de São Miguel junto ao SPHAN, solicitou seu tombamento como patrimônio histórico e cultural da humanidade pela UNESCO<sup>701</sup>, o que se efetivou no ano de 1982. O feito não se daria, entretanto, sem atrito com a comunidade local. Isto porque o espaço abrigava o espetáculo “Som e Luz”<sup>702</sup>, que deveria ser cancelado temporariamente.<sup>703</sup> O fato gerou comoção entre os prefeitos da região, que viam no show a possibilidade de incrementar a economia local com divisas provenientes do mercado turístico. O próprio Barbosa Lessa teve que intervir junto aos órgãos de patrimônio e ao governo federal para resolver o impasse.<sup>704</sup> Em 1982, o “Som e Luz” voltou a ser executado no espaço<sup>705</sup>, durante a finalização das obras do IPHAN, mas passou a cobrar ingresso para sua assistência, no intuito de incrementar a verba disponível para o restauro e acelerar os trabalhos.<sup>706</sup>

Em relação à cultura negra, a SCDT propôs, em 1980, a utilização do aparato que vinha sendo montado pelo SIC para divulgar o folguedo dos *maçambiques*, realizado anualmente no município de Osório por descendentes de africanos, em homenagem a Nossa Senhora do Rosário. A Secretaria previa o deslocamento dos participantes aos diversos pólos culturais implantados no Estado para a execução das cantigas e danças do cortejo da “rainha Jinga” e de seu consorte, o “Rei do Congo”. O plano, entretanto, como relatou o antropólogo Norton Correa, teria conseqüências sociais desastrosas para os “maçambiqueiros”, agricultores muito pobres que deixavam suas pequenas roças abandonadas, o que lhes custaria

<sup>701</sup> Ver: UNESCO PODE encampar a proteção das Missões. *Zero Hora*. Porto Alegre, 23/04/1981, p. 7. Pasta 2.11.2.4 do Acervo Barbosa Lessa.

<sup>702</sup> O show, que vinha sendo exibido desde 1978, almejava apresentar as relações entre os padres jesuítas e os índios guaranis, através de jogos de luz e reprodução de falas creditadas a personagens históricos e fictícios. Para as gravações foram escolhidos atores de renome no eixo Rio-São Paulo, como Fernanda Montenegro, Paulo Gracindo, Juca de Oliveira, Armando Bogus, Rolando Boldrim e Lima Duarte. SOMENTE 40 por cento da população missioneira assistiram ao Som e Luz. *Correio do Povo*. Porto Alegre, 27/12/1979, p. 30. Pasta 2.11.2.4 do Acervo Barbosa Lessa.

<sup>703</sup> O cancelamento do espetáculo havia sido adiado por vinte dias, para não interferir na agenda já divulgada ao público. MAIS VINTE dias de Som e Luz. *Zero Hora*. Porto Alegre, 11.02/1981, p. 2. Pasta 2.11.2.4 do Acervo Barbosa Lessa.

<sup>704</sup> “Cumprimentando Vossa Excelência, venho trazer à sua presença a preocupação do Estado do Rio Grande do Sul quanto à remontagem do espetáculo ‘Som e Luz’ junto às ruínas da Igreja de São Miguel, no Município de Santo Ângelo. No dia 10 de fevereiro, no Palácio Piratini, na oportunidade em que foi deliberada a sustação do programa, face o estágio das obras que ali se realizavam, Vossa Excelência informou que em entre 60 e 90 dias haveria condições do SPHAN anunciar a data para possível reinício desse programa. (...) Sem ter notícias em relação ao assunto, ficamos na expectativa desse pronunciamento de Vossa Excelência, eis que constantes são os pedidos de esclarecimentos se o espetáculo poderá ser remontado e quando”. Correspondência de Luiz Carlos Barbosa Lessa a Aluísio Magalhães (Secretário de Assuntos Culturais do Ministério de Educação e Cultura – MEC). Porto Alegre, 30/06/1981.

<sup>705</sup> “SOM E Luz” de volta. *Diário Popular*. Pelotas, 03/10/1981, p. 9. Pasta 2.11.2.4 do Acervo Barbosa Lessa.

<sup>706</sup> Outra reportagem sem referências de publicação que relata a situação da restauração das ruínas de São Miguel no ano de 1982 se encontra no Acervo Barbosa Lessa. Ver. RUÍNAS DE São Miguel já estão quase totalmente recuperadas. Sem referência. Pasta 2.11.2.1.

grandes esforços de recuperação da terra findo o evento. Diante da situação, a Prefeitura de Osório não permitiu a realização da turnê. O mesmo jornalista acusava a SCDT de colocar os interesses turísticos à frente das questões sociais e culturais implicadas no caso, já que também desrespeitava, com sua proposta, a “autenticidade” e a “espontaneidade” características do auto.<sup>707</sup>

Parece, então, que o setor em que o projeto de Barbosa Lessa para a renovação cultural do estado obteve maior êxito e receptividade foi mesmo o tradicionalismo organizado. E não era para menos. Sua participação na construção do movimento dotava-lhe de conhecimentos especializados que permitiam a configuração de ações cujas conseqüências poderiam ser mesuradas antecipadamente e aquilatadas adequadamente, quando postas em prática, de acordo com as diretrizes do projeto tradicionalista. Além disso, o Secretário era cercado de um corpo técnico proveniente do movimento, fornecido pelo Instituto Gaúcho de Tradição e Folclore, que formulava as políticas para a área em conjunto com o novo diretor do DEC, Tarcísio Taborda. Dessa maneira, a atualização da figura mítica do gaúcho pampiano tornava-se, também, política de Estado, como veremos a seguir.

### 5.3 – Do “popular” ao gauchesco: “Fierros” domesticados nas ações do Estado

A programação da Semana Farroupilha (SF) de 1981, primeira sob responsabilidade de Barbosa Lessa como secretário, ganhou grandes proporções. Nela, a memória da elite revoltosa era, como na dinâmica tradicionalista, conciliada com a “cultura de galpão”, tida como manifestação do peão de estância. A estrutura da comissão organizadora das comemorações, encabeçada por Lessa junto ao coronel Milton Weyrich, Comandante Geral da Brigada Militar, e a Dionísio de Araújo Nascimento, presidente do MTG, parece denotar simbolicamente a aliança dos elementos militar e *folk*. Além das promoções da Brigada e do Movimento Tradicionalista, as atividades oficiais se distribuía capilarmente pela rede de instituições vinculadas à SCDT. Toda a estrutura da Secretaria foi colocada em ação durante a SF, através de atividades variadas como exposições no Museu de Comunicação Social, no Museu Júlio de Castilhos, na Discoteca Pública Nato Henn e na Biblioteca Pública do Estado, por exemplo, aliadas, ainda, a promoções de outros órgãos vinculados, direta ou

---

<sup>707</sup> CORREA, Norton F. As atividades folclóricas do litoral e a “ajuda” da Secretaria de Cultura. *Correio do Povo*. Porto Alegre, 30/01/1980, s./p. Pasta 2.11.2.2 do Acervo Barbosa Lessa.

indiretamente, ao aparato estatal, como o Centro de Professores do Estado e seu Ciclo de Estudos Históricos “O movimento farroupilha e sua época”.<sup>708</sup>

A agenda comemorativa da SF representava, obviamente, um momento de exceção no cenário cultural do Rio Grande do Sul, já que condensava e sintetizava em poucos dias o trabalho de diversos grupos e organismos da sociedade civil e do Estado sobre o imaginário local. Mas a atualização do gaúcho pampiano (e da elite militar “agauchada”) também comparecia em ações permanentes ou de extensa duração na secretaria de Barbosa Lessa. Nesse sentido, dois projetos<sup>709</sup>, pelo menos, segundo a documentação disponível, foram supervisionados diretamente por nosso personagem: primeiro, a construção de um parque temático histórico na Estância do Cristal, propriedade pertencente à família do General farroupilha Bento Gonçalves da Silva, no município de Camaquã; segundo, a utilização da música e do bailado popular gauchesco para a divulgação da “cultura local”, através do Projeto Vanerão.

O Parque Bento Gonçalves deveria reproduzir, na sede da Estância do Cristal, a vida da elite rio-grandense que comandara a Revolução Farroupilha, por meio de um museu da “casa-grande”. A acentuação do registro historiográfico de inspiração militar da memória oficial tendia, no momento, a responder às duas principais diretrizes da SCDT escrutinadas acima: a) conciliação da cultura local, aliando os patrimônios *folk* e da “elite vitoriosa”; b) diversificação das representações sobre a “cultura gaúcha”, leia-se, neste caso, “cultura tradicionalista”, caracterizada, então, pela figura do peão da estância. As justificativas do empreendimento se davam pelo viés nacionalista, já que ele fomentaria o senso de unidade do país: “Este sentido nos é dado por uma cultura comum que vai muito mais além das linhas cartográficas que delimitam territórios, pois só a cultura nos aproxima e personaliza como povo, plantando os verdadeiros alicerces da nacionalidade”.<sup>710</sup> O parque deveria, pois, estimular a coesão cultural brasileira, sem implicar na descaracterização das peculiaridades rio-grandenses:

<sup>708</sup> Ver SEMANA FARROUPILHA 1981. Programa. Porto Alegre: SCDT, 1981. Pasta 2.11.1.2 do Acervo Barbosa Lessa.

<sup>709</sup> A SCDT possuía uma Divisão de Promoções, encarregada do desenvolvimento de projetos e ações por ela implementadas diretamente, sem passar pela gerência dos organismos e instituições que a compunham (como IEL, museus, bibliotecas etc.). Em 1981, ela punha em prática, pelo menos, seis projetos: Semana Santa de Rio Pardo, Projeto ARTESOL (para divulgação de bandas municipais e de música nativa), Projeto Lupicínio (voltado à música urbana), Projeto Mutirão, Projeto de Música Erudita e Festival de Teatro Amador de Novo Hamburgo. Além disso, unia o DEC e o Departamento de Turismo na relação da Secretaria com os festivais nativistas, como a Califórnia da Canção Nativa. OBSERVAÇÕES SOBRE os pré-planos apresentados com vistas ao programa 1981. Op. cit, p. 25-26.

<sup>710</sup> ANTEPROJETO COMPLEXO Turístico-Cultural do Cristal – Camaquã – RS. Secretaria da Cultura, Desporto e Turismo. Estado do Rio Grande do Sul. Elaborado pela Coordenadoria Técnica do Instituto Gaúcho de Tradição e Folclore. Pasta 2.11.2.1 do Acervo Barbosa Lessa.

“Sabemos que o Brasil é um mosaico sociológico. Sua extensão territorial continentina distancia seus habitantes de tal maneira que, deslocados, os torna estranhos dentro da própria Pátria pelo afastamento das várias regiões culturais que a caracterizam. Culturas singulares se agitam, em ebulição, nos mais diferentes quadrantes da nossa Pátria. E nós somos parte integrante dela. Se apagarmos a cultura que nos distingue neste complexo sociológico, estaremos borrando a policronia do mosaico cultural brasileiro”.<sup>711</sup>

A “epopéia farroupilha” era colocada, neste caso, como o evento conciliatório da especificidade gaúcha com a brasilidade, devido à sua conclusão em favor do pertencimento do Rio Grande à nação brasileira. Sua celebração, no entanto, também envolvia manifestações da chamada cultura popular. As atividades da SCDT no parque passariam a ser implementadas em diferentes fases, para evitar sua interrupção por falta de recursos.<sup>712</sup> Dentre elas, a Secretaria previa uma festa junina, no dia 24 de junho daquele ano, consagrada ao padroeiro do município de Camaquã, São João Batista, e o fomento à “tradição dos doces da Zona Sul”: “Houve verdadeiras artistas da cozinha – pretas velhas, tias velhas – que estão marginalizadas em nossa sociedade. Será uma oportunidade para readquirirem o prestígio por má [sic] condição de doceiras ou quituteiras de mão cheia”.

A ligação entre a SCDT e o Movimento Tradicionalista Gaúcho (MTG) também fica explícita nos planos de transferência do espaço do Parque para a construção da sede de sua Fundação Cultural e para a instalação de uma emissora, *Rádio Tradição*, “que, embora de caráter particular, se dedicaria à cobertura exclusiva no setor tradicionalista gaúcho”.<sup>713</sup> Estas últimas propostas não foram levadas a cabo, mas, em agosto de 1982, a Secretaria da Fazenda do Estado regularizava a cessão, por cinco anos, do Parque Bento Gonçalves para a Fundação Cultural MTG.<sup>714</sup>

Em 1981, um documento com o título “confidencial”, redigido pelo secretário Lessa, apontava para a “libertação do ciclo fechado de cantores tradicionalistas” como medida a ser adotada na SCDT. A crítica ao governo anterior considerava que a antiga Secretaria de Educação e Cultura mantinha apenas um grupo determinado de artistas gauchescos da capital em evidência. A nova Secretaria deveria, ao contrário, ampliar a área de atuação dos “artistas regionais”, tanto atendendo a outros setores, quanto dilatando o entendimento do que deveria ser considerado como música representativa da região: “não apenas os ‘gaúchos’ da capital,

<sup>711</sup> Ibidem.

<sup>712</sup> CAMAQUÃ REVIVE tradição no Parque Bento Gonçalves. *Folha da Tarde* (Caderno Regional). Porto Alegre, s/d, p. 2. Pasta 2.11.2.1 do Acervo Barbosa Lessa.

<sup>713</sup> Ibidem.

<sup>714</sup> TERMO DE Cessão de Uso. Secretaria da Fazenda. Governo do Estado do Rio Grande do Sul. 13/08/1982, fl. 3. Pasta 2.11.2.1 do Acervo Barbosa Lessa.

mas também os gaúchos, italianos, alemães, poloneses, negros do Interior, inclusive os defensores da música urbana (tradição Lupicínio, Túlio Piva, Plauto Cruz, etc.)<sup>715</sup> Mas foi o “vanerão”, ritmo binário para ser dançado em par, executado em “fandangos” tradicionalistas e bailes populares em geral, que ganhou projeto específico de fomento. Elaborado por Tarcísio Taborda, o plano previa a realização do *I Festival do Vanerão*, que mobilizaria, através da Fundação MTG, as coordenadorias regionais do movimento tradicionalista e a estrutura administrativa dos pólos culturais da SCDT. O objetivo do evento era promover, em consonância com o III Plano Setorial do MEC, a cultura popular gauchesca - identificada por Taborda, contraditoriamente, pelo vocábulo de língua inglesa “underground” - no seio da elite rio-grandense, além de sua expansão para os estados de Santa Catarina, Paraná e eixo Rio-São Paulo.<sup>716</sup> As justificativas davam-se nos já conhecidos termos da “retórica da perda”, “num período em que as manifestações artísticas e culturais demonstram relativa fragilidade em nosso Estado”, e da crítica ao mimetismo estrangeiro, que saturava o mercado nacional com o “iêiêiê, a discoteca e outros ‘sons’ de importação em massa”. O fomento ao “popular”, representado aqui pelos músicos que animavam bailões, programas radiofônicos, fandangos, e que atingiam, inclusive, outros cantos do país, daria, mais uma vez, a resposta ao contexto de “fragilidade” cultural do Rio Grande.

O lançamento do projeto ocorreria em março de 1982, durante a abertura do III ACORDE – Encontro Anual da Associação de Compositores Regionalistas do Estado. Na ocasião, o próprio secretário Barbosa Lessa ministraria palestra com o significativo título de “Vanerão: símbolo máximo da alegria gaúcha”. A programação de lançamento incluiria a “Noite do Vanerão” no Festival de Cinema de Gramado e palestra para estudantes porto-alegrenses. Dessa forma, o diretor do DEC avaliava atingir três setores interdependentes: o “artista popular”, a elite artística reunida em Gramado e, em bom vocabulário tradicionalista, a “magrinhagem” porto-alegrense.<sup>717</sup> A documentação indica, entretanto, que o projeto restringiu-se à organização de “fandangos” dispersos, sem a realização dos concursos musicais e a almejada conexão entre os pólos culturais. Uma reportagem do Segundo Caderno do jornal *Zero Hora* de maio de 1982 mostra que o baile de vanerão no Festival de Gramado já acontecia há dois anos. Em junho seguinte, nova promoção levaria o ritmo aos salões do Petrópolis Tênis Clube, de Porto Alegre, o que ia, portanto, ao encontro dos objetivos de

<sup>715</sup> BARBOSA LESSA, Luiz Carlos. Confidencial. Secretaria de Cultura, Desporto e Turismo. Porto Alegre, julho de 1981, p. 12. Pasta 2.11.1.1 do Acervo Barbosa Lessa.

<sup>716</sup> TABORDA, Tarcísio. Projeto Vanerão. Departamento de Cultura da Secretaria de Cultura, Turismo e Desporto do Estado do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, 1981, p. 1. Pasta 2.11.2.1-2 do Acervo Barbosa Lessa.

<sup>717</sup> *Ibidem*, p.

divulgação expostos no projeto original de Taborda, que então afirmava: “Queremos mostrar que essa música é válida para qualquer ambiente, inclusive clubes de elite. Pretendemos mostrar, também, que não é preciso fazer um fandango, com todos trajados a caráter, para dançar na cidade a música rural”.<sup>718</sup>

Maria Eunice Maciel interpretou o projeto como uma tentativa de apropriação pelo Estado do fenômeno social dos “bailões”, analisado em sua dissertação de mestrado. Tais eventos aconteciam de forma crescente nas periferias das grandes cidades rio-grandenses desde os anos 1970, como mostra a autora. Na década seguinte, ele atingiria grande parcela da população urbana de baixa renda, que já constituía significativo “mercado suburbano de bens culturais”. Tais bailes privilegiavam musicalmente manifestações da chamada “cultura rústica”, segundo conceituação de Sérgio Micelli, que abordava temas rurais sob a ótica do saudosismo e, dessa forma, fornecia uma maneira de reconstituição do mundo rural no espaço urbano.<sup>719</sup> Era o caso dos vanerões, chotes e rancheiras da música regionalista de um Gaúcho da Fronteira ou de uma Berenice Azambuja, no estado, mas também do gênero sertanejo das duplas “caipiras” Tônico e Tinoco e Milionário e José Rico, por exemplo, além de músicas de “apelo popular”, como as de Sidney Magal e Gretchen, divulgadas em rede nacional por programas de televisão de comunicadores como Chacrinha e Sílvio Santos. Para Maciel, então, o Projeto Vanerão buscava expandir socialmente o fenômeno, atingindo a classe média e a elite urbana, mas visando, também, a sua depuração musical, já que tolerava, durante os “vanerões”, somente ritmos gauchescos e tradicionalistas.<sup>720</sup> Sua análise corrobora, assim, minha hipótese sobre a perspectiva de conciliação da região e de atualização do gaúcho mítico adotada pela SCDT.

Esta ingerência do Estado em fenômenos de massa de certa forma consolidados no Rio Grande do Sul tinha, na Secretaria, (desastrosos) precedentes. Desde 1971, acontecia anualmente, na cidade de Uruguaiana, a Califórnia da Canção Nativa, festival musical patrocinado pelo CTG Sinuelo do Pago. O evento deu início à dissidência *nativista* do movimento tradicionalista, como veremos no próximo capítulo, que conheceu grande

---

<sup>718</sup> SEXTA-FEIRA NÃO perca o vanerão. *Zero Hora*. Segundo Caderno. Porto Alegre, 31/05/1982, p. 3. A “Noite do Vanerão” do Teresópolis Tênis Clube contou com um público de cerca de 5.000 pessoas, segundo Maria Eunice Maciel. MACIEL, Maria Eunice. *Bailões, é Distó que o Povo Gosta: Análise de uma Prática Cultural de Classes Populares no Rio Grande do Sul*. Op. cit., p. 169.

<sup>719</sup> Ibidem, p. 37-38.

<sup>720</sup> “Quanto às músicas, todas faziam parte do conjunto de músicas regionais gauchescas, como ritmos típicos da região, tais como polkas, xotes, rancheiras e, é claro, vanerões. Não foram apresentadas músicas sertanejas originárias do centro do país ou as chamadas ‘músicas populares brasileiras’. Esta restrição deveu-se, prioritariamente, aos objetivos do projeto, ‘divulgar a música-massa do RGS’, onde não haveria espaço para outra forma musical”. Ibidem, p. 170.

expansão na década de 1980. A Divisão de Promoções da Secretaria era responsável, como sabemos, pelo relacionamento do governo com a organização da Califórnia. Em 1980, pela primeira vez, o Estado não colaborou financeiramente com a realização do evento; isto porque a Comissão Organizadora não teria cedido ao assédio e à reivindicação de mais influência por parte da SCDT, cortando, então, o vínculo com a gestão Amaral de Souza.<sup>721</sup> Dois anos depois, Barbosa Lessa respondia, em missiva, à reclamação do prefeito de Uruguaiana, Antônio Carus, nas páginas do *Correio do Povo*, sobre a ausência de um representante da Secretaria na abertura do evento.<sup>722</sup> Nosso personagem afirmava que o fato se devia ao mesmo motivo que suprimira o apoio financeiro à Califórnia: o embargo da Contadoria e Auditoria Geral do Estado dado por falta de prestação de contas referente ao auxílio fornecido à edição de 1977. Esclarecia que, por conta disso, o governo precisaria respeitar uma carência de cinco anos para voltar a colaborar financeiramente com o evento. Todavia, deixava claro que tinha autoridade legal para retomar o apoio sem a entrega da documentação exigida, mas afirmava que só o faria após a regularização da situação. Dizia, ainda, que havia procurado os organizadores do evento para resolver o assunto, mas sem obter retorno. Interessante notar que Lessa reconhecia a ingerência política na organização do evento, pois assumia, ainda, ter negado, indiretamente, o patrocínio de músicos de fora do Rio Grande, pela falta de contrapartida pública dos locais de origem desses artistas.<sup>723</sup> Terminava sua carta afirmando que o governo tinha direito, em caso de financiamento, de interferir na constituição do júri: “Achamos, isto sim, que ninguém é obrigado a pedir patrocínio do Estado. Mas, se alguém pede e o Estado concede, o Estado torna-se co-partícipe, assume ônus de co-responsabilidade, precisa repartir o sucesso e o insucesso, não deve ser mero espectador”.

Outra ação, de dimensões mais modestas, teve resultado positivo para os objetivos da Secretaria, podendo ser citada como exemplo de sua política de harmonização entre “cultura erudita”, “cultura popular” e “cultura de massas”, conforme as categorias de Barbosa Lessa, sob o arrimo do gauchismo/tradicionalismo: o “Concurso de Literatura Oral”. Sendo realizado em apenas três “noitadas” no mês de fevereiro de 1982, o evento considerava como “literatura

---

<sup>721</sup> Ver SANTI, Álvaro. *Do Partenon à Califórnia: O Nativismo Gaúcho e suas Origens*. Porto Alegre: Ed. da UFRGS, 2004, p. 63.

<sup>722</sup> CALIFÓRNIA DA Canção Nativa tem várias inovações este ano. *Correio do Povo*. Porto Alegre, 09/12/1982, s.p. Pasta 2.11.2.4.

<sup>723</sup> “É verdade que, em fins de 79, na condição de diretor do Depto. De Cultura, recebia a incumbência de trocar idéias com os promotores da Califórnia, dizendo-lhes que seria de nosso interesse não apenas importar artistas de outros Estados ou de outros países, mas lutar para que artistas nossos também fossem patrocinados, em intercâmbio, pela Argentina, São Paulo, Rio, etc. Certa ou errada, francamente externada, e freqüentemente combatida, esta tem sido diretriz nossa, não ‘contra Uruguaiana’ mas ‘a favor’ de todos os municípios que constituem o nosso Estado”. Correspondência de Barbosa Lessa ao *Correio do Povo*. Porto Alegre, 10/12/1981. Pasta 2.11.2.4 do Acervo Barbosa Lessa.

oral” exclusivamente os “causos” gauchescos “típicos” da região de fronteira. A parceria entre a Divisão de Promoções e o IGTF com o Município de São Gabriel e com a Cia. União de Seguros Gerais, do Banrisul, inseria a atividade na Semana do Carreteiro, comemorada na cidade. As narrativas orais foram avaliadas seguindo critérios como “originalidade”, “segurança e clareza no desenrolar do caso”, “riqueza da linguagem regional com uso de provérbios e comparações, sabedoria popular e conhecimento ambiental” e “expressividade cênica”<sup>724</sup> O júri, entretanto, não poderia ser composto – se tomarmos como parâmetro a perspectiva “ecumênica” de Lessa – apenas por representantes de instituições de inspiração claramente gauchesca, como a Fundação Cultural MTG. O setor artístico atuante nas repartições públicas de nível estadual e municipal foi assim representado pelas indicações da SCDT, do Conselho Estadual de Cultura e do Município de São Gabriel. Por fim, a “cultura erudita” compareceu na composição da comissão julgadora através da participação de um professor universitário de Letras, de um crítico literário e de um jornalista ligado à área de cultura.<sup>725</sup>

Os dois projetos escrutinados acima (ainda que sua execução não tenha seguido todas as ações previstas) e a promoção abordada por último indicam que a conciliação cultural proposta pela SCDT se dava cada vez mais em sentido formal, quando bem sucedida, através de estruturas setorialmente mais amplas, abrigando grupos do interior e setores supostamente representativos das quatro culturas articuladoras da tipologia de Barbosa Lessa. Mas, no tocante ao conteúdo elaborado, eram os signos renovados do gauchismo (tradicionalista) que gozavam de certa prerrogativa. Por mais que o projeto de Lessa previsse a diversificação cultural, os vínculos com o tradicionalismo acabavam por fazer com que o popular perseguido se confundisse com o gauchesco. Tal fato acabaria por levantar suspeitas de agentes culturais institucionalmente independentes e sem compromissos com a “identidade gaúcha”. Nesse sentido, em setembro de 1982, o jornalista Ney Gastal<sup>726</sup> atacava as “poucas” e “exclusivistas” ações da SCDT. Em coluna no *Correio do Povo*, ele criticava a falta de apoio do governo estadual ao concerto da Orquestra de Câmara de Moscou, realizado no Salão de Atos da UFRGS, diferentemente do ocorrido nos outros nove estados visitados. A crítica dura se estendia ao que considerava ausência de políticas culturais por parte do Estado e à falta de ação pela conclusão do Teatro São Pedro:

---

<sup>724</sup> LITERATURA ORAL. *Correio do Povo*. Porto Alegre, 29/01/1982, p. 15. Pasta 2.11.2.1 do Acervo Barbosa Lessa.

<sup>725</sup> Os nomes que constituíram o júri, entretanto, não foram divulgados na imprensa. Também não encontrei documentos da SCDT que revelassem sua composição no Acervo Barbosa Lessa.

<sup>726</sup> Ney Gastal era, na época, editor de cultura e crítico de cinema do *Correio do Povo*.

“Não temos teatro, não temos política cultural, não temos administração cultural. O que antes era disfarçado agora é assumido e espalhado por dez Estados, para que todos possam ver. Não sei se a culpa é do governador, pessoalmente. Até acredito que não, e que ele, como tantos outros, ‘esteja mal assessorado’. Mas uma coisa é certa: quanto mais se esparrama o vazio, quanto mais a incultura e o desleixo tomam conta de nosso outrora pródigo contexto cultural, mais ele corre o risco de, no futuro, ter associado a este quadro negro a frase: ‘Uma realização da Administração Amaral de Souza’. Assim, se ele não quiser ficar lembrado como o governador em cuja gestão foi aviltada a cultura gaúcha, é bom que se movimente rápido: resta-lhe pouquíssimo tempo para inverter o processo”.<sup>727</sup>

Barbosa Lessa usou as mesmas páginas do *Correio do Povo* para responder ao jornalista. Explicava não ter recebido solicitação de auxílio por parte da organização e comemorava a realização da apresentação mesmo sem a necessidade de tal apoio, o que demonstraria o amadurecimento do público gaúcho. Em seguida, listava as ações culturais do governo no momento:

“Sob uma aparente pasmaceira – que é simplesmente uma quebra de rotina de programações antes sacramentadas –, o Estado vem fazendo o possível para promover Cultura, mas em roupagens ou locais inusitados. Mário Quintana recitando na Biblioteca Pública. Em São Paulo, lá esteve agora a cantora Maria Rita Stumpf, vai inda a cantora Lori Kehler e, daqui a pouco, o cantor popular Giba-Giba. No Rio de Janeiro, no Teatro João Caetano, agora estiveram Jerônimo Jardim e outros ases da Música Popular Gaúcha, houve uma exposição sobre o genial inventor Padre Landell de Moura, vai indo o Governador Amaral de Souza para uma conferência sobre Garibaldi na Academia Brasileira de Letras, estamos tentando levar nosso espetáculo ‘Esperando Godot’. Em Brasília, no Salão da Funarte, dia 15 abre a exposição de 40 artistas plásticos gaúchos, e dia 18, no Teatro Nacional, estréia um espetáculo popular com dançarinos e músicos de Erechim, Nova Petrópolis, Caxias do Sul, Rio Grande, Alegrete e Porto Alegre. Embora sem o compreensível prestígio internacional da Orquestra de Moscou, nossa gente está tendo por primeira vez apoio para ir falar além de nossas divisas estaduais. Pode haver uma diferente conceituação pessoal do que seja Cultura, mas, em absoluto, não há pasmaceira nem, muito menos, aviltamento”.<sup>728</sup>

<sup>727</sup> GASTAL, Ney. Quem cuida da cultura gaúcha? *Correio do Povo*. Porto Alegre, 28/09/1982, p. 14. Pasta 2.11.2.1 do Acervo Barbosa Lessa. Gastal já havia criticado a SCDT em 1980, por ocasião do leilão dos objetos do quarto do poeta Mário Quintana no Hotel Majestic. A Secretaria, que, como apontamos, visava o espaço para a criação de uma casa de cultura, não participou do leilão: “Pergunta-se, então, se não seria tempo de recolocar a Cultura ao lado da Educação, onde sem dúvida alguma estaria mais bem cuidada do que está agora”. GASTAL, Ney. Nossa cultura ao abandono. *Correio do Povo*. Porto Alegre, 20/06/1980, p. 15. Pasta 2.11.2.1 do Acervo Barbosa Lessa.

<sup>728</sup> BARBOSA LESSA, Luiz Carlos. O que faz o Governo do Estado na promoção de nossa cultura. *Correio do Povo*. Porto Alegre, 30/09/1982, s./p. Pasta 2.11.2.1 do Acervo Barbosa Lessa.

O retorno de Gastal veio em correspondência pessoal. Além de queixar-se do endereçamento do texto de Lessa diretamente ao dono do jornal, Dr. Caldas Jr., o jornalista reiterava, com palavras ainda mais duras, a crítica:

“Pedir apoio? Não solicitaram apoio da SCDT para a Orquestra de Moscou? Mas por que iriam? O fato das pessoas nem sequer procurarem mais a Secretaria não deveria ser divulgado por ti, e sim escondido. Realmente, ninguém te procura mais para estas coisas, pois sabem, todos, ser tempo perdido. Nove outros estados brasileiros estão errados. Só o Rio Grande está certo. A cultura de Minas, do Rio, do Recife, de Belém, para citar alguns exemplos, se esparrama por todo o Brasil sem que para isto seus habitantes precisem privar-se de outras coisas. Aqui, agora, é só bombacha?”<sup>729</sup>

Apesar desta avaliação, o Secretário preparou, nos últimos meses de gestão, um documento destinado ao seu sucessor em que predicava a continuidade da distribuição equilibrada das políticas do setor entre os quatro tipos de cultura definidos pelo texto do SIC. Recomendava, ainda, a descentralização e a diversificação das atividades culturais, a atenção à cultura das massas populares (incluindo o artesanato, então sob responsabilidade da Secretaria do Trabalho e Ação Social), aos intelectuais e artistas, associações e sindicatos, cidades interioranas e populações rurais.<sup>730</sup> Quanto aos projetos da SCDT, destacava a importância do fortalecimento da dinâmica dos pólos culturais, do prosseguimento das atividades na Estância do Cristal no Parque Histórico General Bento Gonçalves e da instalação da Casa de Cultura no recém adquirido prédio do antigo Hotel Majestic, congregando “instituições ora desativadas ou pouco ativas, tais como o Museu Arqueológico (Taquara) e o Museu Antropológico”.<sup>731</sup>

No ano seguinte, Lessa inaugurava o sonhado pólo cultural gaúcho em Brasília, encerrando sua gestão à frente da SCDT<sup>732</sup>. Para a solenidade, foi escolhida a “cultura” da região Litoral Sul, representada pelo pólo da cidade de Rio Grande. Os rio-grandenses presentes ao evento teriam se assustado ao assistir uma apresentação de candomblé, ao invés de vaqueiros pilchados.<sup>733</sup> Barbosa Lessa reafirmava, na ocasião, que o Rio Grande do Sul não era um só: “tem doze faces!”. No balanço de sua gestão, nosso personagem declarava ter preferido “ênfatar a *cultura folk* [grifo do autor], a cultura popular e a cultura de massa”,

<sup>729</sup> Correspondência de Ney Gastal para Barbosa Lessa. Porto Alegre, 1º de outubro de 1982. Pasta 2.11.2.1 do Acervo Barbosa Lessa.

<sup>730</sup> BARBOSA LESSA, Luiz Carlos et al. Cultura, Desporto e Turismo: dez problemas prioritários para a nova administração. Secretaria da Cultura, Desporto e Turismo. Governo do Estado do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, 31/01/1983, p. 7-8.

<sup>731</sup> Ibidem, p. 8-9.

<sup>732</sup> Os pólos gaúchos de São Paulo e do Rio de Janeiro foram inaugurado em 1982.

<sup>733</sup> DIECKMANN, Lauro. Variações Gaúchas. *Revista Visão*. São Paulo, 07/03/1983, p. 63. Pasta 2.11.2.2(2) do Acervo Barbosa Lessa.

apesar da “reação dos meios culturais rio-grandenses”: “E o projeto mais consistente dessa política foi o de realizar o inventário da realidade regional”.<sup>734</sup>

Em março de 1983, o governador Amaral de Souza reunia seu secretariado pela última vez antes do fim de seu mandato à frente do executivo estadual. Nosso personagem, surpreendentemente, solicitou a dispensa do cargo em forma de poema, assim concluído: “Peço, ao senhor, desculpar/meu modesto versejar/e dê licença aos Reis Magos/segurem para outros pagos/para onde Deus apontar./Também sigo o meu fadário.../Me desculpe, solidário,/se eu erreí nisto ou naquilo/e me dispense tranqüilo,/das funções de Secretário”.<sup>735</sup>

\* \* \*

A passagem de Barbosa Lessa pelo governo estadual foi, portanto, marcada, desde sua nomeação, por alguns atritos e polêmicas. Também é verdade que nosso personagem possuía a simpatia de muitos grupos atuantes no setor cultural. Era caracterizado como alguém aberto ao diálogo e a reconhecida competência técnica na área, ainda que insuficiente para a classe política pedessista, legitimava sua escolha pelo amigo governador. Aos olhos de muitos, justificava ainda o novo projeto cultural da SCDT. Para outros tantos, todavia, causava receio ou desconfiança, devido à sua ligação orgânica com o movimento tradicionalista. Ainda assim, Lessa buscou ampliar as bases da memória regional, incorporando setores historicamente marginais a essa. No último evento oficial, a inauguração do pólo cultural de Brasília, ele parecia dizer aos críticos que não, seu Rio Grande não era só bombachas! Assim mesmo, com um pomposo ponto de exclamação, para que gaúchos e demais brasileiros não tivessem dúvidas. A “região” foi, dessa forma, reconstruída, sob a tutela estatal, como um composto heterogêneo de pequenos pedaços de pátria bastante idiossincráticos. Se ela era diversa vertical e horizontalmente, caberia ao Estado sua pacificação. Isso implicava uma reorientação simbólica, mas também orçamentária na área da cultura.

Contudo, na perseguição ao “popular”, dada pela almejada adequação das diretrizes dos órgãos federais de cultura com a “tradição” local, o privilégio, ao menos simbólico, coube ao “gauchesco”. Talvez o mais correto seja dizer que, na ânsia pela representação equânime e

---

<sup>734</sup> Ibidem.

<sup>735</sup> AMARAL REÚNE última vez todo o seu Secretariado. *Zero Hora*. Porto Alegre, 12/03, 1983, p. 14. Pasta 2.11.1.1 do Acervo Barbosa Lessa.

pela conciliação de todos os grupos étnicos e sociais identificados no Rio Grande, as ações melhor sucedidas, salvo exceções, tocavam ao domínio mais próximo de sua trajetória intelectual. Pois um projeto assim concebido não poderia ser senão carregado de tensões.

Tais tensões parecem acompanhar também a produção textual de nosso personagem ao longo da década. Já em 1983, ele voltava a publicar em editoras comerciais. O espírito de diversidade também imbuía o Barbosa Lessa escritor, que se aventurava em gêneros os mais variados, como uma síntese historiográfica, biografias de figuras ilustres e emblemáticas para a história local, uma “proposição antropológica” sobre a questão indígena nas Missões Orientais, romances, crônicas, discursos memorialistas e, inclusive, textos para estórias em quadrinhos e livros paradidáticos. A dualidade *diversificação cultural/gauchismo* atravessa internamente a maioria destas narrativas, ora se resolvendo em favor de um pólo, ora de outro. É o que veremos no próximo e último capítulo deste trabalho.

## Capítulo VI – Dois lados da mesma moeda?: a construção da “região” através dos discursos historiográfico e memorialista

Depois de uma série de textos redigidos em função de sua atuação na SCDT, Barbosa Lessa voltou ao mercado editorial, em 1983, com obras encomendadas, como um relatório histórico dos cem anos de atividade da Livraria do Globo e uma adaptação da canção “Negrinho do Pastoreio” para um livro brinde da empresa Riocell Celulose; mas também com resultados de suas pesquisas sobre a história do Rio Grande do Sul e de algumas de suas figuras consideradas marcantes, como uma pequena biografia do médico gaúcho Severino de Sá Brito, patrocinada pela Academia Rio-Grandense de Letras<sup>736</sup>. Outras duas biografias foram encomendadas pela Rede Brasil Sul de Comunicações e publicadas na Coleção “Esses Gaúchos”, alusiva aos 150 anos da Revolução Farroupilha, em 1985: a do líder farrapo Domingos José de Almeida<sup>737</sup> e a do presidente do Estado Antônio Augusto Borges de Medeiros.<sup>738</sup> A literatura de ficção voltaria com *República das Carretas*<sup>739</sup>, um romance de fundo histórico sobre a Revolução Farroupilha que foi adaptado pelo próprio Lessa para seriado da Rede Bandeirantes de Televisão. A partir de 1985, nosso autor passou a se dedicar a textos voltados ao público infanto-juvenil, ligados sempre a assuntos históricos e regionais, como *História das Missões* e *História dos Índios*, daquele ano, e *O Tesouro no Arroio do Conde*, de 1986, ou, ainda, a estórias em quadrinhos, como *O Continente de São Pedro*, com arte de Flávio Colin, de 1987.<sup>740</sup>

Mas os textos de maior fôlego foram mesmo produzidos na chave da escrita da História: *São Miguel da Humanidade: uma proposição antropológica, Rio Grande do Sul: prazer em conhecê-lo*, ambos de 1984 e, de menor tamanho, mas não complexidade, o livro de bolso *Nativismo: Um fenômeno social gaúcho*, do ano seguinte. O primeiro, como o título indica, foi concebido pelo autor como uma contribuição antropológica à compreensão da

<sup>736</sup> Trata-se da publicação de conferência proferida por Barbosa Lessa, na Sessão Extraordinária da ARL realizada na cidade de Alegrete, em outubro de 1982. Ver BARBOSA LESSA, Luiz Carlos. *Vida e obra de Severino de Sá Brito*. Porto Alegre: Academia Rio-Grandense de Letras, 1983, 32.

<sup>737</sup> Idem. *Domingos José de Almeida*. Porto Alegre: Tchê!, RBS, 1985, 102.

<sup>738</sup> Idem. *Borges de Medeiros*. Porto Alegre: Tchê!, RBS, 1985, 106 p.

<sup>739</sup> Ver Idem. *República das Carretas: o romance da Guerra dos Farrapos*. Porto Alegre: Tchê!, 1986, 162 p.

<sup>740</sup> Idem. *História das Missões*. Porto Alegre: Tchê!, 1985, 23 p.; Idem. *Histórias dos Índios*. Porto Alegre: Tchê!, 1985, 24 p.; Idem. *O tesouro do Arroio do Conde*. Porto Alegre: Tchê!, 1986, 24 p.; Idem. *O continente de São Pedro*. Porto Alegre: Ipiranga, 1987, 88 p.

história da missão jesuítica de São Miguel. Nele, Lessa busca dissecar a cultura guarani, suas crenças, seus mitos e a forma como seu sistema de pensamento condicionou o contato com o conquistador branco e sua religião.<sup>741</sup> A questão indígena no Rio Grande do Sul passa, então, a ocupar um espaço tão grande em seu projeto quanto a figura do gaúcho, mítica ou histórica, como indica também alguns dos títulos infanto-juvenis citados acima. Em 1993, Lessa publicaria ainda um compêndio de crônicas intitulado *Era de Aré* que, no conjunto, deveria narrar a “evolução mitológica e histórica da gente karaí-guarani”.<sup>742</sup>

Tal preocupação pode ser interpretada como desdobramento da experiência como folclorista e da perspectiva inclusiva adotada no tocante à memória regional, tanto na literatura dos anos 1950, quanto no projeto da SCDT, como vimos no terceiro e no quinto capítulos, respectivamente. Mas a aproximação da Secretaria com o MTG, bem como a reaproximação do escritor com o tradicionalismo organizado, levava suas políticas de diversificação e pacificação da “cultura regional” ao encontro do gauchismo também conciliado, que abrigava, nos anos 1970-80, tanto o registro *folk* quanto o militar de memória oficial. Parece-me, então, que uma espécie de tensão entre um Barbosa Lessa folclorista, de perspectiva agregadora, mas contestatária, e um Barbosa Lessa historiador, tradicional e tradicionalista, conciliador e, em certa medida, “lusitanista”, acompanhará seus escritos nos da década de 1980. Por conta disso, optei por analisar neste capítulo, em duas seções distintas, o segundo e o terceiro livros acima indicados, pois, em minha avaliação, cada um deles denota um dos pólos desta tensão, mas ambos permitem avaliar melhor o problema principal deste trabalho, qual seja, dar conta do processo de construção e atualização das “tradições gaúchas” a partir do entrecruzamento do projeto individual de Barbosa Lessa com o projeto coletivo do movimento tradicionalista.

Antes de começarmos o exame pretendido, vale avisar o leitor que, se *Rio Grande do Sul: prazer em conhecê-lo*, pode ser considerado uma obra historiográfica, devido às suas

---

<sup>741</sup> Dessa forma, encontramos na obra inclusive certa valorização romântica da cultura indígena que remete, em alguma medida, ao mito do bom selvagem de Rousseau. Por exemplo: “Construir uma igrejinha de pau a pique, com a ajuda dos índios, era tarefa fácil e rápida. Padres Cristóbal e Paulo sabiam que o difícil, mesmo, viria depois. Ensinar a doutrina cristã para gente que, não compreendendo a razão do homem se sentir como centro da natureza, tinha uma visão cósmica onde homem, pássaro, serpente, árvore, chuva, rio e terra eram tudo a mesma coisa. Pedir que cobrissem o sexo e escondessem sob vestes o corpo, quando não viam indecência nos demais bichos que andavam nus pelo mundo. Insistir para que trabalhassem e produzissem além do estritamente necessário para a subsistência coletiva, quando a religião deles condenava qualquer atentado inútil contra a natureza. Fazê-los entender que havia um Rei, na Espanha, um vice-rei, em Lima, um Governador, em Buenos Aires, e que as ‘Leyes de Indias’ exigiam a organização de um Cabildo municipal para administrar, legislar, julgar. Mas administrar o que, se nem sequer a terra era de propriedade individual? Legislar o que, se a tradição se transmitia claramente de uma geração a outra nas rodas ao pé do fogo? E julgar o que, se não havia o roubo, nem a ambição, nem o egoísmo?”. BARBOSA LESSA, Luiz Carlos. *São Miguel da Humanidade: uma proposição antropológica*. Porto Alegre: SAMRIG, 1984, p. 14.

<sup>742</sup> BARBOSA LESSA, Luiz Carlos. *A era de Aré: raízes do Cone Sul*. São Paulo: Globo, 1993, p. 12.

preocupações e objetivos, metodologia, trabalho com fontes primárias, diálogo com a bibliografia historiográfica precedente e abordagem do material; *Nativismo: um fenômeno social gaúcho* deve ser lido como um texto de memória. Ainda que pretenda relatar a história do gauchismo em suas variadas vertentes desde o século XIX, grande parte de sua narrativa se concentra no depoimento pessoal de um militante tradicionalista – e se revela, inclusive, importante fonte para a compreensão do movimento. Mesmo quando nosso autor trata de experiências “nativistas” anteriores, o texto é carregado de emoção e sensibilidade para com os “pioneiros” da batalha telúrica de louvor ao Rio Grande. Há, assim, diferenças significativas entre a historiografia de Barbosa Lessa e seu discurso propriamente memorialista. A meu ver, como desenvolverei abaixo, a opção pela forma ou gênero discursivo condiciona os enunciados possíveis<sup>743</sup>, o que aponta também para uma ou outra das “facetas” do personagem acima descritas. Por último, gostaria de esclarecer que o objetivo de ambas as leituras é dar prosseguimento à questão colocada na análise do projeto da SCDT: identificar as representações de “Rio Grande do Sul” elaboradas por Lessa; mas, agora, na escrita da História e da memória.

### **6.1 – A conquista do “País da Solidão”: a invenção historiográfica do Rio Grande do Sul luso e brasileiro**

“Nada mais internacional do que a formação das identidades nacionais”, nos diz Anne-Marie Thiesse na abertura de seu livro sobre o tema<sup>744</sup>. Através do caso do Rio Grande do Sul, poderíamos argumentar que não há nada mais nacional do que construção das identidades regionais. A “nação”, como sabemos, é um artefato social nascido no século XIX, com o desenvolvimento e a expansão do capitalismo industrial e das experiências liberais de

---

<sup>743</sup> Vale lembrar, nesse sentido, os apontamentos de Mikhail Bakhtin sobre as relações entre as esferas da atividade humana e os usos da língua. Esta utilização se dá na forma de “enunciados (orais e escritos), concretos e únicos, que emanam dos integrantes duma ou doutra esfera da atividade humana”. Para o autor, o enunciado “reflete as condições específicas e a finalidade de cada uma dessas esferas, não só por seu conteúdo (temático) e por seu estilo verbal, ou seja, pela seleção operada nos recursos da língua – recursos lexicais, fraseológicos e gramaticais –, mas também, e sobretudo, por sua construção composicional”. Dessa forma, estes três elementos se articulam no “todo” do enunciado, marcado ainda pela esfera da comunicação na qual está inserido. Isso quer dizer que cada esfera da comunicação elabora seus “tipos relativamente estáveis de enunciados”, denominados “gêneros do discurso”. BAKHTIN, Mikhail. Os gêneros do discurso. In \_\_\_\_\_. *Estética da criação verbal*. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 279.

<sup>744</sup> THIESSE, Anne-Marie. *La création des identités nationales: Europe XVIIIe – XXe siècle*. Paris: Éditions du Seuil, 1999, p. 11.

democratização política. Para Benedict Anderson, a queda dos antigos sistemas culturais, como o reino dinástico e a comunidade religiosa, permitiu que nos imaginássemos enquanto nações politicamente limitadas e, ao mesmo tempo, soberanas.<sup>745</sup> O período final daquele século e o início do próximo (1840-1914) é responsável, segundo Eric Hobsbawm, pela transformação do conteúdo ideológico da “nação” e pela sua configuração compósita, que uniu elementos políticos e novos marcos lingüísticos e étnicos.<sup>746</sup> Conforme Anne-Marie Thiesse, a concepção romântica de nação, de vertente alemã, aliou-se, assim, à aceção política, ligada aos ideais da Revolução Francesa e do Iluminismo, para construir, tendo por base mais de um século de trocas intelectuais “internacionais”, um modelo único de produção da diferença, através da seguinte lista prescritiva de demarcadores da identidade coletiva: ancestrais fundadores, uma história que estabeleça a continuidade da nação, uma galeria de heróis, uma língua, monumentos culturais e históricos, lugares de memória, uma paisagem típica, um folclore e, ainda, aquilo que a autora chama de “identificações pitorescas” (modo de vestir, gastronomia, animal emblemático etc.).<sup>747</sup>

Este mesmo modelo, em grande medida, foi também responsável pela delimitação das regiões. Aqueles espaços que, pelas vicissitudes da história, não ascenderam à categoria de nação poderiam distinguir-se do todo e reivindicar certa autonomia administrativa, econômica e cultural de acordo com os elementos deste mesmo “check-list” identitário, atualizados, evidentemente, conforme as novas exigências de seu tempo.<sup>748</sup> Num país de proporções gigantescas como o Brasil, a constante elaboração e ressemantização da nação acaba passando

---

<sup>745</sup> Aqui me refiro à sua conceituação já clássica de “nação” como “comunidade imaginada”. Para o autor, a substituição dos antigos sistemas culturais pelos nacionalismos como estruturas de referência só foi possível graças, de um lado, às transformações nos modos de apreender o mundo e, de outro, à expansão do capitalismo. Primeiro, devido ao surgimento da noção de simultaneidade, marcada pela “coincidência temporal” e “medida pelo relógio e pelo calendário”. Segundo, porque imaginar-se como nação exigiu das diversas sociedades determinado nível de desenvolvimento econômico e tecnológico, prefigurando o que o Anderson denominou “capitalismo tipográfico”: a invenção da imprensa e a organização capitalista dos produtos culturais, aliadas ao aparecimento do vernáculo administrativo, da alfabetização em massa e da formação de um mercado consumidor letrado. ANDERSON, Benedict. *Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008, p. 54.

<sup>746</sup> Quatro aspectos dessa nova configuração chamam a atenção de Hobsbawm: primeiro, a adoção do nacionalismo e do patriotismo como ideologia também pela direita política; segundo, a pressuposição de que o direito de autodeterminação nacional aplicava-se não somente às unidades que demonstrassem viabilidade econômica, política e cultural, mas a toda comunidade que reivindicasse o título de nação; terceiro, a tendência a admitir que tal “autodeterminação nacional” corresponderia à plena independência do Estado; quarto, a nova propensão em definir uma nação em termos étnicos e de linguagem. HOBBSAWM, Eric. *A Era dos Impérios: 1875-1914*. 10ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2006, p. 206.

<sup>747</sup> THIESSE, Anne Marie. Ficções criadoras: as identidades nacionais. *Anos 90*, Porto Alegre, n. 15, 2001/2002, p. 8-9.

<sup>748</sup> Como Leticia Nedel aponta, o regionalismo “fundamenta a legitimidade do *caráter regional* por ele inventado (e inventariado) utilizando-se de *estratégias discursivas comuns ao nacionalismo*, em uma lógica ao mesmo tempo integradora e excludente de práticas, ‘traços culturais’ ou personagens sociais específicos”. NEDEL, Leticia Borges. *Paisagens da Província: o regionalismo sul-rio-grandense e o Museu Julio de Castilhos nos anos cinquenta*. Op. cit., p. 39.

pela afirmação das diferenças regionais.<sup>749</sup> O discurso histórico, nesse sentido, cumpre importante papel, pois constrói a nação e a região, bem como suas aproximações e distanciamentos, não somente através do estabelecimento de um passado-presente legitimador da continuidade, mas também pelo seu poder de “autenticar” os signos da identidade coletiva inseridos na linha evolutiva desenhada. Nesta seção, analisarei, então, como a escrita da História é utilizada por Barbosa Lessa para proceder a “naturalização dos atributos” associados ao gaúcho mítico e ao estado<sup>750</sup>, valendo-me do “check-list” proposto por Thiesse como grade de leitura do livro *Rio Grande do Sul: prazer em conhecê-lo*.

“Como surgiu o Rio Grande”, diz a inscrição em sua capa. É essa a história que Barbosa Lessa pretende nos contar: como, nos primeiros três séculos de colonização européia, construiu-se uma região brasileira diferenciada, com seus símbolos, hábitos e costumes tão peculiares. Ou, poderíamos dizer também, como lentamente nos tornamos “gaúchos”. As orelhas do livro trazem a seguinte apresentação (não assinada):

“Faz de conta que você está sendo apresentado ao Sr. RS pela primeira vez. Logo se percebe que ele ainda é muito jovem, vigoroso, expansivo e de boa saúde. Esse inesperado acesso de espirros pode explicar-se pelo tempo, que hoje está muito instável. Puxemos assunto, indagando sobre os pais e avós, sobre a família dele. Provavelmente ele queira desconversar sobre tais obscuros dias de nascimento e infância, mas insista, que vale a pena ouvir a história. Consta que nasceu de uma índia guarani. O pai, um espanhol espadachim, preferiu colher prata em Potosi e se sumiu. Aí um bondoso português se condeou do desguaritado guri e resolveu tomar conta e adotar. Volta o outro pai e começa uma briga sem fim. À medida que a amizade for se solidificando, você descobrirá nele uma série de manias. Mania de comer carne. Andar a cavalo. Sentar-se à beira do fogo em absoluto relax de fazer inveja a um hindu. Tomar chimarrão em sorvos de democracia. E enfeitar seu cavalo com prata – metal que nunca houve por aqui! Seus cantares, suas comidas, seus lazeres. Suas esperanças e desesperanças. Seus amores. Perceberá que, no fundo, RS é um bom rapaz. Digno da gente ajudar em tudo o que for possível. Ele, por certo, agradecerá. E você nunca se arrependerá de tê-lo conhecido”.

A divertida brincadeira com o “Sr. RS” é reveladora de muitos dos signos comuns do gauchismo: a jovialidade e a força do estado e, por consequência, de seu habitante; o clima difícil; o gosto pela carne sempre em abundância; a simbiose com o cavalo e os cuidados e caprichos com seu amigo; o pouso à beira do fogo de chão; o trago ritual do chimarrão e a

<sup>749</sup> O romantismo literário do século XIX é apontado por Alexandre Lazzari como a origem da forma renitente de representar a nação pela diversidade regional. O autor desenvolve, em sua tese, a análise da elaboração, neste período, dos “artefatos culturais” apropriados, mais tarde, pelo regionalismo gaúcho. LAZZARI, Alexandre. Op. cit.

<sup>750</sup> NEDEL, Letícia Borges. *Um Passado Novo para uma História em Crise: Regionalismo e Folcloristas no Rio Grande do Sul*. Op. cit., p. 15.

“democracia” da estância.<sup>751</sup> Realmente, não encontramos discordâncias significativas quanto a estes elementos no texto de Barbosa Lessa. Muitos deles são pontos nodais da identidade regional do Rio Grande do Sul reafirmados constantemente ao longo do livro. O mais interessante, no entanto, é a filiação apresentada: “Sr. RS” é um filho de guaranis e espanhóis bondosamente acolhido pela casa lusitana. Até que ponto essa interpretação é “comprada” por nosso autor? Lembramos que a produção historiográfica tradicional negou veementemente qualquer laço de dependência entre a formação rio-grandense e a sociedade platina. As duas matrizes interpretativas correntes, desde o final do século XIX, na escrita da história do Rio Grande do Sul, que Ieda Gutfreind denominou “lusitana” e “platina”, e que Barbosa Lessa chamou, como vimos no terceiro capítulo, de “lusitanófila” e “hispanófila”, afirmavam sua brasilidade através da origem paulista e açoriana – ainda que a segunda reconhecesse a existência de trocas (materiais e simbólicas) entre o estado e os países do Prata. Um Rio Grande castelhano (ainda que inicialmente) caminha, portanto, na contramão das interpretações nacionalistas correntes.<sup>752</sup>

Mas antes do Rio Grande do Sul, nosso autor desenha o “País da Solidão”. Quando os europeus aqui chegaram, encontraram distâncias e barreiras. A gente era pouca: índios carijós vivendo dos frutos do mar no litoral norte, ibiraiaras coletores e caçadores nos campos de cima da serra, guainás caçadores no alto do rio Uruguai, güenoas de hábeis boleadeiras predando veados e avestruzes nas campinas de escasso arvoredado. Todos nômades, “não havia o que os fizesse sentar pouso”. Mas, nas férteis várzeas e margens dos rios Jacuí, Ijuí e médio Uruguai, viviam também grupos de guaranis agricultores. E com os guaranis, surge a primeira referência de Lessa a um dos maiores símbolos da identidade regional, como vimos no Capítulo III, o chimarrão: “Esses também coletavam as dádivas da natureza, especialmente folhas de erva-mate, que, desidratadas e trituradas, resultavam numa bebida tônica preventiva do cansaço”.<sup>753</sup> Tais tribos, segundo nosso escritor, acolhiam de bom grado quem quisesse se abrigar sob sua cultura, como o fizeram com os índios “tapes”. Por conta disto, a terra dos guaranis seria conhecida pelos conquistadores espanhóis como o “País do Tape”.

---

<sup>751</sup> Segundo Ieda Gutfreind, a idealização das relações de trabalho na estância (grande fazenda do século XIX) como “democráticas” – onde peão e patrão, servidor e proprietário, viveriam em harmonia e igualdade econômica, inclusive – tem seu primeiro momento na *História Popular do Rio Grande do Sul* (1882), de Alcides Lima. A historiografia tradicional do começo do século XX seguiria e desenvolveria o mito da democracia rural no Estado, como vimos pelas críticas acadêmicas dos anos 1980. GUTFREIND, Ieda. Op. cit.

<sup>752</sup> Para a autora: “As matrizes historiográficas lusitana e platina apresentaram polêmicas entre si, extrapolando o ambiente do Instituto [Histórico e Geográfico do Rio Grande do Sul, fundado em 1920] e chegando ao grande público. No entanto, apesar dessas diferenças, ambas defenderam, no pós-1920, uma história político-ideológica de alto teor nacionalista”. *Ibidem*, p. 25.

<sup>753</sup> BARBOSA LESSA, Luiz Carlos. *Rio Grande do Sul: prazer em conhecê-lo*. 2ª ed. Porto Alegre, Rio de Janeiro: Globo, 1985, p. 1.

Temos aqui mais do que uma referência ao espaço onde o Rio Grande do Sul se construiria; encontramos uma de suas fontes culturais. A contribuição guarani é reconhecida em diversos momentos pelo autor, mas com certa dubiedade, como veremos. Para Barbosa Lessa, outra característica, esta física, marcaria também a história da região e de sua gente, pela "introspecção forçada dos grandes isolamentos". O País do Tape era dominado pela solidão: "O país dos horizontes sem-fim, das silenciosas lonjuras, dos gritos sem ressonância".<sup>754</sup> A presença da geografia como elemento explicativo da formação rio-grandense é constante na historiografia tradicional. Segundo Gutfreind, os primeiros estudos históricos do século XIX – *Anais da Província de São Pedro*, de José Feliciano Fernandes Pinheiro (futuro Visconde de São Leopoldo), de 1819, e *Memórias econômo-políticas sobre a administração pública no Brasil*, de Antônio José Gonçalves Chaves, publicada em dois volumes, respectivamente em 1822 e 1823 – forneceram os pontos de vista essenciais sobre a questão e, desta forma, uma perspectiva a ser adotada: "detalhada descrição geográfica, elogios ao clima, às belezas, aos recursos materiais e às potencialidades da área".<sup>755</sup> Ruben George Oliven também ressalta a utilização da geografia do estado para justificar suas especificidades:

"A natureza, ao mesmo tempo que teria premiado os gaúchos com um espaço físico dos mais favorecidos e benéficos às atividades humanas, os teria contemplado com uma posição de difícil acesso, ilhando-os no Continente de São Pedro, e fazendo com que este ficasse isolado por dois séculos do Brasil".<sup>756</sup>

No texto de Barbosa Lessa, parte dessa chave de leitura é bem evidente:

"Quem quer que descesse por terra da donataria de São Vicente ou da donataria de Santo Amaro, e ultrapassasse a enseada de Laguna, ao entrar no atual Rio Grande do Sul como que entrava em um bolsão geográfico, em uma 'ilha' cercada de obstáculos, em um verdadeiro e imenso 'curral' formado pela Natureza".<sup>757</sup>

Contudo, nosso autor não tem tantas certezas quanto ao caráter benéfico da natureza às atividades humanas na região. Ao contrário, à conquista da solidão se entreporiam diversos obstáculos naturais: "A esse bolsão geográfico os próprios carijós pouco chegavam, desencorajados por um chão extremamente arenoso e varrido por ventos poeirentos".<sup>758</sup> A

<sup>754</sup> Ibidem, p. 2.

<sup>755</sup> GUTFREIND, Ieda. Op. cit., p. 11.

<sup>756</sup> OLIVEN, Ruben George. Op. cit., p. 62.

<sup>757</sup> BARBOSA LESSA, Luiz Carlos. Op. cit., p. 27.

<sup>758</sup> Ibidem.

história do Rio Grande do Sul se configura assim, na narrativa de Barbosa Lessa, como um lento processo de conquista e ocupação das distâncias.

Mas voltemos à questão da “paternidade”. O Tratado de Tordesilhas concedia à Espanha o grande quinhão das novas terras. Segundo Barbosa Lessa, tendo ciência dessa condição, Portugal jamais tomaria a iniciativa de promover a demarcação ou assentar as torres divisórias do Novo Mundo. A história do Rio Grande do Sul passou, então, inevitavelmente, pela história da América Hispânica; em específico, pela colonização do estuário do Prata e adjacências. Nasceram, com a ocupação europeia da região, dois outros símbolos da futura identidade gaúcha: a exploração do gado e o uso do cavalo. Espanhóis vindo das Astúrias teriam sido os responsáveis pela introdução desses animais no Continente. Considerando um contra-senso o uso do braço humano para o transporte de bens, procuraram campos propícios para o pastoreio: “Foram finalmente encontrados, com extraordinário verdor, abaixo de Salta e a leste de Tucumã – vale dizer, na borda oeste do pampa argentino. Ali se introduziram éguas, jumentos, cavalos, bois, ovelhas, tudo o que pudesse aproveitar um pastizal tão rico”.<sup>759</sup> A disseminação dos animais fora rápida, chegando à borda leste do rio Paraná. Numa última etapa, eles foram levados, a mando do Governador Hernandarias de Saavedra, para a desabitada “Banda Charrua” (atual República do Uruguai), a fim de que ali se reproduzissem e permitissem suprir de carne as gentes de Buenos Aires. Enfim, o rebento parece ser castelhano.

No entanto, para Barbosa Lessa, Portugal esteve presente, em alguma medida, desde a concepção do nascituro. O desinteresse português fora, na verdade, fruto da dificuldade em estabelecer seus limites na região. O próprio nome registrado pela cartografia contemporânea teria sido contribuição tanto hispânica quanto lusitana, segundo nosso autor. Em 1530, chegaram na saída da laguna dos Patos os exploradores Martim Afonso de Souza e seu irmão Pero. Julgando tratar-se de um rio e em homenagem ao irmão, Martin Afonso batizou-o como rio de São Pedro. Olhando a entrada da laguna, de longe, os espanhóis também pensaram ser um rio e deram-lhe o nome de Grande. Assim: “...ficaram aparecendo os dois nomes. O português, São Pedro, e o espanhol, Rio Grande. Quando não, São Pedro do Rio Grande ou Rio Grande de São Pedro”.<sup>760</sup>

Já a origem indígena acaba sendo, no decorrer do livro, relativizada, pois, para o autor, ao contrário das cidades incásticas, “aqui havia apenas palhoças de índios nus em atrasadíssimo estágio da pedra polida, sem nenhuma vontade de produzir além do simples

---

<sup>759</sup> Ibidem, p. 9.

<sup>760</sup> Ibidem, p. 14.

nível de subsistência e jamais entendendo por que motivo alguém deveria trabalhar em benefício de outrem”.<sup>761</sup> O ranço evolucionista demonstrado por Lessa não parece combinar com outras passagens, como aquela abordada acima, em que a cultura indígena é, inclusive, tratada como matriz da história rio-grandense, além de destoar completamente de sua postura folclorista de diversificação da cultura regional e inclusão dos grupos sociais e étnicos marginalizados na memória histórica, e da atenção por ele dada, já naquele ano, à questão indígena com a publicação de *São Miguel da Humanidade*. Todavia, tal assertiva justifica a primazia que será dada no texto a uma “terceira classe de homens” que surgia da interação entre três culturas (indígena, hispânica e lusa) e que, com o passar do tempo, formaria o povo do Rio Grande do Sul: o gaudério, *gauche*, ou, mais tarde, gaúcho. Sua procedência é marginal, como narra Barbosa Lessa:

“À frente do estagnado porto de Buenos Aires, do outro lado do estuário, na banda oriental do rio Uruguai ou Banda dos Charruas – onde os gados introduzidos pelo Governador Hernandarias iam gradativamente se reproduzindo – não havia ainda nenhum estabelecimento fixo espanhol. Todavia, a introdução do cavalo começava a mudar os hábitos das tribos andarilhas. A galope, as boleadeiras já deixavam de caçar avestruzes e veados para caçar gordos bois ‘chimarrões’ (selvagens) nos ‘campos realengos’ (do patrimônio do Rei). Também alguns espanhóis dos povoados do rio Paraná começam a trilhar, aventurosamente, aquelas planícies sem-fim onde a subsistência se garante pela carne fácil. Nem ‘accioneros’ nem ‘faeneros’, espontaneamente surgia uma terceira classe de homens, à margem do rei e da lei. Muito pouco numerosos, ainda, mas já com seu lugarzinho assegurado na História do futuro. Do ajuntamento de brancos com as índias vão nascendo piás (*che piá*, meu coração), que ao crescerem serão chinas e chirus (*che iru*, meu amigo). Quando eventualmente contratados pelos accioneros ou faeneros para algum serviço de caça ou coureada de bois, ganham um nome: ‘changadores’. Mas preferem viver sem fazer nada, cavalgando sem rumo, andarengos sem casa mas com a carne garantida para o espeto. Pouco se preocupam com o futuro, ou quem sabe nem tenham uma noção sobre o amanhã. Por causa desse viver de gáudio, de despreocupação, de gozo, ganham outro nome: ‘gaudérios’”.<sup>762</sup>

Os “filhos da solidão”, cantados pela literatura de Barbosa Lessa, como vimos nos Capítulos II e III, num futuro não muito distante, serão também os seus senhores.

Quanto aos portugueses, aos poucos chegam às paragens sulinas por vias terrestres ou descendo o litoral. Com a unificação ibérica de 1580, não precisam mais respeitar a velha linha de Tordesilhas: “os moradores do litoral vicentista já descem pela praia até além da ilha de Santa Catarina e vão caçar índios carijós e vendê-los para os plantadores de cana da

<sup>761</sup> Ibidem, p. 13.

<sup>762</sup> Ibidem, p.17.

Capitania Real do Rio de Janeiro”. De outro lado, “os moradores da vila espanhola [existente em] de São Paulo de Piratiningua vão igualmente caçar índios guaranis nas cabeceiras do rio Tietê ou do rio Paranapanema (já em área além-Tordesilhas) para identicamente vendê-los, à razão de 100\$000 réis por ‘peça’”.<sup>763</sup> Em meio a esta confusão, a *Companhia de Jesus*, centralizada na residência de Córdoba de Tucumã, inicia o processo de conquista espiritual dos indígenas, estabelecendo paróquias fixas nas quais seriam agrupadas as aldeias nativas aos moldes dos municípios espanhóis.

Neste ponto, três grupos de “ancestrais fundadores” que delineariam o passado comum dos atuais habitantes do Rio Grande do Sul já nos foram apresentados – índios (principalmente guaranis), espanhóis e portugueses, além de sua mescla “gaudéria”. A paisagem, como vimos, é uma moldura anterior e, por isso mesmo, condicionante deste passado e da sociedade dele derivada. Mais interessante é notar como todos os principais símbolos da identidade regional foram também introduzidos: a exploração do gado, o animal emblemático (cavalo) e a bebida típica (chimarrão). O tabuleiro fora montado contendo, desde a origem, as principais peças do jogo identitário. Trata-se, então, de acompanhar seus movimentos e sua evolução, acrescentando, vez por outra, uma figura complementar.

Todavia, o legado indígena ainda é posto em questão. Barbosa Lessa aponta que grande parte dos “sul-rio-grandeses” das missões guaraníticas situadas no território atual do estado foi forçada a deixar a região devido aos ataques bandeirantes dos hispano-lusitanos de Piratininga. Vão-se as gentes, ficam os gados. Um novo capítulo da história agrária que condicionaria a construção do Rio Grande do Sul é desenhado (lembrando em muito o episódio da implantação e disseminação de gadaria na pampa pelos espanhóis das Astúrias, mas com diferente implicação, conforme veremos abaixo): a formação das *Vacarias Del Mar*. Trata-se de um grande rebanho que se tornaria a principal fonte de exploração econômica do estado: “a apressada fuga dos tapes viria a gerar, com o correr do tempo, a maior riqueza do Rio Grande do Sul, qual seja uma multidão de bois, aqui deixados e que se multiplicaram nas pastagens ao sul do Jacuí até a lagoa dos Patos, lagoa Mirim e pontas do rio Negro”.<sup>764</sup>

São três os desdobramentos possíveis deste marco: a) a fixação do vínculo quase eterno do estado com a exploração do gado; b) o deslizamento da responsabilidade pela

<sup>763</sup> Ibidem, p. 21.

<sup>764</sup> Ibidem, p. 33. Cabe salientar que a historiografia acadêmica contemporânea também estabelece o episódio como marco fundador do Rio Grande do Sul. Vejamos Sandra Jatahy Pesavento. Segundo a autora, após o último combate entre bandeirantes paulistas e índios missionários em 1640, os jesuítas “retiraram-se para a outra margem do Uruguai, levando os índios mas deixando o gado que criavam nas reduções”. Estes rebanhos, abandonados no pampa e reproduzidos livremente, constituiriam “o fundamento econômico básico de apropriação da terra gaúcha: a preia do gado xucro”. PESAVENTO, S. J. *História do Rio Grande do Sul*. Op. cit., p. 9.

introdução dos animais no território em mais de um século, do envio deliberado do governador de Buenos Aires para o abandono das reses pelos guaranis fugidios; em consequência, deslocam-se, também, os hábitos e costumes gerados pela atividade pastoril a um período em que a presença lusitana já se fazia marcante, enquanto a espanhola tendia a desaparecer; c) a relativização da participação do elemento indígena na formação sul-riograndense. Todavia, a terceira assertiva, como dito, aparece de maneira bastante dúbia na escrita de Barbosa Lessa. O próprio gado xucro desponta, nela, enquanto motivo para um pacto entre os minuanos (grupo também identificado com os “gaudérios”), um povo autóctone nômade que teria resistido à conquista espiritual hispânica empreendida pelos jesuítas, e os exploradores portugueses: “Critóvão Pereira, aproveitando-se do ódio dos minuanos à Espanha em razão da recente hecatombe do rio Ji [batalha que terminara com a *Confederação dos Güenoas* em 1702, dizimando cerca de dois mil indígenas] firma aliança com estes nômades, aplicando-os na caça e coureada dos gados chimarrões”.<sup>765</sup> Décadas depois, no antigo entreposto português do Rio da Prata, a *Colônia do Santíssimo Sacramento*, forma-se nova aliança para reocupar a praça que estava até então em mãos espanholas:

“Mas desta vez Portugal traz, além de soldados e canhões, várias famílias de colonos do arquipélago de Açores, com seus filhos, suas tradições e suas sementes de trigo. Vem com a determinação de *ficar*. Reforça as muralhas da cidadela, reata as relações com os índios nômades e vê nos próprios gaudérios um reforço guerrilheiro para qualquer eventualidade”.<sup>766</sup>

Contudo, tais grupos nômades demonstram, também, apoio aos espanhóis que, para fazer frente à Colônia, constroem Montevideú. Quatrocentos soldados e cinquenta famílias de agricultores das Ilhas Canárias chegam ao novo posto e “trava-se, lentamente, o relacionamento entre os colonos canários e o grupo de gaudérios”. Do encontro, começa a desenhar-se o vocábulo “gaúcho”: “Lá, nas Canárias, dava-se o nome de ‘guanches’ aos habitantes autóctones. E o nome se transplanta para cá. ‘Guanches’, os autóctones sul-americanos que andejam pela solidão...”.<sup>767</sup>

A primeira referência à miscigenação no texto de Barbosa Lessa surge por conta do relato das deserções de soldados portugueses que serviam ao Governo Militar da Ilha de Santa Catarina e que deveriam proteger a nova guarnição portuguesa implantada na barra do Rio Grande para dar suporte à Colônia do Sacramento: “os praças continuaram desertando, já que, mulher por mulher, havia as chinas da planície e, churrasco por churrasco, o dos guanches não

<sup>765</sup> BARBOSA LESSA, Luiz Carlos. Op. cit., p. 17.

<sup>766</sup> Ibidem, p. 40.

<sup>767</sup> Ibidem, p. 41.

exigia em contraprestação a rigorosa disciplina militar”.<sup>768</sup> Mas, do intuito de colonizar a região com legítimos filhos de Portugal, nasce outro símbolo da formação sul-rio-grandense, a grande fazenda ou *estância*:

“Um pouco menos desarvorados que os soldados sentiam-se os desbravadores que, atendendo a estímulo do capitão-general de São Paulo, haviam topado o desafio de constituir casa e fazenda nos campos de Viamão, sob promessa de que após cinco anos de ‘estança’ – isto é, de permanência – adquiririam seus títulos de propriedade ou cartas de sesmaria”.<sup>769</sup>

E, com ela, a solidão começa a ser conquistada pelos portugueses. No litoral norte, apesar das agruras da natureza, construíam-se povoados desde a paragem do Quintão até a lagoa dos Barros, Santo Antônio da Patrulha e freguesia de Nossa Senhora da Conceição do arroio Caleira: “com alegria vinham chegando mais alguns tramontanos, alentejanos, minhotos, madeirenses, principalmente paulistas e lagunistas, para amalgamarem nesta região a base do povo sul-rio-grandense”.<sup>770</sup> O rebento castelhano se revela, enfim, um temporão lusitano.

A partir de então, a contribuição espanhola, assim como a indígena, passa a ser minorada. A colonização tem que seguir com gentes de além-mar. Grupos de colonos açorianos começam a chegar no território e a adentrar o Continente pela laguna dos Patos. Com o Tratado de 1750, Espanha e Portugal trocam a Colônia do Sacramento pelos setes povos orientais das missões guaranis. A população indígena, que deveria desalojar suas cidadelas, resiste militarmente, mas é vencida por forças lusitanas e espanholas unidas. Parte dos colonos açorianos destinados à região acaba assentando-se nas margens do estuário do Guaíba, fundando o “Porto dos Casais”, futura cidade de Porto Alegre. Outra parte edifica o povoado de Rio Pardo, a meio caminho das Missões. Apesar de ter dirimido a participação indígena na construção do Rio Grande do Sul, Barbosa Lessa aponta que, finda a *Guerra Guaranítica*, setecentas famílias missioneiras foram levadas a Rio Pardo e às imediações de Porto Alegre, instituindo uma nova capela para abrigá-las – a aldeia de Nossa Senhora dos Anjos, hoje cidade de Gravataí.<sup>771</sup>

Da articulação destas gentes nascem os primeiros sul-rio-grandenses verdadeiros: “Entrecruzam-se as famílias e vai surgindo a primeira geração de autênticos ‘continentinos’,

---

<sup>768</sup> Ibidem, p. 47.

<sup>769</sup> Ibidem, p. 48.

<sup>770</sup> Ibidem, p. 52.

<sup>771</sup> Ibidem, p. 64-65.

isto é, nascidos no Continente”.<sup>772</sup> A esta altura, Barbosa Lessa põe em risco a argumentação em favor dos gaudérios: “A presença da mulher [branca e lusitana] como importante partícipe do processo social vai neutralizando a influência dos guanches e dos demais nômades”.<sup>773</sup> Mas isso sem colocar em xeque uma das peças-chave do simbolismo gaúcho contemporâneo: “É bem verdade que o churrasco sangrento continua a ser espetado, com gluttonismo, no fogão dos quartéis e acampamentos”. No entanto, com a referida presença da mulher lusitana, a culinária sul-rio-grandense ganha novas formas e sabores. Um bom momento para se apresentar o cardápio que assumiria, futuramente, o lugar de “comida típica gaúcha”:

“Da adaptação da gastronomia açoriana ou tramontada [trazida] para as condições locais, surgem as primícias da culinária jacuiense [referente ao Vale do Rio Jacuí]. Manteiga e queijo. Pão de milho, beiju, broa de polvilho, bolinho de coalhada. Milho verde, quirera, paçoca, humita de milho, pipoca e farinha-de-cachorro. Quibebe de abóbora. Da outra banda do Atlântico vieram a salsa, o louro, o alecrim e a manjerona; para aqui se encontrarem com o feijão preto, o feijão mexido, a sopa de feijão. Com as criações de terreiro, surge a galinha cozida, assada ou ao molho pardo; o leitãozinho assado, queijo-de-porco, torresmo, sarrabulho, morcilha preta, morcilha branca e lingüiça. Da fartura de carne bovina resultam o ensopado de aipim, o cozido com pirão, a rabada, o mocotó, o mondongo, o guisadinho com abóbora ou batata, depois o charque desfiado, o charque frito com pirão. Para os lados do [rio] Taquari já ganham fama o bom mel, a laranja, a tangerina. Para a criançada, fazem-se balas de mel ou guaco; ou uma chupeta de goiabada, em paninho, para o nenê não chorar”.<sup>774</sup>

E a lista continua: “Logo que possível, surge o trigo. E a videira, para o primeiro vinho caseiro”. E as sobremesas? Temos “canjica de trigo, com leite, em prato fundo. Ou uma gostosa e aquecedora canjica de milho com vinho tinto caseiro e uma pitada de açúcar trazido de Santo Antônio da Patrulha”.<sup>775</sup>

Se a contribuição biológica do indígena à formação do habitante do Rio Grande do Sul acaba sendo minorada, ainda que contradizendo as evidências apontadas pelo próprio autor, resta à cultura do gado e às faculdades da geografia “agauchar” os lusitanos:

“Nos primeiros tempos há muita identidade dessas raízes açorianas com as dos ilhéus que permaneceram, com seus barcos e redes, nas praias de Santa Catarina. Mas, à medida que cresce a nova geração, já é difícil resistir ao atrativo dos campos abertos, das cavalgadas, da lida com os fartos rebanhos”.<sup>776</sup>

<sup>772</sup> A designação de “Continente” dada às terras que hoje compõem o Rio Grande do Sul se deveu à vontade de se opor, simbolicamente, esse espaço à Ilha de Santa Catarina.

<sup>773</sup> BARBOSA LESSA, Luiz Carlos. Op. cit., p. 73.

<sup>774</sup> Ibidem, p. 73-74.

<sup>775</sup> Ibidem, p. 74.

<sup>776</sup> Ibidem.

Um empecilho para a miscigenação seria o constante estado de guerra experimentado pela região. Para se tornar um oficial de milícias, havia uma série de requisitos, como ser proprietário rural, charqueador ou possuidor de comércio próprio, a fim de facilitar o custeio da empreitada. Podendo ser transferido para o exército de primeira linha, toma-se com o jovem oficial a preocupação típica da nobreza metropolitana: “ele terá que defender a condição de homem branco, submetendo-se a uma comprovação de pureza de linhagem em sua ascendência até trisavôs”. Assim, diferentemente de outras partes do Brasil, “aqui a miscigenação racial será muito menos presente. Branco para um lado, negro para o outro. Não vá um mulato se imiscuir na família e pôr abaixo qualquer pretensão de ascensão militar dos filhos e dos netos...”.<sup>777</sup> Apesar do tom jocoso de reprovação à postura, Barbosa Lessa não contesta o fruto de tal condição - o Rio Grande do Sul é majoritariamente branco e lusitano.

Em 1774, o governador de Buenos Aires, D. Juan de Vértiz y Salcedo, marcha com cerca de três mil soldados em direção a Rio Pardo. A respeito do episódio, num arroubo de indisfarçável patriostismo, Barbosa Lessa afirma: “Mas já então florescia a primeira geração de continentinos, dispostos a defender até o último sangue o pedaço de chão natal”.<sup>778</sup> Vencida a batalha pelos filhos de Rio Pardo, a Corte de Lisboa, “dando-se conta de que era mais do que tempo de ajudar aos pobres e humilhados vassallos do Sul do Brasil”, envia novas tropas para Santa Catarina. Em 1777, novo tratado, o de Santo Ildefonso, determina os limites dos impérios português e espanhol. Com as demarcações das terras no continente de Rio Grande, registra-se, pela primeira vez, a grafia “gauche” para os andarengos da região: “palavra espanhola usada neste país para designar os vagabundos ou ladrões do campo que matam os touros chimarrões, tiram-lhes o couro e vão vender ocultamente nas povoações”.<sup>779</sup> Já os lusitanos continuam avançando as lonjuras e conquistando a solidão. Diversos arraiais nascem na zona sul, confirmando o domínio português e, com eles, as charqueadas e a importação de uma nova peça, o escravo negro. Como vimos em citações anteriores, a contribuição negra é apresentada, nessa narrativa de nosso autor, de forma equivalente à indígena: útil e importante, mas sem deixar grandes marcas nos agentes da história sul-riograndense, contradizendo a memória cultivada em sua literatura e na agenda comemorativa da SCDT.

Na mesma época, Portugal atinge definitivamente as últimas fronteiras para a formação física do atual Rio Grande do Sul: conquista as missões jesuíticas e expande a

---

<sup>777</sup> *Ibidem*, p. 76.

<sup>778</sup> *Ibidem*, p. 83.

<sup>779</sup> *Ibidem*, p. 91.

presença na região da campanha: “Teoricamente o Tratado de Santo Ildefonso havia fixado fronteiras no rio Piratini e no divisor de águas entre o Jacuí e o Ibicuí, reservando ainda uma faixa de campos neutrais, mas na prática, o espírito lusitano de expansão na área do Prata confirmou seu incorrigível atavismo”. Incorrigível, mas justificado: “Acrece notar que, enquanto os espanhóis viviam relativamente longe, em Buenos Aires ou Montevideú, e deixavam deserta a fronteira, Portugal dava condições para que os próprios titulares de guarnições militares obtivessem sesmarias a um passo dos campos neutrais”.<sup>780</sup> Em 1807, o Rio Grande se torna Capitania Geral do Rio Grande do Sul. Começa a nascer, então, a “nossa região da Campanha”, a Campanha lusitana, sem muito tardar, brasileira.

O pêndulo parece mover-se em uma só direção: cada vez menos espanhol e indígena, o Rio Grande é fruto das gentes lusitanas. Mas não sejamos apressados. Nesse ponto, uma reviravolta narrativa acontece e o autor volta a tratar do elemento gaúcho, dedicando-lhe um capítulo intitulado “China, galpão e bolicho”. A miscigenação, negada anteriormente, torna-se o laço que envolve portugueses e gaúchos na composição definitiva do sul-rio-grandense.

Em 1808, o frei João Batista Prazeres entra em desacerto com o novo administrador geral das Missões, Capitão João de Deus Mena Barreto, e denuncia seu caso com uma “china do povoado”, Maria Salomé: “Para servi-la e cercá-la determinara o comandante que os índios levassem à casa de Salomé tudo quanto havia de melhor para ela, trabalhando sem remuneração de espécie alguma”. Segundo o autor: “A partir desse exemplo do próprio administrador geral das Missões, não houve quem impedisse a livre aproximação entre soldados e mulheres índias. O difícil mesmo é que se encontrasse um homem, em suas andanças de fronteira, sem levar uma china à garupa do cavalo”.<sup>781</sup>

Fora tal “promiscuidade”, “explicável pela numerosa população em crescente processo de marginalização da sociedade”, que permitiu o surgimento de um fenômeno tipicamente sul-rio-grandense, o galpão: “Não estamos nos referindo restritamente à construção rústica, para acomodar peões e equipamentos agropastoris, junto à casa-grande de uma fazenda; mais do que isso, queremos enfatizar toda uma gama de relações sociais desenvolvidas em torno do núcleo galponeiro”. Diferentemente de outros pontos do Brasil, no Rio Grande não existiria a “instituição dos ranchos” para dar abrigo aos viajantes e seus animais. Então, nas campinas e caminhos do Continente de São Pedro, não se cobrava o pouso de ninguém. Todavia, algumas regras deveriam ser seguidas:

“Andarengo sem ocupação, forasteiro sem identidade, índio ou chiru,

---

<sup>780</sup> Ibidem, p. 105.

<sup>781</sup> Ibidem, p. 111.

desertor ou tropeiro, cada qual podia se aproximar do galpão, acercar-se do fogo-de-chão, tomar seus mates, e ali ficar pousando, ao lado dos peões da estância, por um tempo que geralmente não poderia ultrapassar três dias – de acordo com a tradição dos ‘tambos’ incásicos e missionistas. Além de morada dos peões (necessariamente solteiros), depósito de implementos e algo assim como um clube masculino para as horas de descanso, o galpão também possuía uma estranha característica de albergue dos viajantes humildes”.<sup>782</sup>

Dessa forma, Barbosa Lessa aponta para a contradição que permearia a futura história do Rio Grande do Sul: “A família do estancieiro, as moças da casa grande, jamais desciam ao nível do galpão. Por outro lado, a moradia do estancieiro se tornava praticamente inacessível a estranhos”. Assim, na estância, conviveriam aquilo que muitos autores chamaram de “democracia sulina” (termo não utilizado por Barbosa Lessa, é bem verdade) e um rigoroso patriarcalismo: “Daí o paradoxo de uma super-hospitalidade de galpão – simbolizada pela cuia de chimarrão logo alcançada ao recém-chegado – ao lado de um círculo patriarcal extremamente fechado para quem não fosse parente, compadre ou amigo íntimo”. Falta apresentar um último costume “muito típico”, “que já teria se configurado nesses primórdios da formação sul-rio-grandense”: as compras dos campeiros no “bolicho” - “Às vezes cavalgando muitas léguas, para adquirem erva-mate, fumo, sal, açúcar, rapadura, um pedaço de tecido, quem sabe lá um espelho ou uma panela”.<sup>783</sup>

Agora sim, assentados todos os principais elementos da cultura do Rio Grande do Sul, abre-se espaço para seus *heróis*. Cabe ressaltar que a narrativa de Lessa chega até as vésperas da Revolução Farroupilha, mas não se ocupa do episódio, fonte de mitos e lendas reverenciadas até nossos dias. No entanto, em capítulo dedicado ao contexto mundial, onde Barbosa Lessa trata da *Revolução Francesa*, os ideais democráticos atribuídos a ambos os movimentos são conectados pela associação dos “sans-culottes” aos “farroupilhas”: “A rebeldia tomou uma outra dimensão quando o tribuno Marat e outros liberais exaltados excitaram a emoção dos segmentos populares”. E a ligação: “Então saíram à rua os *sans-culottes*, assim apelidados os homens sem o calção de veludo dos burgueses, sem roupa decente, andrajosos, esfarrapados, **farroupilhas** [grifo meu]”.<sup>784</sup> Além disso, aquele que se tornaria o maior ícone da epopéia farrapa, o General e presidente da República de Piratini Bento Gonçalves, merece uma menção nas páginas da obra, quando o autor narra sua incorporação às milícias do Estado.<sup>785</sup> Outros tantos nomes de heróis militares são citados,

---

<sup>782</sup> Ibidem, p. 112.

<sup>783</sup> Ibidem, p. 112.

<sup>784</sup> BARBOSA LESSA, Luiz Carlos. Op. cit, p. 101.

<sup>785</sup> Ibidem, p. 130.

como os do General Joaquim Manuel Curado, do General Manuel Marques de Souza e do então furriel Bento Manuel Ribeiro.

Segundo José Carlos Chiaramonte, o pressuposto da nação como ponto de partida<sup>786</sup> influenciou a historiografia da América Ibérica desde fins do século XIX de duas formas: a primeira, direta, é a que põe a nação no começo; a segunda, indireta, é aquela que, tendo corrigido este erro de percepção, continua dominada pela preocupação com a gênese da nação de maneira que toda a história anterior à sua constituição se conforma teleologicamente para explicá-la: “Y, de tal modo, permanece un mundo de ‘protonacionalismos’, de ‘antecipaciones’ o de ‘demoras’, de tendencias favorables o de obstáculos a su emergencia”.<sup>787</sup> Este parece o ser o “pecado” do Barbosa Lessa historiador. Ainda que, como vimos, o autor busque acompanhar a formação do Rio Grande do Sul e o surgimento de seus principais símbolos de uma maneira processual, manifestando cuidados narrativos que evitam tomar locais e episódios históricos como pertencentes às futuras nações e regiões do Prata, a conquista do País da Solidão é um lento caminhar em direção ao Rio Grande do Sul lusitano, gaúcho e, portanto, brasileiro. Nesta construção, a contribuição indígena é, surpreendentemente, minorada com a expulsão dos espanhóis e considerada, biológica e culturalmente, apenas pela via indireta, “gaudéria”; e a negra, da mesma forma, é sufocada pela presença portuguesa.

Com a invenção da “região”, temos a formação de sua identidade coletiva, seus símbolos e mitos. O *passado comum* que unifica gaúchos e portugueses (*ancestrais fundadores*) é costurado com a descrição de uma *paisagem* peculiar que, por seus obstáculos e possibilidades, configura *lugares de memória*, vilas e cidadelas que são tomados como marcos da colonização lusa e esteios da fronteira brasileira, abriga *heróis* e condiciona o *folclore*, os *hábitos* e os *costumes* dos habitantes da região. A Campanha, com suas verdes coxilhas, ganha destaque nessa geografia identitária, mas o litoral também é lembrado como porta de entrada dos lusitanos. Os heróis são os militares que conquistaram novos postos e avançaram as fronteiras, mas também os colonos que trabalharam a terra e manejaram o gado, ocupando as distâncias e produzindo as riquezas do Rio Grande. O espaço, como a história, oferece-lhes

---

<sup>786</sup> No mesmo sentido, Elías Palti aponta que, na perspectiva dessa historiografia, a história nacional deveria ser escrita como um curso evolutivo pelo qual o princípio que identifica a própria nacionalidade se desenvolveria progressivamente e explicaria seu transcurso efetivo. Tal princípio particular, segundo Palti, deveria ser também reconhecível como universalmente válido: “es decir, encarnar valores incontestables que justifiquen por sí su existencia y su defensa ante cualquier posible amenaza interior o exterior”. PALTÍ, Elías. *La nación como problema: los historiadores y la “cuestión nacional”*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2002, p. 132.

<sup>787</sup> CHIARAMONTE, José Carlos. *Nación y Estado en Iberoamérica: el lenguaje político en tiempos de las independencias*. Buenos Aires: Sudamerica, 2004, p. 21

cavalos de boa monta, carne em abundância e, para curar os excessos e minorar o cansaço, a digestiva e tonificante erva-mate. *Hábitos* e *costumes* são desenhados em função dessa configuração e, com tal base, o *folclore* só tende a se desenvolver e complexificar. Surgem comidas, bebidas e doces “típicos”; um linguajar regional (*chirú, china, piá* etc); rodas de chimarrão em torno do fogo de chão dos galpões de estância; compras no bolicho... Toda uma série de elementos pitorescos que se tornam signos da identidade regional e de um *ethos* sul-rio-grandense, de um modo de ser gaúcho que reverencia o conhecido modelo romântico do “centauro da Pampa” - o qual fora, conforme vimos, a matriz do tradicionalismo organizado -, reconciliado, como neste movimento, com a “elite vitoriosa” da historiografia tradicional.

## 6.2 – A estância de ponta-cabeça: o discurso da memória na batalha dos sentidos

Como mostrado por Jacy Alves de Seixas, a divisão estabelecida pelo sociólogo Maurice Halbwachs entre *memória coletiva* e *história* foi apropriada pela historiografia posterior, conduzindo a uma oposição radical entre os dois termos. Nesse sentido, por exemplo, os trabalhos de Pierre Nora associam ao primeiro a “tradição vivida, espontânea, múltipla e vulnerável”, e ao segundo uma “operação profana, uma reconstrução intelectual sempre problematizadora que demanda análise e explicação, uma representação sistematizada e crítica do passado”.<sup>788</sup> Porém, a essa ruptura seguiu-se a tentativa de aproximação entre memória coletiva e memória histórica, o que, ainda segundo Seixas, não permitiu o reconhecimento de uma distinção clara entre ambas as formas de representação do passado: “No esforço de recompatibilizar memória e história, a temática da memória é aproximada em demasia da noção de história, de tal forma que uma união simbiótica se efetua e se acaba por aplicar aos procedimentos e mecanismos da memória, aqueles que reconhecemos de longa data como historiográficos”.<sup>789</sup> As análises de memória teriam, assim, recaído exclusivamente sobre a problemática do controle do passado. Para a autora, nem a oposição radical nem a indistinção, mas a recuperação da noção de *memória involuntária* das obras do filósofo Henri Bergson e do literato Marcel Proust pode iluminar tanto outros aspectos políticos, diferentes daquele dos usos públicos, da memória, como suas dimensões afetivas e criativas, próprias

---

<sup>788</sup> SEIXAS, Jacy Alves de. Percursos de Memórias em Terras de História: problemáticas atuais. In: BRESCIANI, Stella, NAXARA, Márcia (orgs.). *Memória e (res)sentimento: indagações sobre uma questão sensível*. Campinas: Editora da UNICAMP, 2001, p. 40-41.

<sup>789</sup> *Ibidem*, p. 41

dos mitos e utopias: “se buscamos refletir sobre as relações entre memória e história, penso ser necessário iluminar a memória também a partir de seus próprios refletores e prismas; *necessário, portanto, incorporar tanto o papel desempenhado pela afetividade e sensibilidade na história quanto o da memória involuntária* [grifos da autora]”.<sup>790</sup>

A proposta adotada aqui não negligencia, então, as funções políticas do discurso memorialista, como a tentativa de domínio do passado e de legitimação do presente, nem os mecanismos de produção e reprodução da memória<sup>791</sup>, mas atenta também para suas diferenças em relação ao discurso historiográfico como o analisado na seção anterior. O título deste subcapítulo, tão abrangente que poderia designar boa parte do caminho percorrido até agora, pretende, portanto, apontar para as especificidades das memórias escritas por nosso personagem no âmbito do debate identitário rio-grandense dos anos 1980. Minha hipótese a esse respeito é a de que os elementos de afetividade e de sensibilidade presentes nestas memórias, devido à sua condição discursiva<sup>792</sup>, possibilitam enunciações diversas, em relação à historiografia, e, de certa forma, mais “adequadas” aos debates intelectuais sobre a identidade gaúcha travados no período referido. Daí sua interlocução direta com dois fenômenos contemporâneos ocorridos nesse campo: 1) a grande e acelerada expansão do movimento tradicionalista e do gauchismo em geral, com seu concomitante parcelamento em propostas estéticas e políticas distintas e conflitantes; 2) a ascensão da universidade como *locus* de saber sobre o Rio Grande do Sul, com a paralela crítica à “ideologia gaúcha”.

Publicado em 1975, *Danças e Andanças da Tradição Gaúcha* situa-se temporalmente no início do primeiro processo citado e é anterior ao segundo. Sua redação pode mesmo ser considerada indicativa da relevância que o tradicionalismo vinha adquirindo na cena pública local.<sup>793</sup> Barbosa Lessa e Paixão Côrtes falavam, assim, na condição de autoridades

---

<sup>790</sup> Ibidem, p. 44-45.

<sup>791</sup> Segundo Jacy Alves de Seixas, no momento em que a historiografia levantou um divisor de águas com a memória, para em seguida destruí-lo, tais aspectos foram esquecidos em função da mera definição das características da memória, seja coletiva ou histórica, “em relação ao próprio paradigma histórico, apresentado em toda sua positividade e voracidade”. Ibidem, p. 43.

<sup>792</sup> Segundo Bakhtin, o enunciado é individual e, por isso, pode refletir a individualidade do enunciador, ou seja, possui um “estilo individual”. No entanto, nem todo enunciado permite a manifestação deste estilo. Os gêneros mais propícios à “individualidade” seriam os literários e os menos propícios aqueles que requerem uma “forma padronizada”, como os documentos oficiais. BAKHTIN, Mikhail. Op. cit., p. 183. Compreendendo memória e História como gêneros discursivos, poderíamos aproximar a primeira dos gêneros literários e a segunda do documento oficial, uma das fontes privilegiadas, aliás, durante sua constituição como disciplina científica. A meu ver, então, ao adotar a proposta de Seixas, devemos pensar os condicionantes discursivos na exibição da “afetividade” e da “sensibilidade” do autor.

<sup>793</sup> A configuração do movimento naquele ano é apresentada pelos próprios autores no último capítulo do livro: “Neste momento há várias cidades em que existem – numa só cidade – cinco, seis ou mais CTGs. No total, consta que existem mais de duzentos CTGs no Rio Grande do Sul. Há os centros-mirins, nas escolas primárias e ginásios. Há núcleos de tradições gaúchas em Santa Catarina, Brasília, Manaus e por aí afora. Um Conselho do ‘Movimento Tradicionalista Gaúcho’ (MTG), com amparo do Governo do Rio Grande do Sul, procura

intelectuais nas questões de folclore e tradição, mas também enquanto fundadores do tradicionalismo gaúcho. Falavam, portanto, para militantes tradicionalistas e para rio-grandenses em geral que possuíssem algum tipo de contato com o movimento. Como vimos no capítulo IV, o livro apresenta dois segmentos narrativos bem definidos: o primeiro atualiza o texto ganhador de menção honrosa no VII Concurso Mário de Andrade, de 1952; o segundo é designado pelos próprios autores como “memória”. Esta parte denota, portanto, sua primeira tentativa de elaboração *a posteriori* de uma memória coletiva do grupo pioneiro, bem como de uma memória oficial do movimento e, conseqüentemente, um novo momento de intervenção na identidade tradicionalista.<sup>794</sup> Seguindo a proposta teórica de Pollak, poderíamos dizer que Barbosa Lessa e Paixão Côrtes realizam, nesse texto, um “trabalho de enquadramento” em que determinados “marcos” são erigidos como pontos incontornáveis desta identidade.<sup>795</sup> Tal trabalho se alimenta, como salienta aquele sociólogo, de material fornecido pela história, pois deve atender a exigências mínimas de *credibilidade e coerência*.

Nossos autores se valem, assim, de sua posição de “testemunhas autorizadas” para relatar a história do tradicionalismo, através de momentos-chave do projeto coletivo do qual participaram, dotando-lhe de continuidade e linearidade e, ao mesmo tempo, nele reivindicando posição de destaque para seus projetos individuais. Sua atuação no complexo período de formação do movimento e o processo de elaboração das danças gaúchas são “rememorados” a partir de três eixos: a) o “incentivo à formação de invernadas artísticas nos CTGs”, o que passa a justificar inclusive a experiência teatral de Barbosa Lessa nos anos 1950; b) a “realização de cursos em escolas primárias”, o que explica os diversos convites por eles recebidos para ministrar palestras e aulas já na terceira fase do tradicionalismo, segundo a periodização utilizada no quarto capítulo; c) o “incentivo à formação de grupos artísticos para as músicas de danças gaúchas”, o que confere papel preponderante na consolidação do

---

coordenar, com crescente eficiência, toda essa avalanche de cultura popular. Diz-se que existem 200.000 associados de CTGs; centenas de milhares de outros rio-grandenses praticam seu próprio tradicionalismo, de uma maneira ou de outra, sem estarem filiados a CTGs; em grandes empresas – como a Borregard e a Corsan – existe um Galpão Gaúcho, para convívio de seus funcionários; o próprio Palácio Piratini, do Governador do Estado, tem seu Galpão para receber visitantes ilustres; ‘fandangos’, ‘rodeios’ e demonstrações de laçadores se realizam semanalmente por todo o Estado, desde a fronteira até a colônia alemã ou italiana; sem exagero, friamente, poderíamos dizer que, hoje, em menor ou maior escala, todos os oito milhões de rio-grandenses são, ainda que inconscientemente, tradicionalistas, embora não aprovelem fanatismos ou distorções popularescas”. BARBOSA LESSA, Luiz Carlos, PAIXÃO CÔRTEZ, João Carlos. *Danças e Andanças da Tradição Gaúcha*. Op. cit., p. 143.

<sup>794</sup> Nesse sentido, gostaria de lembrar a passagem já citada no segundo capítulo deste trabalho, em que Michael Pollak apresenta a relação entre memória e identidade, conceituando esta última como “imagem de si, para si e para os outros”. Ver POLLAK, Michael. *Memória e Identidade Social*. Op. cit., p. 204.

<sup>795</sup> A noção de “memória enquadrada” foi, como sabemos, emprestada por Pollak dos trabalhos do historiador Henry Rousso. Idem. *Memória, Esquecimento, Silêncio*. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, 1989, p. 9.

tradicionalismo ao Conjunto Folclórico Brasileiro, de Barbosa Lessa, e ao Conjunto Tropeiros da Tradição, de Paixão Côrtes.<sup>796</sup> Dessa forma, tal memória deveria legitimar as principais opções de nossos autores na invenção das tradições gaúchas. No caso da dança, objeto principal do livro, tratar-se ia de reafirmar como pouca ou quase inexistente a influência de bailados e/ou folguedos platinos, indígenas e negros nas coreografias tradicionalistas. Mas a veia historiográfica de certificação lusa e brasileira da cultura gaúcha se restringe a este elemento, já que os folcloristas não negam a diversidade étnica na composição da sociedade rio-grandense.<sup>797</sup>

A tensão explicitada na introdução desse capítulo comparece, então, já no livro de 1975. Todavia, o discurso memorialista de Barbor Lessa permitiria maior flexibilidade no tocante à escrita da formação social do estado do que a sua produção historiográfica. Seu novo ensaio memorialístico, intitulado *Nativismo: um fenômeno social gaúcho*, seria publicado dez anos depois, em pleno apogeu do ciclo de festivais iniciado em 1971 com a Califórnia da Canção Nativa<sup>798</sup>. Nele, as (re)definições do mito e da “utopia” tradicionalista se aproximam ainda mais da prática folclorista dos anos 1950. O motivo, a meu ver, também já foi enunciado: o recrudescimento do movimento e a reação acadêmica a ele.

O aceleração da expansão tradicionalista, já apontado por Lessa e Côrtes em 1975, levaria Ruben Oliven a considerar a década de 1980 como de “renascimento do

---

<sup>796</sup> BARBOSA LESSA, Luiz Carlos, PAIXÃO CÔRTEZ, João Carlos. Op. cit., p. 123-125.

<sup>797</sup> “Sem entrar a fundo na questão – que não é o objetivo deste trabalho – poderíamos talvez apontar os seguintes sinais de influência indígena sobre o gaúcho: o galpão como unidade social masculina, o caráter místico do fogo-de-chão, a resistência à dor física, a pouca importância dada ao futuro, o preparo de caças em geral e do churrasco em particular como tarefa exclusivamente masculina, etc”. Ibidem, p. 134. “Concentração populacional expressiva, de negros, só houve em determinadas ‘ilhas’ econômicas como por exemplo as lavouras de cana-de-açúcar de Osório, charqueadas de Pelotas, lavouras extensivas do Vale do Taquari, algumas fazendas de Santa Maria ou – no planalto – de Passo Fundo e Vacaria. Nesses redutos não foram desconhecidas as danças teatrais que a Igreja ensinava às camadas populares – como os ‘ensaios’, ‘maçambiques’ e ‘quicumbis’, em louvor de São Benedito ou Nossa Senhora do Rosário – bem como algumas versões locais de batuque: ‘candombe’ e ‘bambaquerê’”. Ibidem, p. 134-138. Já a influência platina só é aceita com a incorporação de outras regiões brasileiras como parte de um círculo gauchesco muito mais amplo do que o Rio Grande do Sul, Argentina e Uruguai, e com a declaração de diferenças internas a ele. Dessa forma, a *gauchidade* é traçada como um elemento compartilhado por castelhanos e lusitanos e não como influxo dos primeiros sobre os segundos. Mas, vale ressaltar, tal unidade é bastante fraca frente aos limites identitários fixados pela pertença a um dos dois povos ibéricos: “É uma solução demasiado simplista resolver o problema da formação gauchesca dizendo que gaúcho do Rio Grande, do Uruguai e da Argentina são a mesma coisa. É verdade que eles montam de maneira semelhante, dispõem de uma mesma linguagem técnica para se referirem aos instrumentos e processos da pecuária. Mas não podemos esquecer que existem ‘gaúchos’ em Itapetininga, Tatuí, Sorocaba e outras regiões do Sul de São Paulo, ao longo do velho caminho das tropas no Paraná, nos campos de inverno de Santa Catarina, e muito principalmente lá longe, no Sul de Mato Grosso, sem terem tido um contato mais permanente com os ‘castelhanos’ do Prata. Quer dizer: a área ‘gauchesca’ pode ser entendida muito além das margens do Prata. E, por outra parte, mesmo na área dos povos gaúchos existem dessemelhanças gritantes: o ‘gaúcho’ da província argentina de Salta, com seus apetrechos de couro para defender-se da vegetação árida, é muito mais parecido com o sertanejo da caatinga nordestina do que com o peão das coxilhas rio-grandenses”. Ibidem, p. 138-139.

<sup>798</sup> Ver SANTI, Álvaro. Op. cit.

gauchismo”.<sup>799</sup> Tanto a bibliografia militante quanto a acadêmica, portanto crítica, apontam para condicionantes sócio-estruturais, no período, semelhantes àqueles que possibilitaram, no final dos anos 1940, a criação do tradicionalismo: êxodo rural, crescimento urbano acelerado, industrialização, integração econômica do país, importação cultural e, finalmente, abertura democrática após longo período de centralização política, o que teria facilitado a difusão de idéias particularizantes, ainda que não necessariamente opostas à retórica da brasilidade unificada. Novamente, o contexto social propiciava, paradoxalmente, tanto os motivos/justificativas quanto os meios técnicos para a reação cultural. A cultura de massa, conciliada teoricamente com a “cultura popular” no projeto da SCDT, se impunha, a partir dos anos 1970, segundo Álvaro Santi, como nova realidade em nível nacional. Como na década de 1950, os líderes do gauchismo organizado souberam, então, valer-se estrategicamente dos recursos “oferecidos pela grande evolução observada nesse período pelos meios de comunicação de massa”.<sup>800</sup>

Cabe citar ainda um último elemento que teria não somente possibilitado o alargamento das bases tradicionalistas no interior do estado, mas sua transformação social. Segundo José Hildebrando Dacanal, o movimento teria atingido, até os anos 1980, principalmente as elites intelectuais e sócio-econômicas dos grandes centros urbanos, ainda que tocasse mais aos setores de origem rural. Nas pequenas cidades, os CTGs configuravam-se em espaços populares de sociabilidade, como previa o projeto de Barbosa Lessa. Mas, para Dacanal, a rápida desintegração de valores religiosos ligados a todas as igrejas tradicionais teria feito com que boa parcela dos grupos dirigentes destas cidades abdicasse de suas “posições ideológicas conservadoras” e, na impossibilidade de se reconhecer nas novas formas culturais veiculadas pela televisão, passasse a se apropriar dos centros de tradições já existentes e fundasse novos núcleos:

“Ali, na idealização de um passado que não era o deles e a rigor nem existira, mas que, de uma forma ou outra, os marcara a todos, fosse pelo seu próprio passado agrário, fosse por se terem difundidamente impregnado de alguns elementos de uma tradição comum a quase todas as regiões do Rio Grande do Sul – churrasco, carreiradas, bailes, chimarrão, etc. – estes grupos reinventam

<sup>799</sup> OLIVEN, Ruben George. O renascimento do gauchismo. In: FISCHER, Luís Augusto, GONZAGA, Sergius (orgs.). *Nós, os gaúchos*. 2ª ed. Porto Alegre: UFRGS, 1993, p. 77-80.

<sup>800</sup> “Feita sob medida para os *mass media* [grifo do autor], a canção nativista tornou-se um veículo estratégico para o Tradicionalismo, e essa foi uma importante mudança de perspectiva, trazendo mais destaque, no interior do movimento, aos poetas, músicos e compositores envolvidos. Basta verificar os índices de audiência alcançados pela Rádio Liberdade FM, de Porto Alegre, cuja programação é exclusivamente voltada para música regionalista e que, em janeiro de 1999, conforme pesquisa IBOPE, ocupou a quinta posição na capital, com o expressivo índice de 7,1%”. SANTI, Álvaro. Op. cit., p. 75-76.

um espaço, por provisório que fosse, em que se reencontram e recongregam”.<sup>801</sup>

Em meio ao franco crescimento do tradicionalismo, o nativismo surgia como alternativa estética e, por vezes, política às diretrizes fixadas pelo MTG. O vocábulo é derivado de “canção nativa”, objeto dos novos festivais de música gaúcha, mas já possuía utilizações precedentes enquanto sinônimo de tradicionalista, como na *Carta de Princípios*, redigida, em 1968, por Glaucus Saraiva. Entretanto, como mostra Álvaro Santi, a definição do termo só se daria depois de sua popularização, já na década de 1980, devido à propagação de iniciativas semelhantes à Califórnia, e em oposição ao sentido denotado, por seus defensores, ao de “tradicionalista”, o que renderia acalorados debates nos jornais locais entre os dois grupos. Num destes embates, em 1986, os jornalistas nativistas Juarez Fonseca e Gilmar Eitelwein atacaram os “aiatolás da tradição”, referindo-se aos líderes e teóricos conservadores do tradicionalismo. Com o questionamento do controle exercido pelo MTG em matéria de cultura gaúcha, os autores demarcavam as posições da dissidência, definindo suas características:

“... não se pode dizer que exista de direito um Movimento Nativista, mas é inegável que ele existe de fato. O nativista não é dogmático, não está ligado a critérios pré-estabelecidos e sabe que além do Rio Grande do Sul existem outros estados brasileiros e, além dele, o mundo. Em música, quer experimentar, inventar, criar sem que alguém lhe esteja permanentemente ‘avisando’ que tal coisa pode e tal não pode. O nativista acha que guitarras e sintetizadores são apenas instrumentos musicais e não objetos diabólicos e corruptores. Ele também quer ter a liberdade de tranquilamente se deixar influenciar por outras idéias musicais, como aconteceu com seus antepassados do século 19, que levaram para animar o campo os ritmos que vinham dos centros europeus – e os transformaram dando-lhes outras personalidades, regionais e únicas. (...) Os nativistas são a favor da reforma agrária, de uma ordem social mais justa, e contra o sistema latifundiário e quase escravagista que ainda persiste. Os nativistas não concordam com a hierarquização alimentada e defendida pelos tradicionalistas, como se o mundo fosse um grande quartel. Os nativistas sabem que têm um passado, mas não vivem cultuando este passado como forma de ausentar-se do presente, nem vivem mitificando heróis que já estão por demais sacralizados, como se o Rio Grande do Sul tenha estacionado no início do século”.<sup>802</sup>

Para Ruben Oliven, as diferenças entre os dois grupos se resumiam a questões de estilo, sendo os tradicionalistas conservadores no tocante à indumentária e aos instrumentos,

<sup>801</sup> DACANAL, José Hildebrando. Origem e função dos CTGs. In: FISCHER, Luís Augusto, GONZAGA, Sergius (orgs.). *Nós, os gaúchos*. 2ª ed. Porto Alegre: UFRGS, 1993, p. 86.

<sup>802</sup> EITELWEIN, Gilmar, FONSECA, Juarez. Apud OLIVEN, Ruben George. A parte o Todo. 2ª ed. Op. cit., p. 181-182.

gêneros e temas musicais, enquanto os nativistas predicavam a liberdade estética, considerando-se inovadores e “progressistas”. Além disso, na perspectiva desse autor, a contenda se daria mais pela semelhança do que pela diferença: “O que eles têm em comum, além da preocupação com as raízes gaúchas, é o fato de disputarem o mesmo mercado de bens simbólicos e utilizarem instâncias medianas de consagração como festivais de música, debate jornalístico, etc”.<sup>803</sup> Para Álvaro Santi, o movimento iniciado com a Califórnia buscava a qualificação estética da música regional, procurando elevá-la a “um patamar superior de sofisticação, através da canalização de esforços de um contingente cada vez maior de artistas”.<sup>804</sup> Todavia, pese a concordância com outro crítico acima citado, José Hildebrando Dacanal, na asserção de que o conservadorismo cultural dos tradicionalistas não implicava o mesmo em política e, de outro lado, a inovação estética dos nativistas não significava, no mesmo quesito, “progressismo”, Santi aponta para o fato de que, na reta final do regime militar, as forças conservadoras da sociedade contrárias à democratização encontraram apoio naqueles setores do movimento que lutavam contra a “descaracterização da cultura gaúcha”. Na direção inversa, “artistas com uma posição política mais à esquerda, sabendo da repercussão do evento [Califórnia], não perdiam a oportunidade de levar suas idéias ao palco. E temendo que ao ‘fechamento’ do Festival pudesse corresponder um retrocesso político, procuravam marcar posição com firmeza”.<sup>805</sup> Portanto, mesmo que a polarização radical entre ambos os grupos tenha sido improvável, pode-se identificar, no período, uma tendência mais “aberta” também para questões sociais e políticas entre os simpatizantes do nativismo, como denota o texto de Juarez Fonseca e Gilmar Eitelwein.

Neste contexto, a escolha do título do livro de Barbosa Lessa que deveria narrar – e, em alguns momentos, explicar – definitivamente a história do gauchismo no Rio Grande do Sul não foi, obviamente, aleatória. *Nativismo* se dirige, direta e indiretamente, aos “cavaleiros” da batalha semântica deflagrada nos jornais e nos festivais de música. Enxerga a disputa com olhar condescendente e acena aos dois flancos com um passado comum. A definição do novo termo emerge aos poucos na narrativa. Primeiro, o *telurismo*, “capacidade de sentir a presença do solo, do chão, da gleba, amando-a a mais não poder”; sentimento universal, quase natural: “Os animais em geral têm esse amor à querência, ao lugar de bem-querer, ao lugar onde se nasceu. E alguns seres humanos, também”.<sup>806</sup> Com a configuração da sociedade rio-grandense e de alguns de seus marcos organizacionais, como a casa-sede e o

<sup>803</sup> OLIVEN, Ruben George. *Ibidem*, p. 187.

<sup>804</sup> SANTI, Álvaro. *Op. cit.*, p. 57.

<sup>805</sup> *Ibidem*, p. 66.

<sup>806</sup> BARBOSA LESSA, Luiz Carlos. *Nativismo: um fenômeno social gaúcho*. *Op. cit.*, p. 12.

galpão, de origem indígena, da estância, abrigo de seu campesino típico, o gaúcho, surge a idéia de “pago”, local de nascença e de pertencimento afetivo. Dessa forma, o “inconsciente coletivo” do Rio Grande teria chegado ao século XIX carregado de “fatores de predisposição” ao nativismo. A elasticidade da conceituação permitiria a Barbosa Lessa englobar sob tal epíteto diversas sociedades literárias e cívicas da história rio-grandense. Tudo se passaria como se, em ciclos de cerca de trinta anos, uma nova geração irrompesse o marasmo intelectual do estado com propostas de resgate da cultura e do passado local. Por exemplo: a Sociedade Partenon Literário de 1868, o Grêmio Gaúcho de Cezimbra Jacques criado em 1898, a literatura gauchesca da década de 1920, o tradicionalismo gaúcho inaugurado em 1947 e, finalmente, o “nativismo musical” dos anos 1980.

Interessante notar que a genealogia assim constituída é semelhante àquela presente nas memórias de fundadores e nos textos de teóricos tradicionalistas, que as redigiam, aliás, no mesmo momento, e viria a ser corroborada, involuntariamente, como vimos no capítulo IV, pela literatura acadêmica especializada. Entretanto, a narrativa de Barbosa Lessa não tem a intenção de perenizar como recorrência na história local o projeto do qual fez parte. Em momento algum o autor estende a dinâmica tradicionalista às organizações e atividades “telúricas” precedentes e, em sentido inverso, não deixa de reconhecer as especificidades de cada período. Tal configuração pode ser creditada à reivindicação de originalidade para o movimento tradicionalista. Mas vale ressaltar que a complexidade do argumento apresentado no texto também é um impeditivo para reduções simplistas e filiações mecânicas. Seu objetivo principal parece ser o de apontar para um substrato comum entre as diferentes manifestações históricas de nativismo, dado não pela figura do gaúcho pampiano, mas pelo sentimento universal de amor ao torrão natal que teria operado artisticamente (sim) sobre ela. Daí a unidade dos dois grupos conflitantes e, ainda, destes com as futuras gerações de “gaúchos”.

Uma primeira leitura do livro evidencia, assim, a presença daquele Barbosa Lessa conciliador da SCDT que desaguara no historiador tradicional do Rio Grande unificado sob o signo luso. Porém, assim como o secretário e o folclorista, o memorialista pacifica porque reconhece a diferença. Mais do que isso, a harmonização se dá sob a égide das reivindicações nativistas. Se Fonseca e Eitelwein reclamavam a liberdade artística e a possibilidade de apropriação das tradições culturais estrangeiras, como fizeram os antepassados do século XIX, Lessa avisava aos conservadores que o tradicionalismo fizera o mesmo nos anos 1950. As tradições gaúchas então referendadas com a marca da autenticidade pelas autoridades do MTG não eram, de acordo com o tradicionalista pioneiro, senão a criação de jovens

estudantes imbuídos do mesmo pendor antropofágico da geração nativista: “Pois, afinal, não estávamos vivendo num galpão autêntico de estância: nosso galpão, porto-alegrense, teria de ser simbólico!”.<sup>807</sup> Da mesma forma proposta pelos críticos dos “aiatolás da tradição”, o grupo do “35” CTG operara, diz Lessa, sobre a “cultura tradicional”, buscando respeitar “todos aqueles elementos que pudessem ser mantidos em Porto Alegre e alhures”, para “criar uma cultura *tradicionalista* [grifo do autor], adaptável às mais diversas situações de tempo e espaço”.<sup>808</sup> No tocante à música, aliás, nosso personagem informava, em capítulo significativamente intitulado “A invenção das tradições”, referência direta ao livro de Hobsbawm e Ranger<sup>809</sup>, que a “pobreza franciscana”<sup>810</sup> do cancionero gaúcho exigira muitos esforços dos compositores tradicionalistas, entre os quais ele figurava, inclusive na seleção dos ritmos “típicos”:

“Quem não quer, manda – diz o ditado – e, quem quer, faz. Tivemos de fazer. Para saber o que é que o público entenderia como música do Rio Grande, eu fui tenteando os ritmos na base da tentativa-e-erro: uma toada (‘Negrinho do Pastoreio’), depois duas milongas (‘Milonga do casamento’ e ‘Milonga do bem-querer’), mais tarde até um chamamé (‘Balseiros do Rio Uruguai’). Mas por paus e por pedras ia nascendo um cancionero do Rio Grande do Sul!”<sup>811</sup>

Cabe ressaltar que o *chamamé* sofria, na época, restrições, devidas à sua paternidade castelhana, por parte da ala tradicionalista<sup>812</sup>, que exigia da organização da Califórnia a proibição do gênero no concurso.<sup>813</sup> Quanto às danças, já vimos que nosso autor evitava a confusão entre as manifestações folclóricas espontâneas e as coreografias do *Manual*, classificadas como “projeções folclóricas”. Assim, a inovação não deveria ser condenada, mas saudada pelo movimento, já que “de lá pra cá, continuou o tradicionalismo evoluindo, como a confirmar que ninguém pretende ficar estagnado no passado”.<sup>814</sup> A própria Califórnia da

---

<sup>807</sup> Ibidem, p. 63.

<sup>808</sup> Ibidem.

<sup>809</sup> “Hobsbawm, que já alcançara notoriedade com seus ensaios sobre a era das revoluções e a era do capital, aqui analisa a função social das tradições – sem as quais, pelo jeito, a humanidade não consegue viver. Quando a tradição não existe completamente formalizada, completa-se o que está faltando para fortalecer o alicerce nacionalista”. Ibidem, p. 69.

<sup>810</sup> A expressão seria do cronista mineiro radicado no Rio de Janeiro Henrique Pongetti. Ibidem, p. 65.

<sup>811</sup> Ibidem, p. 66.

<sup>812</sup> Paixão Côrtes e Barbosa Lessa o consideravam, entretanto, como variante platina da chimarrita lusitana que se espalhara pelo território rio-grandense no século XIX. Ver BARBOSA LESSA, Luiz Carlos, PAIXÃO CÔRTEZ, João Carlos. *Danças e Andanças da Tradição Gaúcha*. Op. cit.

<sup>813</sup> O regulamento da XXV Califórnia, realizada em 1985, proibiu, finalmente, não somente o gênero, mas também o tango, a zamba e a chacarera, “representativos de países e regiões vizinhas, por não considerá-los integrados à cultura musical rio-grandense”. Apud SANTI, Álvaro. Op. cit., p. 86.

<sup>814</sup> Ibidem, p. 67-68.

Canção Nativa era vista por Barbosa Lessa como uma das tantas “boas novidades” surgidas com a evolução do movimento.<sup>815</sup>

Politicamente, o clamor, mesmo que retórico, por justiça social no campo, que incluía bandeiras da esquerda partidária e dos novos movimentos sociais como o pela reforma agrária, poderia ser equacionado com a defesa do campesino e da cultura popular presente, como vimos, no projeto individual de Barbosa Lessa e recorrente nos discursos de companheiros seus como Sady Scalante e Fernando Brockstedt, durante a organização do movimento. Ainda que a atenção ao pequeno proprietário e ao trabalhador rural em geral estivesse na pauta dos partidos conservadores da década de 1950, o apelo ao “popular” poderia, no novo contexto, facilmente ganhar ares “progressistas”. Como também sabemos, duas vertentes disputaram o projeto tradicionalista durante sua constituição. Foi justamente menos contemplada pela configuração posta em prática aquela que previa uma estrutura elitizada baseada nos símbolos cultivados pelo registro militar da historiografia tradicional. Consciente da “vitória”, naquele período, de suas próprias posições, nosso autor se vale daquela dicotomia para reafirmar a opção pelo popular:

“De um lado, alguns companheiros acreditavam que os CTGs deveriam ter uma preocupação ‘cultural’, no sentido de cultura escolarizada ou cultivada (estudo da História, da Literatura, do Folclore, etc). Outros julgavam ser esta uma posição preconceituosa, no sentido de negar valor cultural às expressões populares não-institucionalizadas (como a meteorologia empírica, a medicina caseira, a literatura oral dos causos, o artesanato em couro ou lã, a lida campeira, etc). Viva a cultura popular!”<sup>816</sup>

A crítica ao elitismo de um dos grupos fundadores do “35” apontaria, assim, para um dos rumos tomados pelo tradicionalismo, como vimos acima através do texto de Dacanal:

“Alguns, mais ‘aristocratas’, temiam que o movimento se popularizasse demais e que a arraia miúda também terminasse fundando seus Centros de Tradições. Mas era exatamente isso o mais lógico, pô! A elite já tinha seus

---

<sup>815</sup> Eis a transcrição da lista completa de “novidades” reverenciadas por nosso autor: “Por isso surgiram espontaneamente os ‘quadros’ para competições campeiras (a exemplo de um ‘quadro’ de futebol de várzea) que hoje se contam às centenas sob a denominação de ‘Piquetes de Laçadores’. Por isso algum arquiteto bolou forma de dar abrigo, na cidade, ao fogo-de-chão, e assim surgiu o estilo dos galpões Crioulos – com paredes feitas de ‘costaneiras’, algo inexistente na fronteira mas talvez autêntica tradição de Bom Jesus ou Cambará do Sul. Por isso o CTG Porteira do Rio Grande criou o Rodeio Internacional de Vacaria, que não existia antes, mas hoje é um dos pontos altos do calendário tradicionalista. Por isso o CTG Sinuelo do Pago criou a Califórnia da Canção Nativa de Uruguaiana, que não existia antes, mas hoje se multiplica em dezenas de festivais de música constituindo o próprio cerne da atual corrente nativista. Por isso Jayme Caetano Braun saiu por primeira vez ‘pauando’, em décimas de improviso, declamadas, e ganhou calorosos aplausos da gauchada. Por isso o espeto saiu do acampamento campeiro e ganhou toalha, talheres e requintes para o atendimento a senhoras e crianças, assim surgindo as chamadas ‘churrascarias à gaúcha’ – que não existiam antes mas passaram a existir nas principais cidades de todo o Brasil. E por isso alguém inventou uma dia o ‘Concurso de 1ª Prenda’ (*miss* tradicionalista), que não havia”. Ibidem, p. 68.

<sup>816</sup> Ibidem, p. 79.

grêmios tipo Club Comercial, Jockey Club, Rotary Club ou Lions Club. Então o pobre peão de estância ficaria condenado para o resto da vida a só freqüentar chinedos e bochinchos?”<sup>817</sup>

Sem entrar em atrito direto com os tradicionalistas conservadores, nosso autor demonstra, então, sua simpatia pelas causas do novo grupo. Talvez por isso Luiz Augusto Fischer tenha afirmado que o escritor preferia se pensar como nativista, “querendo escapar do destino esteticamente pobre e ultraconservador do *tradicionalismo* [grifo do autor], que foi de certa forma engolido pela lógica do mercado, coisa que a ele repugnava”.<sup>818</sup> Todavia, Barbosa Lessa nunca abdicaria da alcunha de “tradicionalista”. Pelo contrário, consciente da proporção tomada pelo movimento, traçaria suas memórias, escritas a partir da década de 1990, muito em função desta militância.<sup>819</sup>

Além disso, a afirmação do tradicionalismo como projeto popular não se dirigia somente aos integrantes do movimento. Também era um recado à nova geração de intelectuais universitários. Como sabemos pelo trabalho de Mara Rodrigues, quando os cursos de Geografia e História da Universidade de Porto Alegre, futura UFRGS, e da Universidade Católica do Rio Grande do Sul, futura PUCRS, se instituíram no estado, nos anos 1940, seus objetivos centraram-se na formação e preparo de professores. Naquele momento, gerações de eruditos vinculados ao IHGRS e aos museus históricos já assumiam a função de porta-vozes locais do saber. Se a Universidade atraiu parte destes intelectuais, era na qualidade de membros das academias tradicionais que eles empreendiam suas pesquisas históricas. Esta configuração só começaria a mudar na década de 1970, quando a legislação federal passou a exigir dos professores universitários a titulação em cursos de pós-graduação para sua progressão funcional.<sup>820</sup>

Foram, então, os novos historiadores profissionais, mas também os críticos literários, sociólogos e juristas que ocupavam os espaços vagos pelas primeiras gerações de professores universitários ou que, fora da academia, obtinham reconhecimento através do debate público local em interlocução com a universidade, que começaram a crítica ao gauchismo em expansão. O livro *RS: Cultura & Ideologia*, como vimos, é um marco nesse sentido. Nele, os pesquisadores acadêmicos Sandra Jatahy Pesavento, Nelson Boeira, Maria Elizabeth Lucas,

<sup>817</sup> Ibidem, p. 79-80.

<sup>818</sup> FISCHER, Luís Augusto. Op. cit., p. 107.

<sup>819</sup> Apresentarei, de forma ensaística, alguns de seus textos autobiográficos nas Considerações Finais.

<sup>820</sup> RODRIGUES, Mara Cristina de Matos. *A institucionalização da formação superior em história: o curso de Geografia e História da UPA/URGS – 1943 a 1950*. Dissertação (Mestrado em História). Porto Alegre. 2002. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2005, p. 181.

Flávio Loureiro Chaves, José Hildebrando Dacanal e Sergius Gonzaga uniam-se a nomes como o do advogado e historiador diletante Décio Freitas e o do advogado trabalhista e político profissional Tarso Genro para denunciar os mitos da “produção sem trabalho” e da “miscigenação que não houve”; as relações orgânicas da historiografia, do pensamento jurídico, da música e da literatura com a ideologia da classe dominante; e, por consequência, as “mentiras sobre o gaúcho”. Doze anos mais tarde, Dacanal definia os esforços de desmistificação do gauchismo empreendido por sua geração da seguinte maneira:

“A verdade é que a mitologia reinava soberana ainda na década de 70, quando o Rio Grande já se integrara não apenas na moderna sociedade urbano-industrial brasileira como também no macrossistema capitalista internacional. E foi contra esse monstruoso anacronismo que uma geração de intelectuais levantou-se – como óbvio contraponto aos interesses de novos grupos econômicos e sociais emergentes – por não agüentar mais ouvir múmias ambulantes repetindo os ecos de uma sociedade há muito desaparecida”.<sup>821</sup>

Na esteira da crítica, surgiram, ao longo dos 1980, novos trabalhos de pesquisa, como aqueles de Tau Golin e Ruben Oliven, abordados na introdução dessa dissertação. Tais interpretações repercutiram, como sabemos, na produção antropológica e historiográfica local até a década seguinte. Como denota a fala de Dacanal, alguns dos textos extrapolavam a condição “objetiva” almejada pelas análises acadêmicas e se tornavam libelos contra a anacrônica fábula gaudéria. Era o caso de Golin:

“Quando o homem trabalhador, do campo e da cidade, descendente ou não do gaúcho, adquirir consciência de classe e organização política para encaminhar sua conquista, estará identificando o Tradicionalismo e seus mais ferrenhos defensores, para combatê-los. Bem mais do que lutar contra suas idéias, é preciso afrontar os homens que as produzem. Não há por que conservar imune ao debate quem *tradicionalmente* [grifo do autor] produz e executa os princípios da dominação”.<sup>822</sup>

Ainda que, por influência de sua escrita de ficção, se faça presente estilisticamente nos textos historiográficos de Barbosa Lessa uma cadência narrativa que, em muitos momentos, lembra (propositalmente) a do contador de causos dos galpões gaúchos, tais textos buscam o distanciamento recomendado para, segundo o autor, “verificar com clareza”<sup>823</sup> os fenômenos sociais. Se, como vimos na última seção, havia algum espaço para arroubos cívicos nessas narrativas, eles foram, entretanto, raros. O afastamento temporal seria, aliás, na perspectiva de

<sup>821</sup> DACANAL, José Hildebrando. Op. cit., p. 83.

<sup>822</sup> GOLIN, Tau. *A ideologia do gauchismo*. Op. cit., p. 69.

<sup>823</sup> BARBOSA LESSA, Luiz Carlos. *Nativismo*. Op. cit., p. 111.

Lessa, um ingrediente importante a uma avaliação adequada da história. Talvez por isso seu livro de síntese historiográfica, analisado acima, não tenha ultrapassado, enquanto marco temporal, o começo do século XIX, e seus demais escritos sobre o passado, como as biografias de personagens ilustres, tenham se restringido, no máximo, ao período da *República Velha*. Talvez por isso, também, o passado recente e o gauchismo como tema, mesmo que referente ao século XIX, quando abordados, surjam na ótica da memória e não do discurso historiográfico. Em *Nativismo*, portanto, Barbosa Lessa não tem pudores em declarar seus vínculos afetivos com a identidade gauchesca e em narrar também afetivamente a sua história, ainda que tecendo explicações para ela.

É dessa maneira que nosso autor responde às críticas da geração de Golin<sup>824</sup>, lembrando gerações passadas de intelectuais “antigauchistas”. Segundo Lessa, no começo do século XX, os rio-grandenses que chegavam na capital federal passaram a ganhar o “apelido”, no momento bem informal, de gaúchos. Se alguns integrantes desta “colônia” receberam a alcunha com simpatia, no estado o fato teria causado mal-estar à elite urbana. O escritor Arthur Toscano se tornaria o porta-voz desse segmento no debate público de então, proferindo sentenças como as seguintes:

“Por que carga d’água chamam ao nosso Estado de *terra gaúcha* e aos rio-grandenses *gaúchos*? Gaúcho, no sentido étnico, histórico, ou peculiar da palavra, é um tipo extinto” [grifos do autor].

“Os rio-grandenses do sul não são, nunca foram gaúchos, não descendem de gaúchos, não têm os hábitos dos antigos gaúchos, salvo se se pode chamar gaúcho um indivíduo só porque enverga poncho, bombachas, botas, chilenas [esporas], chapéu de aba larga e lenço ao pescoço. (...) Mas nesse caso é gaúcho também o mineiro, o paulista, o cearense, que em trabalhos de idêntica natureza envergam por comodidade os mesmos trajos e, com pequenas modificações, têm os mesmos hábitos”.<sup>825</sup>

A negação de Toscano à alcunha e à ascendência étnica gaúcha ao rio-grandense, contrariando o que seria, na ótica tradicionalista, a identificação de hábitos e costumes gauchescos próprios do povo do estado é, então, aproximada por Barbosa Lessa à negação ao tradicionalismo efetivada pelos intelectuais dos anos 1980:

“Ainda hoje, quando existem cerca de 800 Centros de Tradições Gaúchas, ou mais, muita gente boa preferiria jogar uma bomba atômica em todos eles para que o povo não tivesse vez de participar do espetáculo da vida com suas ‘trovas atoleimadas’ e seus hábitos arcaicos. Imagine-se, então, como deve

<sup>824</sup> Muitos textos de Golin publicados na imprensa local se encontram entre os recortes das pastas do Acervo Barbosa Lessa e, com base nisso, podemos inferir ter sido nosso personagem leitor deste historiador (diletante naquele momento).

<sup>825</sup> TOSCANO, Arthur. Apud BARBOSA LESSA, Luiz Carlos. Op. cit., p. 46.

ter sido fácil cortar desde o início as asas daqueles precursores reunidos em meia dúzia de grêmios gaúchos”.<sup>826</sup>

O discurso de Lessa se torna ainda mais veemente quando trata do último ciclo do gauchismo, o nativismo musical. Nesse ponto, nosso autor ressalta que a complexa situação de então, “exótica mistura de telurismo, culto dos antepassados, farroupilhismo, gauchismo cívico, regionalismo literário, tradicionalismo e nativismo”<sup>827</sup>, experimentada nos acampamentos dos festivais de música gaúcha e que ganhava o cotidiano de significativa parcela da população do Rio Grande do Sul e de outros estados, gerava desconforto aos olhos de muitos pela falta de definição, parecendo tudo isso “muito confuso e um pouco grotesco”. Todavia, assim como nos anos 1950, a “bagunça” não seria privilégio do gauchismo, mas característica do contexto social mundial. O desenvolvimento da cultura de massa viria a aprofundar o sentimento generalizado de caos. A teoria das “quatro culturas” desenvolvida durante a elaboração das diretrizes da SCDT volta à cena pra explicar o momento:

“Na verdade, a cultura como um todo acha-se em processo de reformulação no mundo inteiro. Foi-se o tempo em que havia um profundo poço separando a cultura letrada, ‘superior’, da cultura espontânea, ‘inferior’. A cultura de massa entrou rachando, com televisão e demais recursos audiovisuais, e bagunçou o coreto do conhecimento acadêmico”.<sup>828</sup>

O autor prossegue criticando a reação negativa da universidade à nova cultura de massas, que aliava a cultura letrada à popular, e que, no Rio Grande do Sul, seria representada pela nova fase do tradicionalismo e sua variante nativista: “Nesse conturbado contexto, a escola e demais segmentos da cultura cultivada dão por vezes a impressão de dançar na corda-bamba”.<sup>829</sup> Barbosa Lessa recorre, então, ao filósofo e sociólogo francês Edgar Morin pra rebater os ataques da academia: “Mas antes de perguntarmos se a cultura de massa é na realidade como o vê o culto, é preciso nos perguntarmos se os valores da ‘alta cultura’ não são dogmáticos, formais, mitificados”.<sup>830</sup> A partir daí, passa a questionar diretamente as posições dos professores universitários na cena local com apontamentos realizados também por acadêmicos. Evoca com esse objetivo o livro *Educação: Terra de Ninguém*, da professora Arlete Marques da Silva, doutora em Educação pela Sorbonne, para mostrar que a política de capacitação de professores buscada pela legislação federal “desembocou na formação de uma elite de especialistas bolsistas no Exterior”; e enfatiza a advertência da autora sobre a possível

<sup>826</sup> BARBOSA LESSA, Luiz Carlos. Op. cit., p. 47.

<sup>827</sup> Ibidem, p. 111.

<sup>828</sup> Ibidem, p. 111-112.

<sup>829</sup> Ibidem, p. 112.

<sup>830</sup> MORIN, Edgar. Apud ibidem, p. 112.

alienação de tais especialistas da própria realidade sobre a qual pretendem interferir. Como remédio, balizado pela proposta de Silva, nosso personagem recomenda que os acadêmicos “se desloquem para os rincões perdidos nos confins-do-judas”. Se existiria este tipo de predisposição de contato com o “popular” entre doutores como Arlete da Silva, sua ausência entre os intelectuais locais seria o principal motivo para os ataques desferidos por esses ao gauchismo, como demonstra a questão colocada: “E é aí que eu me pergunto: por que motivo, no Rio Grande do Sul, a cada vez que as nossas gerações abraçaram os valores da gleba como uma expressão de suas expectativas, a escola contraria estas expectativas?”.<sup>831</sup> O contra-ataque ganha ares de repreensão e, por fim, de convite: “De trinta em trinta anos renova-se no Rio Grande do Sul o interesse dos jovens pela cultura popular, e só falta a Escola se engajar nesse movimento”.<sup>832</sup>

Vinculando estreitamente a noção de “popular” ao “gauchesco”, como efetivado pelas ações da SCDT cerca de cinco anos antes, Barbosa Lessa pôde, então, defender o gauchismo, em suas variadas e conflitantes vertentes, da crítica acadêmica. O signo do popular deveria pacificar o movimento, pelo viés mais “aberto”, aliás, e rebater as acusações de conservadorismo, elitismo e aval da dominação social. Não importava se os “aiatolás da tradição” também defendessem os interesses do latifúndio e as elites de base agrária do interior se apropriassem dos CTGs. Ou melhor, o apelo ao “popular” também era um recado político dado a eles, os quais não deveriam esquecer que o terreno em que se moviam não era só seu. Por último, tradicionalismo e nativismo eram populares porque se configuravam como movimento de massa e, dessa forma, marginalizado pela “cultura escolarizada”. Essa oposição poderia ser facilmente atestada pela própria academia. Aliás, o sentido de popular corrente nos estudos acadêmicos balizava esta oposição binária. Na mesma época, por exemplo, Roger Chartier caracterizava o objeto desses estudos como “formas culturais situadas fora ou à margem dos modelos eruditos ou letrados”.<sup>833</sup> O que Barbosa Lessa fez com habilidade foi reverter discursivamente esta oposição a seu favor no debate com os professores universitários rio-grandenses. Afinal, como afirma Geneviève Bollème, “o interesse pelo popular é sempre político ou resultado de uma política a partir do momento em

<sup>831</sup> BARBOSA LESSA, Luiz Carlos. Op. cit., p. 115.

<sup>832</sup> Ibidem, p. 116. O convite não surge, entretanto, sem provocação: “Mas para isso é preciso um pouco de coragem. A coragem do pedagogo olhar cara a cara o seu povo. E que prefira, à tese de mestrado ‘O comportamento sexual na Antiga Babilônia’ (facilmente aprovável com louvor pois ninguém esteve lá para comprovar a história), algo prosaico e chão como ‘As soluções de alimentação entre os migrantes rurais do Alegrete’”. Ibidem, p. 116-117.

<sup>833</sup> CHARTIER, Roger. Apud BOLLÈME, Geneviève. *O povo por escrito*. São Paulo: Martins Fontes, 1988, p. 52.

que declara sua marginalidade, distância e diferença”.<sup>834</sup> Assim como o “popular”, o “gauchesco” em específico é apresentado como culturalmente marginalizado, distante das atenções “alienadas” da erudição local. Sendo também popular, ele seria ainda duplamente marcado pela diferença. Caberia à academia do estado, segundo o autor, seguir o exemplo dos doutos além Mampituba e se aproximar da “geléia geral” nativista dos anos 1980.

Portanto, o Rio Grande do Sul que emerge deste texto volta a se diferenciar do “País da Solidão” conquistado por luso-brasileiros. Ele é ainda “gaúcho” em sua plenitude. Todavia, o gaúcho almejado é novamente aquele do projeto individual de nosso escritor nos anos 1950, quando sua literatura atualizava o mito incorporando a diversidade cultural, mas também aquele do mosaico rio-grandense de *Rodeio dos Ventos*. Se o discurso afetivo da memória permitiu enunciações mais apaixonadas e melhor direcionadas ao debate público local, sua incitação pelo novo contexto fez com que algumas posições mais “rígidas” assumidas no primeiro texto memorialístico também se apagassem. A questão das colônias de imigração do Estado é um exemplo. Para Álvaro Santi, o contexto de abertura política também influenciaria esta mudança: enquanto que no livro *Danças em Andanças* Lessa e Côrtes teriam caracterizado as manifestações destas colônias num plano idêntico ao destinado à cultura norte-americana, ambas igualmente “alienígenas”, a obra *Nativismo* “já aparece convenientemente depurada desse preconceito”.<sup>835</sup> Para nuançar ainda mais nossa oposição entre historiografia e memória, vale ressaltar que algumas das explicações tecidas neste livro encontraram eco acadêmico: tomando-o como texto de História, Maria Eunice Maciel pode assumir a diferenciação entre “cultura tradicional” e “cultura tradicionalista” para analisar o tradicionalismo<sup>836</sup>; mais recentemente, a caracterização das linhas musicais regionalistas auxiliou a pesquisa de mestrado em História de Francisco Cougo Junior sobre o músico Vitor Mateus Teixeira, vulgo Teixeirainha.<sup>837</sup> Todavia, acredito que posso afirmar, pelo mostrado até aqui, como conclusão da seção, que o discurso memorialista de *Nativismo*, expressivamente distinto de *Rio Grande do Sul: prazer em conhecê-lo*, permitiu, em grande medida, o retorno de um Barbosa Lessa folclorista e artista, compositor de músicas e de ritos, culturalmente agregador e aberto à inovação.

---

<sup>834</sup> BOLLÈMME, Geneviève. *Ibidem*, p. 53.

<sup>835</sup> SANTI, Álvaro. *Op. cit.*, p. 47.

<sup>836</sup> Ver MACIEL, Maria Eunice. *Tradição e Tradicionalismo no Rio Grande do Sul*. *Op. cit.*

<sup>837</sup> COUGO JR., Francisco. *Canta meu povo: Uma interpretação histórica sobre a produção musical de Teixeirainha (1959-1985)*. Dissertação (mestrado em História). Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2004, 221 p.

\* \* \*

Ao longo deste capítulo, procurei apontar para as características gerais da nova produção escrita de Barbosa Lessa após sua saída da SCDT. A partir da identificação de uma tensão que, de certa forma, surge com o projeto de pacificação cultural desenvolvido no governo do Estado, escolhi duas obras do período, além de retomar a leitura de *Danças e Andanças*, de 1975, que indicam um ou outro pólo desta tensão, mas que privilegiam ainda a figura do gaúcho pampiano e a construção/atualização das “tradições gaúchas”. Para o primeiro livro, ensaio histórico sobre a formação social do Rio Grande do Sul, bastante próximo da historiografia tradicional quer pela temática quer pela postura adotada em relação ao seu objeto, optei por centrar a análise nas características internas da narrativa, ainda que as tenha relacionado com as imagens construídas pela erudição precedente, ancorado no trabalho de Gutfreind, principalmente. Já para o exame do segundo livro, procurei restabelecer seus diálogos diretos com a cena pública local. Busquei, também, atentar para as especificidades discursivas da memória que possibilitaram enunciações carregadas de afetividade e de estilo pessoal na conciliação de tradicionalistas e nativistas e na contenda com os intelectuais universitários. Assim, de um Rio Grande luso e brasileiro “agauchado” pelo meio, chegamos a outro Rio Grande plenamente “gaúcho” porque cindido pela diversidade e pela mudança.

Os próximos livros de Barbosa Lessa, como dito, parecem resolver a tensão em função do segundo Rio Grande. É desta forma que nosso autor se tornaria uma referência sobre a questão indígena e a cultura guarani, através da circulação nacional de *A era de Aré* e, não menos importante, que se daria o seu tardio reconhecimento acadêmico local, com sua inclusão junto a outros escritores consagrados neste cenário, como Décio Freitas e Armindo Trevisan<sup>838</sup>, na coletânea de textos intitulada *Missões Jesuítico-Guaranis*, publicada em 1999 pelo Instituto Humanitas da Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISNOS).<sup>839</sup>

---

<sup>838</sup> Doutor em Filosofia pela Universidade de Friburgo (Suíça), em 1963. Na década de 1970, fez estudos de Literatura, Arte e Filosofia, como bolsista da Fundação Calouste Gulbenkian, em Lisboa (Portugal). Tornou-se professor, em 1986, da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Recebeu diversos prêmios como escritor, entre os quais Prêmio Gonçalves Dias da União Brasileira de Escritores por seu primeiro livro de poesias, “A surpresa do ser”, publicado em 1967 e em cuja comissão julgadora se incluíam Carlos Drummond de Andrade, Manuel Bandeira e Cassiano Ricardo, o prêmio nacional de Brasília pelo livro “O abajur de Píndaro” em 1972 e o prêmio APLUB de Literatura 1996-1997 pelo livro “A dança do fogo”. Fonte: ARMINDO TREVISAN. Biografia. Disponível na internet: <http://www.ufsm.br/literaturaehistoria/armindotrevisan.html>. Acesso em: 15/02/2010.

<sup>839</sup> MISSÕES JESUÍTICO-GUARANIS. São Leopoldo. Editora da UNISINOS, 1999.

Após se aposentar como jornalista, em 1987, ele partiu para o interior do município de Camaquã, junto com a esposa Nilza. Viveu mais de uma década em sua chácara, chamada Água Grande, entre livros, sua velha máquina de escrever, muitas pastas de documentos – que viriam a se tornar o Acervo Barbosa Lessa, em 2002<sup>840</sup> –, buscando reviver aquela vida “gaúcha” de comunhão com a terra e com a natureza idealizada em muitos de seus escritos, plantando e processando, inclusive, sua própria erva-mate. De lá assistiu atento ao crescimento do tradicionalismo organizado e chegou a participar, nos anos 1990, de novos congressos tradicionalistas. Nestes, mais uma vez, o Barbosa Lessa folclorista e “agregador” comparecia na defesa de uma tese em que o Rio Grande se tornava apenas uma das peças da “cultura gaúcha” mais ampla, centrada na figura do “cevador”, quer dizer, do homem campeiro que prepara e oferece o mate<sup>841</sup> com a cordialidade que caracterizaria os diversos países e regiões inseridos neste círculo (Rio Grande do Sul, Santa Catarina, Paraná, Mato

---

<sup>840</sup> No ano anterior, tramitava na Assembléia Legislativa, um projeto para a aquisição da Biblioteca de Barbosa Lessa e seu acervo pessoal. As autoridades políticas locais e agentes da área de cultura, capitaneados pelo então prefeito de Camaquã, João Carlos Machado, reivindicaram a permanência do material na cidade: “Sendo o escritor e historiador Luiz Carlos Barbosa Lessa natural de Piratini e cidadão Camaquãense, portanto um patrimônio vivo da metade sul do Estado, nada mais oportuno que a referida biblioteca continue onde está, vindo a tornar-se um referencial da história gaúcha na tão esquecida metade sul, o que vem de encontro (sic) com a proposta atual do Governo de descentralização da cultura”. Correspondência assinada pela Associação Gaúcha Municipalista, pela Prefeitura Municipal de Camaquã, pela Secretaria da Cultura, pelo Núcleo de Pesquisas Históricas de Camaquã, pela Câmara Municipal de Vereadores, pela Casa do Poeta Camaquãense (CAPOCAM), pela FUNDASUL – Faculdades da Região Sul e pelo CTG Camaquã, dirigida ao Deputado Estadual Sérgio Zambiasi, então presidente da Assembléia Legislativa, em 08/08/2001. Pasta sem numeração do Acervo Barbosa Lessa [referente aos documentos do Acervo e notícias de jornal sobre o personagem e sobre o arquivo, recolhidas pelos funcionários da Secretaria]. O projeto de lei foi aprovado em dezembro daquele ano, contemplando a exigência da comunidade local. Ver TERMO DE CESSÃO de auxílio social entre Assembléia Legislativa do Estado do Rio Grande do Sul e o Município de Camaquã. Assembléia Legislativa do Estado do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, 05/12/2001 [o documento se encontra na pasta do Acervo Barbosa Lessa acima referida]. Com o recrudescimento do câncer que acometia o escritor, em 2002, a secretária de cultura daquele município, Maria Beatriz Tavares da Silva, pressionou pela liberação do pagamento, que auxiliaria a custear seu tratamento e solicitou a aceleração dos trâmites de implantação do Acervo. No mesmo ano do falecimento de Barbosa Lessa, iniciou-se, então, o processo de transferência dos documentos para o Forte Zeca Neto, prédio histórico que abriga a Secretaria Municipal de Cultura e Turismo. Segundo os relatos dos funcionários da instituição, uma bibliotecária do Estado foi designada para orientar os trabalhos. No entanto, esses se restringiram à limpeza dos documentos mais antigos e sua deposição em novas pastas, as quais seguiriam a organização das caixas de papel em que eles se encontravam, na reserva de Água Grande. Parece-me, entretanto, que não houve rigor no respeito à catalogação realizada pelo próprio Barbosa Lessa. A numeração das novas pastas, creditada ao escritor, não segue, por exemplo, a estrutura das fichas catalográficas elaboradas por ele. Desde então, os funcionários da Secretaria vêm desdobrando-se entre suas atividades contratuais específicas e o trabalho elogiável de manutenção do espaço. Mas muito há, ainda, por fazer, como o restauro de documentos, sua catalogação e acondicionamento adequados, o que só ocorrerá quando as autoridades competentes dos governos municipal e estadual reavaliarem sua relação com o Acervo, dotando-lhe de projeto técnico elaborado por especialistas como arquivistas, museólogos e historiadores.

<sup>841</sup> “É o nosso verdadeiro professor de cordialidade. Ele é quem oficia este rito e é mais importante do que o simples mateador que pode estar tomando seu mate escondido, egoisticamente. Já o cevador deve necessariamente ter um outro a quem ele estende a cuia do chimarrão e que pode ser até um inimigo porque é seu dever colocar acima de uma eventual antipatia, este sentido coletivo de solidariedade”. CEVADOR, O núcleo de nossa cultura (entrevista com Barbosa Lessa). *Buenas Tchê*. Santa Catarina, dezembro de 1991. Disponível na internet: <http://www.buenas.com.br/edi5/geral1.htm>. Acesso em: 10/01/2010.

Grosso do Sul, Mato Grosso, Paraguai, Uruguai, Argentina e Chile): “o que mais nos caracteriza é a cordialidade, o sentido de coração aberto, a comunicação com outros seres humanos e outros efeitos resultantes como a concórdia, o respeito pelos concidadãos, a hospitalidade [e] até a sonhada e desejada paz”.<sup>842</sup>

Mas a distância de Porto Alegre também o afastou, de certa forma, da cena intelectual metropolitana, ainda que ele tenha se tornado colunista de cultura do jornal *Zero Hora*. A mesma distância o levou a pedir exoneração das academias tradicionais das quais fazia parte, como o IHRGS. Com o seu concomitante (re)aparecimento no meio tradicionalista, nosso personagem passou a ser lembrado principalmente como militante desse movimento, o que foi ressaltado por ele mesmo em seus escritos autobiográficos. O seu esquecimento como escritor só começou a ser resolvido, como apontado, muito tardiamente, nos últimos anos de sua vida. Para concluir este trabalho, gostaria de, a seguir, tecer de forma ensaística algumas considerações sobre o binômio consagração/estigma na trajetória de Barbosa Lessa. A estratégia visa, outrossim, introduzir o balanço final dos resultados desta pesquisa e apresentar, ainda, algumas de suas lacunas e/ou insuficiências.

---

<sup>842</sup> Ibidem.

### “Porteira Aberta”: considerações finais

Terminarei esta dissertação da maneira como ela foi iniciada, ou seja, relatando uma situação por mim vivida durante o percurso da pesquisa que me sensibilizou para algumas questões aqui tratadas. Já no segundo ano de mestrado, quando iniciava efetivamente o trabalho de análise das fontes e de escrita dos capítulos, fui convidado para falar sobre o Barbosa Lessa historiador em um evento de minha própria Universidade.<sup>843</sup> Além das muitas dúvidas sobre os rumos que a investigação tomaria, também fiquei apreensivo com a solicitação de uma fala ampla, que apresentasse a obra do autor “em geral”. Por conta disso, optei por expor seus principais textos historiográficos e alguns de seus livros de ficção que trabalharam com material histórico, relacionando-os com o projeto coletivo tradicionalista. Assim, também pretendia tecer algumas considerações sobre a construção prospectiva do projeto individual de nosso personagem, criticando os usos, a meu ver, às vezes abusivos da noção de “ilusão biográfica” nos estudos de vida, nos mesmos termos do Capítulo I dessa dissertação. Após a comunicação, recebi uma daquelas perguntas que, ao mesmo tempo, nos desestabilizam e estimulam: seria Barbosa Lessa um escritor “decente”? Naquele momento, inconscientemente, optei por não responder, ao menos de forma direta, à interrogação, a qual, de alguma forma, questionava o próprio trabalho que vinha desenvolvendo. Tergiversando, disse que a obra de nosso escritor era bastante heterogênea, além de complexa, e que, para ser compreendida, seria necessário restabelecermos sua interlocução, como procurei fazer ao longo desse trabalho. Nesse sentido, a “pobreza” de alguns de seus textos podia ser creditada ao fato deles se dirigirem a certos destinatários principais, como a militância tradicionalista não especializada ou mesmo um público mais vasto, leitor de jornal, mas desacostumado com os “requintes” estilísticos do debate intelectual. Eram “panfletos”, na sua acepção mais comum, de pequenos escritos políticos direcionados a polêmicas específicas, marcados ainda por aquele pendor pedagógico que levaria Lessa a escrever um manual de danças e, por fim, a se aventurar na literatura infanto-juvenil, e que exigiam simplicidade e clareza para a melhor compreensão de sua mensagem. Disse ainda, ou tentei dizer, que a leitura de Barbosa Lessa

---

<sup>843</sup> Trata-se da *I Jornada de História da História: Historiadores*, realizada nas dependências do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da UFRGS, em abril de 2009, em que apresentei a comunicação intitulada “Luiz Carlos Barbosa Lessa: literato, historiador, gaúcho, brasileiro”.

me agradava, pois encontrava mesmo em seus textos historiográficos, e mais “rígidos”, aquela consciência narrativa literária que faz de um escritor o senhor de sua obra. Permiti-me então um exercício de anacronismo e afirmei, de forma semelhante ao que fez Joana Bosak de Figueiredo para *Rodeio dos Ventos*, que um livro como *Rio Grande do Sul: prazer em conhecê-lo*, se escrito da mesma maneira dez anos depois e por alguém que portasse um título acadêmico, poderia ser visto facilmente como uma “história cultural à brasileira”, apesar de suas funções políticas e das conclusões a que chegara. De lá para cá, não mudei estas opiniões. Ao contrário, as tenho consolidado com a leitura mais atenta e cuidadosa de seus textos. Mas, obviamente, a pergunta continuou a me intrigar. Gostaria, assim, de refletir sobre ela e, com isso, retomar, ainda que de forma não linear, os principais resultados dessa pesquisa.

Como afirmei na conclusão do último capítulo, Barbosa Lessa experimentou certo reconhecimento como escritor, ainda que muito tardiamente. Fatos como sua escolha para patrono da 46ª Feira do Livro de Porto Alegre, no ano de 2000 – o que só aconteceu, vale ressaltar, após a constatação de sua aceitação pelo grande público, ao ser eleito um dos “20 gaúchos que marcaram o século XX”<sup>844</sup>, no ano anterior – reforçam essa avaliação. No entanto, a questão antes levantada mostra que tal reconhecimento foi bastante limitado, ao menos no ambiente acadêmico. A lembrança serôdia não pode, assim, ser confundida com sagração final. No caso de Lessa, aliás, o movimento foi inverso: ao aplauso inicial da crítica especializada seguiu-se o estigma e o esquecimento. Nas décadas de 1940 e 1950, nosso personagem, como sabemos, publicou reportagens e artigos em veículos, ao mesmo tempo, de prestígio intelectual e grande circulação, como a *Revista do Globo*, de Porto Alegre, e a *Revista da Semana*, do Rio de Janeiro. Tal inserção no meio jornalístico, aliada à bem-sucedida empreitada no ramo teatral, abriu-lhe as portas, em 1958, de uma editora prestigiosa como a Livraria Francisco Alves, para a publicação do livro *Primeiras Noções de Teatro*. Um

---

<sup>844</sup> A pesquisa realizada pelo jornal *Zero Hora*, do grupo RBS, contou com mais de um milhão e setecentos mil votos depositados em 360 urnas espalhadas pelo Estado. Barbosa Lessa recebeu a 11ª maior votação, com 42.094 indicações, ficando, assim, atrás somente de Erico Verissimo e Mário Quintana entre os escritores selecionados. Os outros 19 nomes lembrados, em ordem de votação, foram: José Mariano da Rocha Filho, Érico Verissimo, Mário Quintana, Getúlio Vargas, Lupicínio Rodrigues, Francisco Bastos, Elis Regina, Dom Vicente Scherer, Alberto Pasqualini, João Goulart, Padre Landell de Moura, Lya Luft, Rubem Berta, Paixão Côrtes, Assis Brasil, Oswaldo Aranha, Teixeira, A. J. Renner e Ieda Maria Vargas. Receberam, ainda, grande votação, mas não suficiente para constar na lista, personalidades políticas como Leonel Brizola, Borges de Medeiros, Luiz Carlos Prestes, Flores da Cunha, Pinheiro Machado, Ramiro Barcellos e Ernesto Geisel; escritores como Josué Guimarães, Simões Lopes Neto, Cyro Martins, Caio Fernando de Abreu e Dyonélio Machado, entre outros. Fonte: OS VINTE gaúchos do século. *Portal Página do Gaúcho*. Disponível em: <http://www.paginadogaúcho.com.br/pers/20mais.htm>. Acessado em: 25 de abril de 2009.

ano depois, era a vez do romance *Os Guaxos* ser lançado pela mesma empresa.<sup>845</sup> Conforme mostrado por Letícia Nedel, poucos autores dentre aqueles da geração precedente de eruditos rio-grandenses tinham acesso a editoras com esse tipo de apelo no eixo Rio-São Paulo, daí a atuação na CNFL ser encarada como uma possibilidade de rompimento com o isolamento imposto pelo “centro”, de intercâmbio com outras elites intelectuais periféricas e, mesmo, de obtenção da “celebridade” necessária para pleitear tal acesso.<sup>846</sup> Nosso autor, todavia, parece não ter encontrado as mesmas resistências, talvez também devido à sua atuação na Comissão Paulista de Folclore. De qualquer forma, a aposta no “escritor moço, mas já bem marcado com a marca do ferro e do fogo do Rio Grande do Sul”<sup>847</sup>, rendeu bons frutos de crítica. Em Porto Alegre, *Os Guaxos* foi saudado, por exemplo, como “romance enxuto, áspero e de paixão”, por Aldo Obino, nas páginas do *Correio do Povo*<sup>848</sup>, e considerado, por Walter Spalding, no jornal *Estado do Rio Grande*, como o “melhor e maior romance do Rio Grande até hoje aparecido”.<sup>849</sup> Mas chama mesmo a atenção a profusão de notas, comentários e críticas sobre esse livro no centro do país. Antonio Olinto, do jornal *O Globo*, do Rio de Janeiro, caracterizou-o como “romance bem realizado” que, além disto, impunha o nome de Barbosa Lessa à “literatura brasileira de hoje”.<sup>850</sup> Sérgio Milliet, n’*O Estado de São Paulo*, recomendava sua leitura “sem medo de errar” e afirmava que nosso personagem havia conquistado “lugar de honra entre os romancistas nacionais”.<sup>851</sup> Já Carlos Lacerda, no

---

<sup>845</sup> A biografia do autor preparada pela editora e publicada nas orelhas do livro o caracteriza como “um gaúcho plenamente vitorioso na literatura brasileira”. Recorre também à autoridade intelectual de Erico Verissimo para confirmar o talento precoce do jovem de 29 anos, na lendária sentença proferida ao conhecê-lo na redação da *Revista do Globo*: “Tome nota desse nome. Este rapaz ainda há de ir longe”. A experiência com o Conjunto Folclórico brasileiro teria, igualmente, lhe conferido, segundo o texto, notoriedade: “Teatrólogo ilustre, Barbosa Lessa, com base no folclore gaúcho, suma matéria prima, escreveu e encenou a peça, ‘NÃO TE ASSUSTA ZACARIA!’ [grifo do autor], cujo êxito foi invulgar”. Por fim, salienta-se o sucesso de crítica: “Ainda recentemente, Barbosa Lessa, que é um trabalhador incansável, obteve grande êxito de crítica e de livraria, através da publicação de dois livros: ‘PRIMEIRAS NOÇÕES DE TEATRO’, editado por esta casa, e ‘O BOI DAS ASPAS DE OURO’ [grifos do autor], histórias gauchescas, volume que figura na prestigiosa ‘Coleção Província’ da Editora Globo, de Porto Alegre”. In BARBOSA LESSA, Luiz Carlos. *Os guaxos*. Op. cit.

<sup>846</sup> “Até o ingresso nas redes da CNFL, Dante de Laytano publicava seus livros ou pela Editora Globo, ou pela Imprensa Oficial do estado. Depois disso, juntamente com Walter Spalding, começa a publicar pela Editora carioca Simões. Já publicar pela José Olympio, a Martins ou a Francisco Alves era geralmente um privilégio de poucos”. NEDEL, Letícia Borges. Op. cit., p. 260.

<sup>847</sup> In: BARBOSA LESSA, Luiz Carlos. *Os guaxos*. Op. cit.

<sup>848</sup> OBINO, Aldo. “Os Guaxos”, de Barbosa Lessa. *Correio do Povo*. Porto Alegre, s./d., s./p. Pasta 2.4.1 do Acervo Barbosa Lessa.

<sup>849</sup> SPALDING, Walter. Impressões de leitura. *Estado do Rio Grande*. Porto Alegre, 24/10/1959, s./p. Pasta 2.4.1 do Acervo Barbosa Lessa.

<sup>850</sup> Demonstrando conhecer a obra de nosso escritor, Olindo ainda fazia a seguinte comparação: “O que em ‘O boi das aspas de ouro’ – um de seus livros anteriores – era promessa, transformou-se, neste, em obra segura e espessa. Não há dúvida de que o Sul do país volta, com ‘Os Guaxos’, a firmar sua presença em nossa ficção”. OLINTO, Antonio. “Os Guaxos”. *O Globo*. Rio de Janeiro, 14/10/1959, s./p. Pasta 2.4.1 do Acervo Barbosa Lessa.

<sup>851</sup> MILLIET, Sérgio. “Os Guaxos”. *O Estado de São Paulo*. São Paulo, 17/10/1959, s./p. Pasta 2.4.1 do Acervo Barbosa Lessa.

*Tribuna da Imprensa*, vaticinava: “quem agarrar este livro, duvido que o largue antes de acabá-lo, falo por experiência”.<sup>852</sup> O próprio Barbosa Lessa soube capitalizar o prestígio adquirido em favor de novos projetos, como a coletânea *Estórias e Lendas do Rio Grande do Sul*, na coleção Antologia Ilustrada do Folclore Brasileiro, publicada pela então novata Literart, também de São Paulo, em 1960.<sup>853</sup>

Mas o retorno a Porto Alegre deu início a uma história bastante ambígua. O reconhecimento intelectual, como vimos no capítulo V, lhe denotou a “capacidade técnica” necessária para assumir a pasta de Cultura do governo estadual. Dois anos antes, em 1978, nosso personagem foi escolhido orador oficial da 24ª Feira do Livro de Porto Alegre, edição na qual o historiador e amigo Walter Spalding era homenageado com o título de patrono. A distinção honrosa a Lessa, no entanto, era vista, já naquele momento, pelo próprio autor, como uma espécie de justiça extemporânea aos trinta anos de dedicação à escrita, muitas vezes esquecidos em função de seu apego às “coisas do Rio Grande do Sul”, o que tinha feito, aliás, nesse quesito, com que lhe incluíssem na “subespécie que é o tradicionalismo ou o regionalismo”: “Considero esse ato um degrau acima na minha carreira, porque parece, pela primeira vez, que estou sendo considerado não o tradicionalista, mas o escritor”.<sup>854</sup> A receptividade aos seus novos livros, como *Rodeio dos Ventos*<sup>855</sup>, daquele ano, não era suficiente para modificar a percepção de que a imagem de militante tradicionalista continuava

---

<sup>852</sup> LACERDA, Carlos. “Os Guaxos”. *Tribuna da Imprensa*. Rio de Janeiro, 09/10/1959, s./p. Pasta 2.4.1 do Acervo Barbosa Lessa. A publicação do livro também repercutiu em outros pontos do país, como mostra a nota do crítico Abadias Lima, da *Gazeta de Notícias*, de Fortaleza: “O Rio Grande do Sul, que já tem dado bons romancistas, Erico Verissimo à frente, apresenta agora um moço de 29 anos que já é verdadeira revelação como ficcionista”. LIMA, Abadias. Notas literárias. *Gazeta de Notícias*. Fortaleza, 25/12/1959, s./p. Pasta 2.4.1 do Acervo Barbosa Lessa. Para uma análise de recepção das críticas publicadas sobre o romance *Os Guaxos*, ver a seção 4.6 do quarto capítulo da tese de Joana Bosak de Figueiredo.

<sup>853</sup> O texto das orelhas deste livro apresenta nosso autor como “um dos maiores conhecedores do folclore brasileiro em geral e do folclore gaúcho em particular”. In: BARBOSA LESSA, Luiz Carlos (org.). *Estórias e lendas do Rio Grande do Sul*. Op. cit.

<sup>854</sup> In: BARBOSA LESSA: na praça o reconhecimento como escritor. *Zero Hora*. Porto Alegre, 01/12/1978, p. 38. Pasta 2.3.2 do Acervo Barbosa Lessa.

<sup>855</sup> Uma matéria sobre o lançamento da obra aponta para a boa aceitação do texto e do autor: “A mistura singela e bárbara de lenda e realidade, de pesquisa e ficção, faz com que o lançamento da Editora Globo em parceria com a Rede Brasil Sul de Comunicações se torne não só uma oportunidade de leitura para o brando povo, como também um documento latente popular do que é o Rio Grande e o que são os seus grandes escribas”. NO RODEIO dos Ventos mais um grande lançamento literário do Estado. *Diário Serrano*. Cruz Alta, 27/01/1979, p. 5. Pasta 2.3.2 do Acervo Barbosa Lessa. Dois anos antes, o crítico literário Antonio Hohlfeldt igualmente tecia uma análise abonadora do romance policial *O crime é um caso de marketing*, publicado por Barbosa Lessa em 1975: “Ao leitor das coisas óbvias, chamará a atenção sobretudo o desvendamento do fascinante e massacrante mundo da publicidade que o escritor nos entrega. Efetivamente, com a segurança de quem, de um lado, conhece profundamente o tema que enfoca (pelos muitos anos dedicados a esta profissão), e simultaneamente conhece também a própria tarefa do narrar, que é a literatura, Barbosa Lessa leva a narrativa deste seu novo livro com um envolvimento do leitor que poucas vezes se encontra, mesmo naqueles mais conhecidos autores de romances policiais importados do estrangeiro, e que se costuma consumir ao nível de best-seller”. HOHLFELDT, Antonio. O romance policial em nova fase? *Correio do Povo*. Caderno de Sábado. Porto Alegre, 14/05/1977, p. 13-14. Pasta 2.3.2 do Acervo Barbosa Lessa.

preponderante. Três anos antes, aliás, a mesma reportagem que noticiava a eleição de Barbosa Lessa para ocupar a cadeira n. 5 da Academia Rio-Grandense de Letras indicava que sua figura estava “muito vinculada ao Movimento Tradicionalista Gaúcho”.<sup>856</sup> Dessa forma, a atuação no movimento passa a ser um dos seus atributos mais destacados, a ponto de neutralizar as demais facetas de sua vida intelectual. Ao longo dos anos 1980, tal atributo se tornou *estigma*. Nos termos de Goffman, poderíamos dizer que a “identidade social virtual” de Barbosa Lessa, entendida como fruto das expectativas normativas de caráter imputadas ao indivíduo por um retrospecto em potencial<sup>857</sup>, passa a ser marcada cada vez mais exclusivamente por aquele atributo de sua “identidade social real”, inicialmente diferente, mas em breve conflitante, daqueles exigidos para que fosse classificado plenamente na categoria “escritor”, ou melhor, “escritor decente”.

O estigma, segundo Goffman, não é em si mesmo nem honroso nem desonroso, pois se trata de um atributo considerado depreciativo dentro de uma linguagem de relações.<sup>858</sup> A gênese das relações que estabelecem o tradicionalismo como estigma para a carreira intelectual no estado pode ser encontrada já na década de 1950, com as disputas entre a geração de folcloristas eruditos e os teóricos tradicionalistas pelo espaço na mídia local e, posteriormente, no aparato estatal, com a fundação do IGTF. Como vimos, no capítulo IV, através dos trabalhos de Nedel, muitas suspeitas pesavam sobre a versão “carnavalesca” de folclore perseguida pelo novo movimento. Como apontado no mesmo capítulo, tanto Barbosa Lessa quanto Paixão Côrtes, no entanto, gozavam de uma situação diferenciada, tendo ambos atuado igualmente na CEF e no “35” CTG. A experiência com folclore, como sabemos, foi revertida a favor de nosso personagem na sua estada em São Paulo. Mas Lessa encontrou, em seu retorno a Porto Alegre, um contexto bem mais complexo. O Movimento Tradicionalista Gaúcho, agora associação e órgão regulador desta espécie de gauchismo cívico, consolidava sua influência na estrutura do Estado e expandia suas bases sociais, ao mesmo tempo em que recebia certo reconhecimento público por parte, inclusive, de jornalistas vinculados ao setor de cultura. Mas, como não poderia deixar de ser, causava ainda muitas desconfianças.

Ainda que nosso personagem tenha tentado se firmar como escritor, sua associação com o novo MTG nunca foi considerada problemática pelo mesmo. Muito pelo contrário. Daí a publicação de *Danças e Andanças da Tradição Gaúcha* visar, como vimos no Capítulo VI,

---

<sup>856</sup> BARBOSA LESSA, o novo imortal. *Zero Hora*. Porto Alegre, 15/10/1975, p. 9. Pasta 2.3.2 do Acervo Barbosa Lessa

<sup>857</sup> GOFFMAN, Irving. *Estigma: Notas sobre a Manipulação da Identidade Deteriorada*. 4ª edição. Rio de Janeiro: LTC, 1988, p. 12.

<sup>858</sup> *Ibidem*, p. 13.

a afirmação da autoridade teórica e da liderança de Lessa e de Côrtes na fundação do movimento. Ao longo do Capítulo V, busquei mostrar que o projeto de nosso personagem para a SCDT se configurava inicialmente muito em função de sua perspectiva como folclorista, mais ampla, portanto, do que aquela do tradicionalismo. O mesmo viés marcara sua nova literatura, como demonstra a leitura de *Rodeio dos Ventos*. No entanto, o estreitamento dos vínculos da Secretaria com o Movimento levou à confusão entre o “popular” perseguido em suas promoções e o “gauchesco”. Ainda que Lessa tenha buscado uma divisão equânime das verbas públicas e executado ações para a diversificação da cultura regional, ao menos simbolicamente a figura do gaúcho pampiano, conciliada com o registro militar e elitista da memória oficial, como vinha sendo celebrada pelo MTG, ganhava grande destaque. Tal configuração marcou, como visto, sua produção nos anos seguintes.

Como sabemos, a década de 1980 trouxe novos elementos ao debate identitário local. A grande ampliação experimentada pelo tradicionalismo veio acompanhada de seu parcelamento em propostas estéticas e políticas conflitantes. Independentemente disto, a crítica acadêmica reagiu a tal expansão hostilizando o gauchismo como um todo. Procurei compreender, assim, no Capítulo VI, os textos de memória redigidos por nosso personagem como artefatos de intervenção nesse contexto. Vimos que a tensão entre um Barbosa Lessa folclorista, de perspectiva inclusiva, e outro historiador, tradicional e tradicionalista, acaba se resolvendo em favor do primeiro, indicando aos conservadores do MTG que seus excessivos cuidados com a deturpação da “tradição” engessavam as inovações necessárias à sua própria sobrevivência. As opções estéticas do nativismo musical eram, então, endossadas pelo projeto de invenção de tradições do qual Lessa participou nos anos 1950. A mudança e a diversidade deveriam, portanto, marcar a identidade coletiva do Rio Grande do Sul. Mas ela continuaria “gaúcha”. Politicamente, o apelo ao “popular” também serviu para rebater o julgamento efetuado pela nova geração de intelectuais universitários. Ao afirmar, assim, as diretrizes de seu projeto intelectual, iniciado trinta anos antes, Barbosa Lessa declarava sem pudores o compromisso com o gauchismo, reforçando sua imagem de tradicionalista.

A classificação como escritor “regionalista”, aliás, parecia já não o incomodar, como na queixa manifestada na entrevista de 1978. Mas o devotamento às “coisas do Sul” começava a apagar paulatinamente de sua biografia pública a dedicação às artes e à escrita. Combater o anacronismo das “múmias ambulantes” do regionalismo, nas palavras de Dacanal, significava lutar contra tais idéias, mas também “confrontar os homens que as produzem”, como afirmava Golin. É assim que o status de “intelectual” passa a ser negado a todos os teóricos do movimento, independentemente de sua diversidade política interna e de

sua grande heterogeneidade no tocante à qualidade literária. Barbosa Lessa é colocado, portanto, na vala comum dos “ideólogos” do tradicionalismo. Outros fatores, ainda, poderiam ser arrolados como possíveis agravantes para a deterioração da identidade virtual de nosso autor, como sua inserção nas academias tradicionais (IHGRS e ARL), além dos vínculos com o movimento folclórico brasileiro. Assim como ocorreu no centro do país durante a institucionalização das disciplinas sociais e a constituição da universidade como local de pesquisa, a partir da década de 1950<sup>859</sup>, a nova geração universitária do Rio Grande do Sul, dos anos 1980, também procurou se legitimar através da diferenciação com a erudição diletante precedente.

Tal configuração parece determinar a estratégia adotada por Lessa na redação de seus textos autobiográficos dos anos 1990: ao mesmo tempo enfatizar sua dedicação à escrita e reivindicar um lugar de destaque na construção do tradicionalismo gaúcho.<sup>860</sup> Ao pensar, então, sobre seu lugar social, nosso autor se reconstruía e se atualizava. Neste sentido, ele delineava sua memória autobiográfica, mas também o esquecimento. Afinal, “A escrita de si enquanto construir, desconstruir e reconstruir sentidos para o passado delineia uma fronteira fluida entre o dito e o não-dito, a memória e o esquecimento, o revelado e o escondido”.<sup>861</sup> A escrita de si para Barbosa Lessa era, nesse momento, uma forma de ordenar quase que exclusivamente sua biografia profissional. Tanto os feitos narrados quanto as homenagens posteriores eram vinculados à trajetória do homem de letras. Foi jornalista, folclorista e escritor, mais do que “pai”, “marido” ou mesmo “empresário”, e, desta forma, se tornou uma “pessoa realizada”:

“A vida, agora, ela já está cumprida. Cumprida com ‘u’ e cumprida com ‘o’. No cumprimento dela, em muita coisa me envolvi. Acho que em todos os gêneros da comunicação, bem ou mal, eu fui levado a me experimentar. (...) Eu me realizei escrevendo. Se a minha máquina mecânica pifar o teclado amanhã, eu não vou ficar frustrado porque não posso escrever mais. O que eu tinha que escrever, eu já escrevi”.<sup>862</sup>

<sup>859</sup> Ver o primeiro capítulo de *Projeto e Missão*, de Luís Rodolfo Vilhena, intitulado “A ‘marginalização’ dos estudos de folclore no Brasil”. VILHENA, Luís Rodolfo. Op. cit.

<sup>860</sup> Os apontamentos feitos a seguir tomam como base a análise de conjunto dos textos autobiográficos de nosso personagem, como os prefácios e apresentações de livros, a autobiografia epistolar *Prezado Amigo Fulano* e, inclusive, manuscritos esparsos encontrados no Acervo Barbosa Lessa; análise essa apresentada no VI Seminário Nacional do Centro de Memória da UNICAMP, em 2009. Ver ZALLA, Jocelito. Aquilo que fica: luto, memória de vida e memória social na despedida de Barbosa Lessa. *Anais do VI Seminário Nacional do Centro de Memória da UNICAMP: Memória e Testemunho*. Campinas: CMU, 2009. Publicação em CD-ROM.

<sup>861</sup> DELGADO, Andréa Ferreira. A rede de memórias e a invenção de Cora Coralina. In: SCHMIDT, B. (org.). *O biográfico: perspectivas interdisciplinares*. Op. cit., p. 160.

<sup>862</sup> BARBOSA LESSA, Luiz Carlos. *Antologia pessoal*. Porto Alegre, Alcance: 2005, p. 15.

Além disso, sua obra mais lembrada é aquela da “tradição”. Seus poemas se traduzem no papel, mas também na vida social, nas danças gauchescas, enfim, nos novos ritos encenados nos palcos dos CTGs. O Movimento, aliás, é evocado como mais um dos tantos frutos de seu trabalho intelectual: “Eu já havia feito aqui a fundação do CTG 35 com o Paixão Côrtes (48), e com ele fiz o levantamento das danças gaúchas (50/52). Como eu já havia aberto caminhos na área do Tradicionalismo, continuei tocando esses caminhos por gostar do assunto e por ter muitos amigos nessa área”.<sup>863</sup>

O binômio tradicionalismo/atividade literária – e seus desdobramentos, como os vínculos com o meio rural, no primeiro pólo, ou a posição de destaque no cenário cultural local, no segundo – dá sentido, em suas memórias pessoais, aos cerca de setenta anos de sua existência. Quando Barbosa Lessa faleceu, em 2002, vítima de câncer pulmonar, a mídia local lhe rendeu uma série de homenagens. Além das notícias sobre a morte e reportagens sobre sua vida e obra, diversos depoimentos de autoridades políticas e personalidades, vinculadas ou não ao tradicionalismo ou ao regionalismo musical e literário, foram publicados, numa espécie de biografia coletiva construída em tempo real.<sup>864</sup> O mais interessante é que todos os textos partiam irremediavelmente do quadro de referências autobiográficas erigido pelo próprio escritor, organizado em função do binômio citado acima. No conjunto, os discursos produzidos e/ou divulgados pela mídia impressa rio-grandense realizavam uma espécie de “folclorização” do folclorista, em que a confusão entre a atividade literária, o tradicionalismo e o próprio personagem acabavam por construí-lo também como parte do patrimônio e do imaginário regional: “Se o Rio Grande tem uma alma, nela vive, e agora pela eternidade, Barbosa Lessa”.<sup>865</sup>

Dessa forma, pode-se inferir que a estratégia de nosso personagem, de certa forma, surtiu efeito. Não podendo, nem querendo, se desvincular da imagem de tradicionalista, ele ressaltou o estigma, mas lhe conferiu uma nova relação, em que a militância pelo gauchismo cívico não destoava dos atributos denotados à atividade literária. Não quero dizer com isso que a vontade individual de Lessa foi suficiente para reverter a pecha tradicionalista a seu favor, ou mesmo para, sozinha, tê-la neutralizado como elemento depreciativo à sua imagem de escritor/pesquisador nos últimos anos de vida. Outros aspectos, de ordem conjuntural, ainda podem ser listados como possíveis fatores que permitiram o tardio e limitado

<sup>863</sup> Ibidem, p. 14.

<sup>864</sup> RONDELLI, Elizabeth., HERSCHMANN, Micael. Os media e a construção do biográfico: a morte em cena. In: SCHMIDT, B. (org.). *O biográfico: perspectivas interdisciplinares*. Op. cit., p. 286.

<sup>865</sup> ASSIS BRASIL, Luiz Antônio de. In: CAPITAL FARROUPILHA se despede de tradicionalista. *Zero Hora*. Porto Alegre, 12/03/2002. Disponível em: <http://www.paginadogaucha.com.br/barbosalessa/rep/zh20020312.htm>. Acessado em: 10/09/2009.

reconhecimento intelectual, como a distância temporal dos conflitos com a academia dos anos 1980 e, inclusive, a ascensão de novas gerações de intelectuais universitários sem ligações afetivas diretas com aquele debate, principalmente na área de literatura, como denota sua inclusão em alguns manuais, como o de Luís Augusto Fischer e o de Lisana Berturssi<sup>866</sup>, além da análise efetuada por Gilda Bittencourt e, muito recentemente, a tese de Joana Bosak de Figueiredo. O isolamento geográfico de Lessa na reserva Água Grande, que inicialmente pode ter contribuído para seu esquecimento como escritor, devido ao relativo afastamento da cena pública metropolitana, parece ter cooperado, por outro lado, para o apagamento daquelas contendas na memória local recente.

Se nesse trabalho foquei o olhar na militância tradicionalista de Barbosa Lessa e em seus escritos sobre assuntos regionais, isso se deu em função de meu problema de pesquisa, que foi o de analisar o processo de construção e atualização da identidade coletiva “gaúcha” no Rio Grande do Sul. Ao fim desta dissertação, sabemos, entretanto, que o tradicionalismo foi apenas uma das frentes de atuação de nosso personagem. Lessa também foi um especialista em folclore brasileiro em geral, tendo empreendido pesquisas de campo que cobriam uma área que ia do interior de São Paulo ao norte do Amazonas. Foi, ainda, jornalista, diretor de teatro, produtor de cinema e televisão, publicitário, professor de comunicação, compositor e escritor de assuntos diversos, o que incluía um romance policial que em nada lembrava os temas e a linguagem “gauchesca” recorrentemente empregada em seus livros. Mas, grosso modo, construiu seu projeto intelectual em função da figura mítica e social do “gaúcho a cavalo” e/ou de “assuntos do Rio Grande”, como a questão indígena missioneira e outros tantos objetos da história local. Na década de 1950, seu projeto individual pressionou e acabou por se confundir com o projeto coletivo tradicionalista, tendo nosso autor, como vimos no Capítulo IV, empreendido com Paixão Côrtes grandes esforços para a invenção de símbolos e ritos do movimento nascente. Em outros momentos, no entanto, sua perspectiva pessoal se diferenciou daquelas adotadas pelo tradicionalismo organizado e/ou dialogou com essas a partir de uma posição externa. Nesse sentido, pudemos acompanhar aqui debates intelectuais bem mais amplos do que aqueles internos ao movimento tradicionalista, como as disputas entre as perspectivas do regionalismo literário precedente, aquelas concernentes ao movimento folclórico brasileiro, às diretrizes de gestão

---

<sup>866</sup> O manual de Lisana Bertussi é, na verdade, um compêndio de excertos de livros de escritores gaúchos. Os textos de apresentação dos autores citados possuem um tom paradidático, retomando alguns lances de suas trajetórias e listando suas principais obras. No caso de Barbosa Lessa, são transcritos os contos “O confronto” e “Origem da palavra gaúcho”, ambos de *Rodeio dos Ventos*. Por não trazer uma reflexão crítica sobre as obras de nosso personagem, o livro de Bertussi não foi abordado anteriormente. Ver BERTUSSI, Lisana. *Literaura Gauchesca: do Cancioneiro Popular à Modernidade*. Caxias do Sul: EDUCS, 1997, p. 234-247.

cultural no país durante a abertura democrática e os conflitos entre o gauchismo parcelado dos anos 1980 e a produção universitária. Dessa forma, percebi, inclusive, que o subtítulo pensado inicialmente para a pesquisa, “invenção do *tradicionalismo gaúcho*”, já não dava mais conta do trajeto realizado. Optei, então, pelo mais largo, e talvez mais justo com o autor, “invenção das *tradições gaúchas*”.

Assim, chego à minha última resposta à pergunta inicial motivadora desta reflexão, a qual pensei de forma um tanto hesitante naquele momento de exposição, mas decidi não colocar em discussão pelo tempo tomado já em demasia dos colegas de mesa: não creio que a avaliação da qualidade estética da obra de um escritor seja função do historiador. Quando expus acima algumas considerações sobre a dicotomia consagração/estigma na trajetória de nosso autor, não pretendi provar seus dotes literários, mas apontar para algumas causas e efeitos da maximização do atributo tradicionalista imputado à sua imagem pública. Não quis, portanto, replicar a questão que me foi colocada, mas compreender qual a sua razão histórica de ser.

Flávio Loureiro Chaves iniciou seu ensaio sobre Simões Lopes Neto, publicado originalmente em 1982, dissecando o livro *O gaúcho*, de José de Alencar. Sabe-se que a crítica não foi generosa com o texto, identificando nele problemas estruturais como a incongruência entre o personagem João Canho e o tipo por ele idealizado, o “centauro da pampa”, duas “almas contraditórias e irreconciliáveis”. A ruptura da verossimilhança decorreria, então, mais desta falha formal do que das transgressões à veracidade sociológica regional. Todavia, Chaves apontava para duas frentes no trabalho do crítico: a) o juízo que se pode emitir sobre a obra literária enquanto discurso autônomo, b) as conseqüências que ela desencadeia no plano histórico ou sociológico.<sup>867</sup> Dessa forma, a relevância do texto de Alencar recai sobre o estabelecimento de um modelo narrativo, centrado na figura do “monarca das coxilhas”, seguido em grande medida pelos literatos nacionalistas do século XIX e pelo regionalismo gauchesco do século XX.<sup>868</sup> Parece-me, então, que o ofício do historiador se aproxima ao do crítico literário justamente no segundo quesito. Independentemente das virtudes narrativas de Barbosa Lessa, sua obra me interessa na medida em que ela denota um modelo identitário seguido hoje, como vimos na introdução, por milhões de habitantes do Rio Grande do Sul e de outros estados brasileiros (e mesmo de

<sup>867</sup> CHAVES, Flávio Loureiro. Alencar, matriz de uma tradição literária. In: \_\_\_\_\_. *Simões Lopes Neto*. Op. cit., p. 34.

<sup>868</sup> “... sejam quais forem as deficiências da narrativa alencariana, a tradição posterior abrigou e conservou o modelo proposto no livro de 1870, que aí surge pela primeira vez, e todas as representações ulteriores do *gaúcho* podem não corresponder à *personagem* falhada de Manuel Canho, mas derivam direta ou indiretamente do *tipo* idealizado por Alencar, já não importa se com base concreta na ‘realidade’ ou infiel a esta”. Ibidem.

outros países). Seus textos de História, seus contos, seus romances, suas músicas informam direta ou indiretamente tradicionalistas e leigos, reforçando o modelo idealizado do gaúcho a cavalo de Alencar no imaginário regional, introduzindo-lhe, entretanto, novos elementos, atualizando sua roupagem, mas também sua “essência”.

A análise historiográfica é, evidentemente, uma das ocupações do historiador e o conhecimento histórico, como sabemos, avança através da crítica e do debate, não somente no tocante ao conteúdo, às interpretações e aos resultados de pesquisa, mas igualmente à forma, às concepções teóricas, às estratégias metodológicas e, assim, à qualidade do trabalho, segundo as diretrizes e normas de cada momento, realizados pelas gerações precedentes de pesquisadores. Mesmo assim, não pretendi tomar sequer os textos historiográficos de Barbosa Lessa nessa perspectiva. Tal produção foi encarada como uma dentre outras tantas fontes escritas que permitem acessar o processo de construção da identidade “gaúcha”, e não como objeto em si. Acredito que esta leitura de sua obra como um todo, em busca de suas propostas éticas, políticas e estéticas, mas atenta às suas nuances e transformações, permitiu compreender como as representações escritas condicionaram modelos de se portar em sociedade.

Dessa forma, foi possível, ao longo do Capítulo II, reestabelecer o diálogo de nosso autor com a tradição literária precedente e identificar seu projeto intelectual como uma proposta de articulação do regionalismo ufanista com a crítica desenvolvida, a partir dos anos 1930, pela geração de intelectuais “realistas” do estado. A representação de “gaúcho” que emerge assim se coloca contra e entre o “gaudério” idealizado e o peão empobrecido e marginalizado pelo processo de introdução do capitalismo no campo, o modelo do “gaúcho a pé”, de escritores como Cyro Martins. Do mesmo modo, pude abordar, no Capítulo III, o projeto político de nosso personagem, o qual buscava no mito romântico a solução para os problemas sócio-econômicos enfrentados pelo homem do campo, predicando sua valorização cultural e amparo social pelo Estado, com o auxílio do nascente movimento tradicionalista. A análise de sua literatura, redigida e publicada na década de 1950, permitiu acompanharmos os esforços de recuperação cultural do campesino, mas também a atualização do gaúcho mítico com a incorporação de setores então social e literariamente marginalizados, como o negro, o indígena, a mulher e o imigrante. A reconstrução do mito operada por Barbosa Lessa possibilitou fundamentar o projeto tradicionalista no registro *folk* de memória regional. No Capítulo IV, então, passei à análise da simbologia e da ritualística elaboradas pelo grupo fundador do tradicionalismo, pensando as aproximações e distanciamentos deste projeto coletivo com o projeto individual de Barbosa Lessa, que pregava a construção de tradições

baseadas na figura do peão de estância, de forte apelo “popular”, em detrimento do registro dominante de memória oficial no Rio Grande do Sul, baseado na elite militar, nobre, branca e luso-brasileira. Em função disso, pude examinar a teatralização do “gaúcho a cavalo” nos palcos dos Centros de Tradições Gaúchas, com a invenção de uma indumentária “típica”, de ritos regulares, das danças tradicionais e, inclusive, da “prenda”, a nova mulher tradicionalista. Nos dois últimos capítulos, já retomados nesse espaço, pudemos acompanhar as relações de seus textos com sua atuação à frente da SCDT e, no sentido inverso, a influência desta experiência em sua escrita. Em última instância, tratou-se, ainda, de seguir os novos movimentos da pena na reconstrução do centauro.

\* \* \*

Em 1992, nosso personagem publicou um pequeno texto na coletânea *Nós, os gaúchos*, organizada por Luís Augusto Fischer e Sergius Gonzaga. *Porteira Aberta* apresentava uma retrospecto de sua infância e adolescência, mesclada a situações narradas em *Porteira Fechada*, de Cyro Martins, como a expulsão de um peão dos campos onde vivia e a marginalidade na cidade, até a configuração do grupo fundador do “35” CTG.<sup>869</sup> Esta era a saga do “guri a pé”, que, chegando à capital, lembraria seus “antepassados” gaudérios, agora maltrapilhos, e lhe concederia lugar de honra na memória pública local. Minha intenção aqui foi compreender os desdobramentos desta “saga”. Reconheço que muito ficou por fazer. Como sabemos, existe toda uma história do MTG como instituição, iniciada em 1966, a ser analisada. A grande expansão, inclusive geográfica, gozada pelo tradicionalismo nos últimos anos, ainda merece atenção de antropólogos, sociólogos e historiadores. Da mesma forma que as transformações de seus ritos e símbolos, ao ultrapassar as fronteiras políticas e entrar em contato com diferentes culturas. Também poderíamos levantar outras tantas questões sobre o tema que, no entanto, fugiriam aos objetivos dessa investigação, como as novas incursões artísticas e literárias no âmbito do gauchismo ou mesmo as utilizações políticas deste, cada vez mais “democráticas” e “ecumênicas”, servindo, como os nacionalismos originários do

---

<sup>869</sup> BARBOSA LESSA, Luiz Carlos. *Porteira Aberta*. In: FISCHER, Luís Augusto, GONZAGA, Sergius (orgs.). *Nós, os gaúchos*. Op. cit., p. 72-76.

século XIX, a atores comprometidos com os mais variados matizes ideológicos.<sup>870</sup> No tocante à biografia intelectual de Barbosa Lessa, como dito, deixei de abordar muitos de seus textos em função do problema desta pesquisa, mas também abri mão de outros pelas condições e proporções limitadas de uma dissertação de mestrado. Gostaria, especialmente, de ter abordado com mais acuro a produção autobiográfica de Barbosa Lessa, ainda que tenha me comprometido com a análise da construção prospectiva de seu projeto intelectual. Procurei, no entanto, no último momento, apontar para algumas de suas características gerais. Pese tantas possibilidades inexploradas, espero ter contribuído, de alguma forma, para suprir as lacunas expostas na introdução deste trabalho.

De outro lado, quis listar tais possibilidades, a título de exemplo, para indicar ao leitor que a academia ainda tem importante papel a desempenhar na compreensão do fenômeno social do gauchismo, desde que não condicione suas interpretações ao estigma imputado a tal objeto. Da mesma forma, a obra de Barbosa Lessa permanecerá à espera de novos estudos que dêem conta daqueles textos não abordados aqui ou analisados muito rapidamente, mas também de outras perguntas e olhares àqueles que pude ler com mais cuidado. Parece, então, que nosso personagem tinha razão ao afirmar que a “porteira” continuava aberta. Para Moacyr Scliar, a “gauchidade” tem muitas destas “estranhas portas”: “Alguns são gaúchos porque nasceram no pampa; outros, os emigrantes, vieram de locais distantes, mas acabaram incorporando a condição de gaúcho – graças ao chimarrão, ao churrasco, e sobretudo graças ao imaginário que acabamos todos partilhando”.<sup>871</sup> Cruzar a “porteira” é, portanto, um passo necessário para compreendermos a sociedade em que, ainda hoje, vivemos.

---

<sup>870</sup> Indicativo disto são os artigos sobre o tema publicados na imprensa local por políticos profissionais tanto de “esquerda” quanto de “direita”, citados na introdução deste trabalho.

<sup>871</sup> SCLIAR, Moacyr. Sobre centauros. *Revista ZH (Zero Hora)*. Porto Alegre, 14/09/1997, p. 3. Pasta 2.3.2 do Acervo Barbosa Lessa.

### **Arquivos e bibliotecas consultadas**

Acervo Barbosa Lessa - Secretaria de Cultura e Turismo do Município de Camaquã.

Arquivo Histórico Municipal de Porto Alegre Moysés Vellinho.

Biblioteca Central da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

Biblioteca Central da Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

Biblioteca Setorial de Ciências Humanas da Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

Museu de Comunicação Social Hipólito José da Costa.

## Fontes pesquisadas

### Textos de Barbosa Lessa:

BARBOSA LESSA, Luiz Carlos. *A era de Aré: raízes do Cone Sul*. São Paulo: Globo, 1993, 318 p.

\_\_\_\_\_. *Antologia pessoal*. Porto Alegre, Alcance: 2005, 144 p.

\_\_\_\_\_. *Borges de Medeiros*. Porto Alegre: Tchê!, RBS, 1985, 106 p.

\_\_\_\_\_. *Calendário Histórico Cultural do Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: IEL, 1981.

\_\_\_\_\_. *Crônicas do Passado Presente*. Porto Alegre: Nova Prova, 2002, 200 p.

\_\_\_\_\_. Danças Regionais Gaúchas. In: RIO GRANDE do Sul: terra e povo. Porto Alegre: Globo, 1964, p. 181-188.

\_\_\_\_\_. *Domingos José de Almeida*. Porto Alegre: Tchê!, RBS, 1985, 102 p.

\_\_\_\_\_. (org.). *Estórias e lendas do Rio Grande do Sul*. São Paulo: Literart, 1960, 305 p.

\_\_\_\_\_. *Garibaldi Farroupinha: história ilustrada do herói de dois mundos*. Porto Alegre: Alcance: 2000, 88 p.

\_\_\_\_\_. *História das Missões*. Porto Alegre: Tchê!, 1985. 23 p.

\_\_\_\_\_. *História do Chimarrão*. 3a edição. Sulina: Porto Alegre, 1986, 112 p.

\_\_\_\_\_. *Histórias dos Índios*. Porto Alegre: Tchê!, 1985, 24 p.

\_\_\_\_\_. *Nativismo: um fenômeno social gaúcho*. Porto Alegre: L&PM, 1985, 120 p.

\_\_\_\_\_. *O boi das aspas de ouro*. Porto Alegre: Globo, 1958, 196 p.

\_\_\_\_\_. *O continente de São Pedro*. Porto Alegre: Ipiranga, 1987, 112 p.

\_\_\_\_\_. *O crime é um caso de marketing*. São Paulo, Porto Alegre: Globo, 1975, 226 p.

\_\_\_\_\_. O que faz o Governo do Estado na promoção de nossa cultura. *Correio do Povo*. Porto Alegre, 30/09/1982, s./p. Pasta 2.11.2.1 do Acervo Barbosa Lessa.

\_\_\_\_\_. O Sentido e o Valor do Tradicionalismo. In: \_\_\_\_\_. *Gaúcho: o campeão do Brasil*. Florianópolis: Letras Brasileiras, 2006, p. 73-83.

\_\_\_\_\_. *O tesouro do Arroio do Conde*. Porto Alegre: Tchê!, 1986, 24 p.

\_\_\_\_\_. *Os doze Rio Grandes*. Porto Alegre: Samrig, 1981, 32 p.

\_\_\_\_\_. *Os Guaxos*. São Paulo: Livraria Francisco Alves, 1959, 354 p.

\_\_\_\_\_. Porteira Aberta. In: FISCHER, Luís Augusto, GONZAGA, Sergius (orgs.). *Nós, os gaúchos*. Op. cit., p. 72-76.

\_\_\_\_\_. *Prezado Amigo Fulano: meio século de correspondência, de 1950 a 2000*. Porto Alegre: Alcance, 2005, 200 p.

\_\_\_\_\_. *Primeiras Noções de Teatro*. São Paulo: Francisco Alves, 1958, 257 p.

\_\_\_\_\_. *República das Carretas: o romance da Guerra dos Farrapos*. Porto Alegre: Tchê!, 1986, 162 p.

\_\_\_\_\_. *Rio Grande do Sul: prazer em conhecê-lo*. 2a ed. Porto Alegre, Rio de Janeiro: Globo, 1985, 214 p.

\_\_\_\_\_. *Rodeio dos Ventos*. Porto Alegre: Globo, RBS, 1978, 203 p.

\_\_\_\_\_. *São Miguel da Humanidade: uma proposição antropológica*. Porto Alegre: SAMRIG, 1984, 282 p.

\_\_\_\_\_. *Segundo centenário de Tiarajú*. Manuscrito. Fevereiro de 1956.

\_\_\_\_\_. *Sistema de Intercâmbio Cultural*. Porto Alegre: Departamento de Cultura. Secretaria de Cultura, Desporto e Turismo. Governo do Estado do Rio Grande do Sul, 1979

\_\_\_\_\_. *Vida e obra de Severino de Sá Brito*. Porto Alegre: Academia Rio-Grandense de Letras, 1983 32 p.

BARBOSA LESSA, Luiz Carlos, PAIXÃO CÔRTEZ, João Carlos. *Danças e Andanças da Tradição Gaúcha*. Porto Alegre: Garatuja, 1975, 226 p.

\_\_\_\_\_. *Manual de Danças Gaúchas*. 8a edição. São Paulo: Irmãos Vitale, 1997, 166 p.

BARBOSA LESSA, Luiz Carlos, SCALANTE, Sady. Tradição. *Diário de Notícias*. Porto Alegre, 16/06/1953, p 3.

\_\_\_\_\_. Tradição. *Diário de Notícias*. Porto Alegre, 28/06/1953, p. 3.

\_\_\_\_\_. Tradição. *Diário de Notícias*. Porto Alegre, 12/07/1953, p. 5.

\_\_\_\_\_. Tradição. *Diário de Notícias*. Porto Alegre, 19/07/1953, p. 5.

LESSA, Luiz Carlos. A retirada de São José do Norte (episódio da Revolução Farroupilha). *Província de São Pedro*, n. 7, Rio de Janeiro, Porto Alegre, São Paulo, 1946, p. 133-135.

\_\_\_\_\_. (org.). *As mais pelas poesias gauchescas*. Porto Alegre: Goldman, 1951.

\_\_\_\_\_. "Caminhos do Sul". *Correio do Povo*. Porto Alegre, 11/04/1950, p. 8.

\_\_\_\_\_. Encontram-se os 'reis do Pampa'. *Revista da Semana*. Rio de Janeiro, 30/04/1949, s/p. Pasta 20.3-1 do Acervo Barbosa Lessa.

\_\_\_\_\_. Nas pontas do Itusaingo. *Correio do Povo*. Porto Alegre, 15/02/1948, p. 7.

\_\_\_\_\_. Nosso destino é colar. *Revista do Globo*. Porto Alegre, 26/10/1946, p. 35-37, 58-59.

\_\_\_\_\_. Notas para a história do chimarrão. *Correio do Povo*. Porto Alegre, 20/04/1950, p. 7, 12.

\_\_\_\_\_. O estranho amor de Chang-Ling e Hermínia. *Revista do Globo*. Porto Alegre, 28/08/1946, p. 29-31, 56-59.

\_\_\_\_\_. Trinta e cinco. *Revista do Globo*. Porto Alegre, 20/11/1948, p. 37-39, 72-77.

\_\_\_\_\_. Tropeiros. *Revista do Globo*. Porto Alegre, 10 de maio de 1947, p. 28-31, 62-63.

\_\_\_\_\_. Tropeiros. *Revista do Globo*. Porto Alegre, 9/12/1950, p. 52-53.

\_\_\_\_\_. Viola Campeira. *Revista do Globo*. Porto Alegre, 11/11/1950, p. 52-53.

#### **Textos de outros autores e coletâneas:**

ALMEIDA, Renato. *Folclore e educação de base*. IBICC/CNFL/DOC. 294, 30/04/1954.

ALMEIDA, Tereza de. O tradicionalismo e as novas gerações. ANAIS DO II Congresso Tradicionalista - 19 de novembro de 1955. Rio Grande: CTG Mate Amargo, Porto Alegre: Oficina Gráfica da Livraria do Globo, 1956, p. 132-136.

AZAMBUJA, Darcy. *No galpão*. 7a edição. Rio de Janeiro, Porto Alegre, São Paulo: Editora Globo, 1955, 226 p.

CHAVES, Flávio Loureiro(org). *O Ensaio Literário no Rio Grande do Sul*. São Paulo: Ao Livro Técnico, 1978, p. 85-114.

CORREA, Norton F. As atividades folclóricas do litoral e a "ajuda" da Secretaria de Cultura. *Correio do Povo*. Porto Alegre, 30/01/1980, s./p.

DIECKMANN, Lauro. Variações Gaúchas. *Revista Visão*. São Paulo, 07/03/1983, p. 63.

FAGUNDES, Antonio Augusto. A verdadeira história do tradicionalismo. In: FERREIRA, Cyro Dutra. *35 CTG: O Pioneiro do Movimento Tradicionalista Gaúcho - MTG*. Porto Alegre: 35 CTG, 1991, p. 11-15.

\_\_\_\_\_. *Curso de Tradicionalismo Gaúcho*. 2ª ed. Porto Alegre: Martins Livreiro Editor, 1995, 152 p.

FERREIRA, Cyro Dutra. *35 CTG: O Pioneiro do Movimento Tradicionalista Gaúcho - MTG*. Porto Alegre: 35 CTG, 1991, 114 p.

GASTAL, Ney. Nossa cultura ao abandono. *Correio do Povo*. Porto Alegre, 20/06/1980, p. 15.

GASTAL, Ney. Quem cuida da cultura gaúcha? *Correio do Povo*. Porto Alegre, 28/09,1982, p. 14.

GUIMARÃES, Lauro Pereira. Autobiografia. Porto Alegre: Projeto Memória - MPF, 2006. Disponível em: [http://www.mp.rs.gov.br/areas/memorial/anexos\\_noticias/lauro\\_pereira\\_guimaraes.pdf](http://www.mp.rs.gov.br/areas/memorial/anexos_noticias/lauro_pereira_guimaraes.pdf).

HERNÁNDEZ, José. *Martín Fierro*. Madrid, Buenos Aires: Biblioteca EDAF, 1967, 237 p.

HOHLFELDT, Antonio. O romance policial em nova fase? *Correio do Povo*. Caderno de Sábado. Porto Alegre, 14/05/1977, p. 13-14.

LACERDA, Carlos. "Os Guaxos". *Tribuna da Imprensa*. Rio de Janeiro, 09/10/1959, s./p.

LIMA, Abadias. Notas literárias. *Gazeta de Notícias*. Fortaleza, 25/12/1959, s./p.

LIMA, Rossini Tavares de. *Achegas para uma distribuição geográfica dos folguedos populares do Brasil*. IBECC/CNFL/DOC. 353, de 01/10/1956.

LINTON, Ralph. O grupo local. In: \_\_\_\_\_. *O homem: Uma Introdução à Antropologia*. 5ª edição. São Paulo: Livraria Martins Editora, 1965, p. 234-256.

LOPES NETO, João Simões. *Contos gauchescos*. Porto Alegre: Globo, 1976, 183 p.

LOPES NETO, João Simões. *Lendas do Sul*. Porto Alegre: Globo, 1974, 160 p.

MARIANTE, Hélio Moro. *História do Tradicionalismo Sul-Rio-Grandense*. Cadernos Gaúchos n. 1. Porto Alegre: IGTF, 1976, 26 p.

MARTINS, Cyro. *Sem rumo*. 6ª edição. Porto Alegre: Movimento, 1997, 154 p.

MARTINS, Ivan Pedro de. *Do campo e da cidade*. Porto Alegre: Movimento, 2000, 152 p.

MAYA, Alcides. *Tapera*. Porto Alegre: Movimento, Santa Maria: Editora da UFSM, 2003, 144 p.

MILLIET, Sérgio. "Os Guaxos". *O Estado de São Paulo*. São Paulo, 17/10/1959, s./p.

MISSÕES JESUÍTICO-GUARANIS. São Leopoldo. Editora da UNISINOS, 1999.

MOURINHO, Antonio Maria. *Essência do Folclore*: algumas opiniões sobre o fato folclórico. IBECC/CNFL/DOC. 327, 12/12/1955.

OLINTO, Antonio. "Os Guaxos". *O Globo*. Rio de Janeiro, 14/10/1959, s./p.

ORNELLAS, Manoelito de. *Correio do Povo*. Porto Alegre, 23/09/47.

ONELLAS, Manoelito de. *O Rio Grande Tradicionalista e Brasileiro*. Porto Alegre: "35" CTG, 18 p.

PAIM, Paulo. Saudade dos farrapos. *Zero Hora*, 20/09/2008, p. 20.

PAIXÃO CÔRTEZ, João Carlos. *Origem da Semana Farroupilha*: Primórdios do Movimento Tradicionalista. Porto Alegre: EVANGRAF, 1994, 224 p.

PAIXÃO CÔRTEZ, João Carlos. *Vestimenta Crioula*. IBECC/CNFL/DOC 415, de 2/12/1958.

PAREDES, M. Rigoberto. Coreografia indígena originária. In: \_\_\_\_\_. *El arte folklórico de Bolívia*. La Paz: Talleres Graficos Gamarra, 1949, p. 9-31.

PENNA, Rejane. *Hotel Majestic*. Porto Alegre: Casa de Cultura Mário Quintana. Disponível em: [www.ccmq.com.br/hotel-majestic.php](http://www.ccmq.com.br/hotel-majestic.php)

PIERSON, Donald. *Teoria e Pesquisa em Sociologia*. 3a edição. São Paulo: Melhoramentos, 1953, 330 p.

RIGOTTO, Germano. Identidade Gaúcha. *Correio do Povo*. Porto Alegre, 17/09/2008, p. 4.

RIO GRANDE do Sul: Terra e Povo. Porto Alegre: Editora Globo, 1964, 296 p.

SCLIAR, Moacyr. Sobre centauros. *Revista ZH (Zero Hora)*. Porto Alegre, 14/09/1997, p. 3.

SPALDING, Walter. Impressões de leitura. *Estado do Rio Grande*. Porto Alegre, 24/10/1959, s./p.

### **Correspondência:**

#### **Passiva:**

Dante de Laytano para Barbosa Lessa. Porto Alegre, 12/07/1982.

Ney Gastal para Barbosa Lessa. Porto alegre. Em 1º de outubro de 1982.

Veríssimo de Melo para Barbosa Lessa. Natal. Em 14/11/1979. Pasta 2.11.2.1

**Ativa:**

Luiz Carlos Barbosa Lessa para Tarso Genro. Camaquã, 15/03/1996.

Luiz Carlos Barbosa Lessa ao Correio do Povo. Porto Alegre, 10/12/1981.

Luiz Carlos Barbosa Lessa a Aluísio Magalhães (Secretário de Assuntos Culturais do Ministério de Educação e Cultura - MEC). Porto Alegre, 30/06/1981.

**Outra:**

Correspondência assinada pela Associação Gaúcha Municipalista, pela Prefeitura Municipal de Camaquã, pela Secretaria da Cultura, pelo Núcleo de Pesquisas Históricas de Camaquã, pela Câmara Municipal de Vereadores, pela Casa do Poeta Camaquense (CAPOCAM), pela FUNDASUL - Faculdades da Região Sul e pelo CTG Camaquã, dirigida ao Deputado Estadual Sérgio Zambiasi, então presidente da Assembléia Legislativa, em 08/08/2001.

**Documentos da SCDT:**

ANTEPROJETO COMPLEXO Turístico-Cultural do Cristal - Camaquã - RS. Secretaria da Cultura, Desporto e Turismo. Estado do Rio Grande do Sul. Elaborado pela Coordenadoria Técnica do Instituto Gaúcho de Tradição e Folclore.

BARBOSA LESSA, Luiz Carlos. Anotações preliminares para contribuições ao PLANO 81. Secretaria de Cultura, Desporto e Turismo. Governo do Estado do Rio Grande do Sul. Manuscrito.

\_\_\_\_\_. Confidencial. Secretaria de Cultura, Desporto e Turismo. Porto Alegre, julho de 1981, p. 12.

BARBOSA LESSA, Luiz Carlos et al. Cultura, Desporto e Turismo: dez problemas prioritários para a nova administração. Secretaria da Cultura, Desporto e Turismo. Governo do Estado do Rio Grande do Sul. Porto alegre, 31/01/1983.

Circular n. 1, de 1979, do Departamento de Cultura da SCDT do Governo do Estado do Rio Grande do Sul

CONSELHO ESTADUAL de Cultura. Departamento de Cultura. Secretaria de Cultura, Desporto e Turismo do Estado do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, s./d.

CONSIDERAÇÕES ADICIONAIS para o Plano de Atividades do DEC para 1980. Secretaria da Cultura, Desporto e Turismo. Governo do Estado do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, 07/05/1980.

CRITÉRIOS SEGUIDOS na seleção de fatos ou personalidades. Secretaria de Cultura, Desporto e Turismo. Governo do Estado do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, s./d., s./p. Pasta 2.11.2.2

MAPEAMENTO CULTURAL do Rio Grande do Sul. Departamento de Cultura. Secretaria de Cultura, Desporto e Turismo do Estado do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, 1979.

OBSERVAÇÕES SOBRE os pré-planos apresentados com vistas ao programa 1981. Secretaria de Cultura, Desporto e Turismo. Governo do Estado do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, 14/01/1981

PLANO DE atividades do DEC para 1980. Secretaria de Cultura, Desporto e Turismo. Governo do Estado do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, 07/5/1980.

PÓLOS CULTURAIS do Rio Grande do Sul. Secretaria de Cultura, Desporto e Turismo do Estado do Rio Grande do Sul. Manuscrito, s./d.

SEMANA FARROUPILHA 1981. Programa. Porto Alegre: SCDT, 1981.

TABORDA, Tarcísio. Projeto Vanerão. Departamento de Cultura da Secretaria de Cultura, Turismo e Desporto do Estado do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, 1981

TERMO DE Cessão de Uso. Secretaria da Fazenda. Governo do Estado do Rio Grande do Sul. 13/08/1982

### **Reportagens e outros documentos sem autoria:**

AMARAL REÚNE última vez todo o seu Secretariado. *Zero Hora*. Porto Alegre, 12/03, 1983.

ARMINDO TREVISAN. Biografia. Disponível na internet: <http://www.ufsm.br/literaturaehistoria/armindotrevisan.html>. Acesso em: 15/02/2010.

BANRISUL COMPROU o Hotel Majestic. *Folha da Tarde*. Porto Alegre, 09/04/1980, s./p. Pasta 2.11.2.3

BARBOSA LESSA: na praça o reconhecimento como escritor. *Zero Hora*. Porto Alegre, 01/12/1978, p. 38.

BARBOSA LESSA, o novo imortal. *Zero Hora*. Porto Alegre, 15/10/1975, p. 9.

CALIFÓRNIA DA Canção Nativa tem várias inovações este ano. *Correio do Povo*. Porto Alegre, 09/12/1982, s.p. Pasta 2.11.2.4.

CAMAQUÃ REVIVE tradição no Parque Bento Gonçalves. *Folha da Tarde* (Caderno Regional). Porto Alegre, s/d, p. 2. Pasta 2.11.2.1 do Acervo Barbosa Lessa.

CAPITAL FARROUPILHA se despede de tradicionalista. *Zero Hora*. Porto Alegre, 12/03/2002. Disponível em: <http://www.paginadogaicho.com.br/barbosalessa/rep/zh20020312.htm>. Acessado em: 10/09/2009.

CARTA DEFENDE a cultura. Sem referência. Pasta 2.11.2.1 do Acervo Barbosa Lessa.

CEVADOR, O núcleo de nossa cultura (entrevista com Barbosa Lessa). *Buenas Tchê*. Santa Catarina, dezembro de 1991. Disponível na internet: <http://www.buenas.com.br/edi5/geral1.htm>. Acesso em: 10/01/2010.

CLASSE DESUNIDA. *Jornal do Comércio*. Porto Alegre, 08/12/1980, p. 4.

ESPORTES, CULTURA e turismo, tudo junto. *Correio do Povo*. Porto Alegre, 11/03/1979, p. 17

ESTÁTUA DO Laçador é escultura símbolo do RS. *Zero Hora*. Porto Alegre, 21/05/2008. Disponível na internet: <http://zerohora.clicrbs.com.br/zerohora/jsp/default2/jsp?uf=1&local=1&source=a1879473.xml&template=3898.clwt&edition=9907&section=67>.

JESUS SE decepcionou com a indicação de Barbosa Lessa. *Zero Hora*. Porto Alegre, 04/12/1980, p. 17.

LINHA DO tempo. Disponível em: <http://www.alpargatas.com.br/empresa/historia.htm>. Acesso em 10 de setembro de 2009.

LITERATURA ORAL. *Correio do Povo*. Porto Alegre, 29/01/1982, p. 15.

MAIS VINTE dias de Som e Luz. *Zero Hora*. Porto Alegre, 11.02/1981, p. 2.

NO RODEIO dos Ventos mais um grande lançamento literário do Estado. *Diário Serrano*. Cruz Alta, 27/01/1979, p. 5.

NOTA. *Jornal de Caxias*. Caxias do Sul, 08/12/1980, p. 31.

O 35. Boletim Mensal do "35" Centro de Tradições Gaúchas. Ano I - Setembro de 1950.

O 35. Boletim Mensal do "35" Centro de Tradições Gaúchas. Ano I - Outubro de 1950.

Ofício n. 53 da CDFB. Ministério da Educação e Cultura. Em 07/01/1960.

OS NOVOS planos da Secretaria de Cultura, Turismo e Desporto. *Zero Hora*. Porto Alegre, 07/01/1981, s./p. Pasta 2.11.2.1

OS VINTE gaúchos do século. Portal Página do Gaúcho. Disponível em: <http://www.paginadogaicho.com.br/pers/20mais.htm>. Acessado em: 25 de abril de 2009

PALESTRA SOBRE Folclore e Tradição. *A Cuiá*. Porto Alegre, 8/09/1955, p. 5.

PALESTRA SOBRE Tradições Gaúchas. *Diário de Notícias*. Porto Alegre, 08/11/1952, s./p.

PDS SE articula para que o novo Secretário do Turismo seja um político atuante. *Zero Hora*. Porto Alegre, 29/11/1980, p. 8.

RESULTADOS E PROPOSTAS do Seminário de Cultura. *Folha da Tarde*. Porto Alegre, 17/08/1981.

RIO GRANDE do Sul. Secretaria de Estado da Cultura. Instituto Estadual do Livro. *Barbosa Lessa*. Coleção Autores Gaúchos. Porto Alegre: IEL, CORAG, 2000, 67 p.

RIO GRANDE do Sul revive o seu passado em 38 datas. *Zero Hora*. Porto Alegre, 07/01/1981, s./p.

SAPATEADOS GAÚCHOS marcam a fundação do Grupo Folclórico Brasileiro. *Folha da Tarde*. Porto Alegre, 18/07/1955, s./p.

"TRADIÇÃO" EM lugar de "folclore". Serviço de Imprensa. F.F./JVM - Imp/ 14/06/1954.

SECRETARIA DE Cultura dividiu o Estado em 12 micro regiões. *Folha da Tarde*. Porto Alegre, 07/06/1979, p. 21.

SEXTA-FEIRA NÃO perca o vanerão. *Zero Hora*. Segundo Caderno. Porto Alegre, 31/05/1982, p. 3.

"SOM E Luz" de volta. *Diário Popular*. Pelotas, 03/10/1981, p. 9.

SOMENTE 40 por cento da população missioneira assistiram ao Som e Luz. *Correio do Povo*. Porto Alegre, 27/12/1979, p. 30.

TERMO DE CESSÃO de auxílio social entre Assembléia Legislativa do Estado do Rio Grande do Sul e o Município de Camaquã. Assembléia Legislativa do Estado do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, 05/12/2001.

UM BRADO de alerta do Grupo Folclórico Brasileiro. *Última Hora*. São Paulo, 08/05/1957, s/p.

UNESCO PODE encampar a proteção das Missões. *Zero Hora*. Porto Alegre, 23/04/1981, p. 7.

III SEMANA Nacional do Folclore. *Correio do Povo*. Porto Alegre, 27/08/1950, p. 16.

## Bibliografia

ACHÚGAR, Hugo. *Modernización y Mitificación: El lirismo criollista en el Uruguay entre 1890 y 1910*. Ideologies and Literature, v. 3, n. 14, p. 134-154.

ALBECHE, Daysi Lange. *Imagens do Gaúcho: história e mitificação*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996, 152 p.

ALBERTI, Verena. Um drama em gente: trajetórias e projetos de Pessoa e seus heterônimos. In.: SCHMIDT, Benito (org.). *O biográfico: perspectivas interdisciplinares*. Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 2000, p. 179-241.

ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz. Introdução: Da terceira margem eu so(u)rrio: sobre história e invenção. In: \_\_\_\_\_. *História: a arte de inventar o passado*. Bauru: EDUSC, 2007, p. 19-39.

ALTHUSSER, Louis. *Aparelhos Ideológicos de Estado*. 4a edição. Rio de Janeiro: Graal, 1985, p. 59-73.

AMADO, Janaína. Tradição, veracidade e imaginação em história oral. *História*. São Paulo, n. 14, 1995, p. 125-136.

AMORIN, Sônia Maria de. *Em busca de um tempo perdido: edição de literatura traduzida pela Editora Globo (1930-1950)*. São Paulo: Edusp, Porto Alegre: Editora da UFRGS, 1999, 182 p.

ANDERSON, Benedict. *Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008, 330 p.

ARMANDO, Maria Luiza de Carvalho. O regionalismo como fenômeno global. *Revista Travessia* (UFSC). Florianópolis, 1986, n. 12, p. 89-112.

ARTURI, Carlos S. Transição política e consolidação da democracia: notas a partir da experiência brasileira. In: ALMEIDA, Maria Hermínia Tavares de, FRY, Peter, REIS, Elisa (orgs.). *Política e Cultura: visões de passado e perspectivas contemporâneas*. São Paulo: Hucitec, ANPOCS, 1996, p. 142-167

BAKHTIN, Mikhail. Os gêneros do discurso. In \_\_\_\_\_. *Estética da criação verbal*. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 277-326.

BARBALHO, Alexandre. Políticas culturais no Brasil: identidade e diversidade sem diferença. In: ANAIS do II ENECULT - Encontro de Estudos Multidisciplinares em Cultura. Salvador: Faculdade de Comunicação - Universidade Federal da Bahia (UFBa), 2007

BAUMAN, Richard. Performance. In: BAUMAN, \_\_\_\_\_. *Folklore, Cultural Performances, and Popular Entertainments*. New York: Oxford, 1992, p. 41-49.

BERGER, Peter, LUCKMANN, Thomas. *A Construção Social da Realidade: Tratado de Sociologia do Conhecimento*. Petrópolis: Vozes, 1973, 247 p.

BERTHO, Catherine. L'invention de la Bretagne: genese sociale d'un stéréotype. *Actes de la recherche en sciences sociales*, Année 1980, Volume 35, Numéro 1, p. 45-62.

BERTUSSI, Lisana. *Literaura Gauchesca: do Cancioneiro Popular à Modernidade*. Caxias do Sul: EDUCS, 1997, 262 p.

BIOY CASARES, Adolfo. *Memoria sobre la Pampa y los gauchos*. Buenos Aires: Emecé, 1986, 62 p.

BITTENCOURT, Gilda Neves da Silva. *O conto sul-rio-grandense: tradição e modernidade*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 1999, 254 p.

BLOCH, Marc. *Apologia da História: ou o ofício do historiador*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editores, 2001, 160 p.

\_\_\_\_\_. *Os Reis Taumaturgos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005. 433 p.

BOLLÈME, Geneviève. *O povo por escrito*. São Paulo: Martins Fontes, 1988, 244 p.

BORGES, Jorge Luís. O escritor gaúcho e a tradição. In.: \_\_\_\_\_. *Obras completas*. Vários tradutores. Rio de Janeiro: Globo, 1998, p. 288-296.

BOULHOSA, Patrícia. A mitologia escandinava de Georges Dumézil: uma reflexão sobre método e improbabilidade. *Brathair*, n. 6, v. 2, p. 3-31. Acessado em 01/10/2008, disponível em: [www.brathair.com](http://www.brathair.com).

BOURDIEU, Pierre. A identidade e a representação: elementos para uma reflexão crítica sobre a idéia de região. In: BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Lisboa: DIFEL, Rio de Janeiro: Bertand Brasil, 1989, p. 107-132.

\_\_\_\_\_. A ilusão biográfica. In.: FERREIRA, Marieta de Moraes, AMADO, Janaína (orgs.). *Usos & abusos da história oral*. 7a edição. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 2005, p. 183-191.

\_\_\_\_\_. L'Identité et la Répresentation: Éléments pour une réflexion critique sul l'idée de région. *Actes de la Recherche em Sciences Sociales*, n. 35, 1980.

BURKE, Peter. A invenção da biografia e o individualismo renascentista. *Estudos Históricas*, Rio de Janeiro, vol. 10, n. 19, 1997, p. 83-97.

\_\_\_\_\_. *O que é História Cultural?* Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005, 192 p.

CATROGA, Fernando. Portugal: as comemorações como nostalgia do Império. In.: \_\_\_\_\_ . *Nação, mito e rito: religião civil e comemoracionismo*. Fortaleza: Edições NUDOC/Museu do Ceará, 2005, p 117-181.

CESAR, Guilhermino. *História da Literatura do Rio Grande do Sul (1737-1902)*. Porto Alegre: Instituto Estadual do Livro, CORAG, 2006, 448 p.

CHARTIER, Roger. *À beira da falésia: a história entre certezas e inquietudes*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2002, 278 p.

CHAVES, Flávio Loureiro. *Simões Lopes Neto*. Porto Alegre: Instituto Estadual do Livro, Editora da UFRGS, 2001, 296 p.

CHIAPPINI, Ligia, MARTINS, Maria Helena, PESAVENTO, Sandra Jatahy (orgs.). *Pampa e Cultura: de Fierro a Netto*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, Instituto Estadual do Livro, 2004, p. 51-74.

CHIARAMONTE, José Carlos. *Nación y Estado en Iberoamérica: el lenguaje político en tiempos de las independências*. Buenos Aires: Sudamerica, 2004, p.

COUGO JR., Francisco. *Canta meu povo: Uma interpretação histórica sobre a produção musical de Teixeira (1959-1985)*. Dissertação (mestrado em História). Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2004, 221 p.

CRUIKSHANK, Julie. Tradição oral e história oral: revendo algumas questões. In.: AMADO, Janaína, FERREIRA, Marieta de Moraes (orgs.). *Usos & abusos da história oral*. 7ª edição. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 2005, p. 149-164.

CUCHE, Denys. *A noção de cultura nas ciências sociais*. 2ª ed. Bauru: EDUSC, 2002, 220 p.

CURY, Cláudia Engler. *Políticas Culturais no Brasil: subsídios para construções de brasilidade*. Tese (doutorado) em Educação. Faculdade de Educação. Universidade Estadual de Campinas. Campinas, SP, 2002, 161 p.

DACANAL, José Hildebrando, GONZAGA, Sérgio (orgs.). *RS: Cultura e Ideologia*. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1980, 168 p.

DACANAL, José Hildebrando. Origem e função dos CTGs. In: FISCHER, Luís Augusto, GONZAGA, Sergio (orgs.). *Nós, os gaúchos*. 2ª ed. Porto Alegre: UFRGS, 1993, p.

DELGADO, Andréa Ferreira. A rede de memórias e a invenção de Cora Coralina. In: SCHMIDT, B. (org.). *O biográfico: perspectivas interdisciplinares*. Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 2000, p. 131-162.

DUBY, George. *As três ordens: ou o imaginário medieval*. Lisboa: Estampa, 1982, 383 p.

DUMÉZIL, George. Dieux Ases et Dieux Vanes. In: DUMÉZIL, George. *Les dieux des germains: essai sur la formation de la religion scandinave*. Paris: Presses Universitaires de France, 1959, p. 3-39.

DURKHEIM, Emile. MAUSS, Marcel. *Algumas Formas Primitivas de Classificação: Contribuição para o estudo das representações coletivas*. In: MAUSS, Marcel. *Ensaio de Sociologia*. São Paulo: Perspectiva, 1981, p. 399-455.

DUTRA, Cláudia Pereira. *A prenda no imaginário tradicionalista*. Dissertação (Mestrado em História). Programa de Pós-Graduação em História, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, 2002, 136 p.

FALCÃO, Joaquim Arruda. Política cultural e democracia: a preservação do patrimônio histórico e artístico nacional. In: MICELI, Sergio (org.). *Estado e cultura no Brasil*. São Paulo: Difel, 1984, p. 21-39.

FAORO, Raymundo. Antônio Chimango algoz de Blau Nunes. In: TARGA, Luiz R. P. (org.). *Breve Inventário de Temas do Sul*. Porto Alegre: UFRGS/FEE, Lajeado: UNIVATES, 1998, p. 23-62.

FICO, Carlos. *Reinventando o otimismo: Ditadura, propaganda e imaginário social no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 1997, 200 p.

FINNEGAN, Ruth. Tradition, But What Tradition and For Whom? *Oral Tradition*, n. 6., v. 1, 1991, p. 104-124.

FIGUEIREDO, Joana Bosak de. *A tradução da tradição: gaúchos, guaxos e sombras: o regionalismo revisitado de Luiz Carlos Barbosa Lessa e de Ricardo Güiraldes*. Tese (doutorado em Letras). Instituto de Letras, Programa de Pós-Graduação em Letras, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2006, 200 p.

FISCHER, Luís Augusto. *Literatura Gaúcha*. Porto Alegre: Leitura XXI, 2004, 159 p.

FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas*. São Paulo: Martins Fontes, 2007, 542 p.

GELLNER, Ernest. *Nações e nacionalismos: trajectos*. Lisboa: Gradiva, 1993.

GINZBURG, Carlo. *O queijo e os vermes*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002, 272 p.

GIORGI, Alvaro de. *El magma interior: política, cultura y territorio en la Fiesta de la Patria Gaucha*. Montevideo: Trilce, 2002, 223 p.

GOFFMAN, Irving. *Estigma: Notas sobre a Manipulação da Identidade Deteriorada*. 4ª edição. Rio de Janeiro: LTC, 1988, 158 p.

GOLIN, Tau. *A ideologia do gauchismo*. Porto Alegre: Tchê!, 1983, 174 p.

\_\_\_\_\_. *A tradicionalidade na cultura e na história do Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: Tchê, 1989, 108 p.

\_\_\_\_\_. *Bento Gonçalves: herói ladrão*. Santa Maria: LGR Artes Gráficas, 1983, 64 p.

\_\_\_\_\_. *Identities: Questões sobre as representações socioculturais no gauchismo*. Passo Fundo: Clio, Méritos, 2004, 112 p.

\_\_\_\_\_. *Por baixo do poncho: contribuição à crítica da cultura gauchesca*. Porto Alegre: Tchê!, 1987, 182 p.

GOMES, Carla Renata de Souza. *De rio-grandense a gaúcho: o triunfo do avesso - um processo de representação regional na literatura do século XIX (1847-1877)*. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2006, 356 p.

GONÇALVES, José Reginaldo Santos. *A Retórica da Perda: os discursos do patrimônio cultural no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, IPHAN, 1996, 156 p.

GUAZZELI, César Augusto Barcellos. Matrero, guerreiro e peão campeiro: aspectos da construção literária do gaúcho. In: MARTINS, Maria Helena (org.). *Fronteiras Culturais: Brasil-Uruguaí-Argentina*. Porto Alegre: Ateliê Editorial, 2002, p. 107-125.

GUTFREIND, Ieda. *A historiografia Rio-Grandense*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 1992, 217 p.

HANNA, Judith Lynne. Sexo, aprendizado e imagens da dança. In: \_\_\_\_\_. *Dança, sexo e gênero: signos de identidade, dominação, desafio e desejo*. Rio de Janeiro: Rocco, 1999, p. 27- 53.

HARTMANN, Luciana. Performance e experiência nas narrativas orais da fronteira entre Argentina, Brasil e Uruguai. *Horizontes Antropológicos*. Porto Alegre, ano 11. n. 24, p. 125-153, jul./dez. 2005.

HAVELOCK, Eric A. *A musa aprende a escrever: reflexões sobre a oralidade e a literacia da antiguidade ao presente*. Lisboa: Gradiva, 1996, 156 p.

HOBSBAWM, Eric. *A Era dos Impérios: 1875-1914*. 10a ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2006, 546 p.

\_\_\_\_\_. Introdução: a invenção das tradições. In.: HOBSBAWM, Eric, RANGER, Terence (orgs.). *A invenção das tradições*. 3ª Ed. São Paulo: Paz e Terra, 2002, p. 9-23.

HOHLFELDT, Antônio. *Trilogia da Campanha: Ivan Pedro de Martins e o Rio Grande invisível*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998, 317 p.

JARDIM, Denise Fagundes, PETERS, Roberta. Os casamentos árabes: a recriação das tradições entre imigrantes palestinos no Sul do Brasil. *Anos 90*. Porto Alegre, v. 12, n. 21/21, jan./dez. 2005, p. 173-225.

LANGDON, Esther Jean. Performance e Preocupações Pós-Modernas na Antropologia. In: TEIXEIRA, João Gabriel L. C. *Performáticos, performance e sociedade*. Brasília: Editora da UnB, 1996, p. 23-28.

LAZZARI, Alexandre. *Entre a grande e a pequena pátria: identidade gaúcha e nacionalidade (1860-1910)*. Tese (doutorado em História). Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Estadual de Campinas, 2004, 363 p.

LE GOFF, Jacques. As mentalidades. In: LE GOFF, Jacques, NORA, Pierre (orgs.). *História: novos objetos*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1986, p. 68-83.

\_\_\_\_\_. *O imaginário medieval*. Lisboa: Estampa, 1994, 367 p.

LEAL, Ondina Fachel. Honra, morte e masculinidade na cultura gaúcha. In.: TEIXEIRA, Sérgio Alves, ORO, Ari Pedro (orgs.). *Brasil & França: ensaios de Antropologia Social*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 1992, p. 141-150.

\_\_\_\_\_. O Mito da Salamanca do Jarau: A Constituição do Sujeito Masculino na Cultura Gaúcha. *Cadernos de Antropologia*. Porto Alegre, n. 7, 1992, p. 7-14.

LEVI, Giovanni. Usos da biografia. In.: FERREIRA, Marieta de Moraes, AMADO, Janaína (orgs.) *Usos & abusos da história oral*. 7ª edição. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 2005, p. 167-182.

LEVILLAIN, Philippe. Os protagonistas: da biografia. In.: RÉMOND, René (org.). *Por uma história política*. 2ª ed. Rio de Janeiro: FGV Editora, 2002, p. 141-184.

LOPES, Juarez Rubens Brandão. A Escola de Chicago ontem e hoje: um depoimento pessoal. In: VALLADARES, Licia Prado. *A Escola de Chicago: impacto de uma tradição no Brasil e na França*. Belo Horizonte: Editora UFMG, Rio de Janeiro: IUPERJ, 2005, p. 23-52.

LORIGA, Sabina. A biografia como problema. In.: REVEL, Jacques (org.). *Jogos de escalas: a experiência da microanálise*. Rio de Janeiro: FGV Editora, 1998 p. 225-249.

LORIGA, Sabina, SCHMIDT, Benito. Entrevista com Sabina Loriga: a história biográfica. *Métis, Caxias do Sul*, v. 2, n. 3, p. 11-21.

LOVE, Joseph. *O regionalismo gaúcho e as origens da Revolução de 1930*. São Paulo: Perspectiva, 1975, 282 p.

LÖWY, Michel, SAYRE, Robert. *Romantismo e política*. São Paulo: Paz e Terra, 1993, 98 p.

MACHADO, José Pedro. *Dicionário Etimológico da Língua Portuguesa*. 2ª edição. Volume II. Lisboa: Editorial Conflência, Livros Horizonte, 1967, p. 1841.

MACIEL, Maria Eunice. A atualização do passado. In: FÉLIX, Loiva Otero, RECKZIEGEL, Ana Luiza Setti. *RS: 200 anos: definindo espaços na história nacional*. Passo Fundo: Editora da UPF, 2002, p. 191-215.

\_\_\_\_\_. *Bailões, é Disto que o Povo Gosta: Análise de uma Prática Cultural de Classes Populares no Rio Grande do Sul*. Porto Alegre, 1984. Dissertação (mestrado em Antropologia Social). Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Política e Sociologia. Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 1984, 188 p.

\_\_\_\_\_. Tradição e Tradicionalismo no Rio Grande do Sul. *Humanas*, v. 22, n. 1/2, 2000, p. 127-144.

MANDRESSI, Rafael. La nación em escena: Notas sobre el nacionalismo teatral en la historiografía uruguaya del teatro. *Latin American Theatre Review*, vol. 29, n. 2, spring 1996, p. 147-164.

MAROBIN, Luiz. Imagens arquetípicas de Teiniaguá. In.: \_\_\_\_\_. *Imagens Arquetípicas em O Continente, de Erico Veríssimo*. São Leopoldo: Editora UNISINOS, 1997, p. 117- 130.

MASINA, Léa. A gauchesca brasileira: revisão crítica do regionalismo. In.: MARTINS, Maria Helena (org.). *Fronteiras Culturais: Brasil-Uruguai-Argentina*. Porto Alegre: Ateliê Editorial, 2002, p. 93-105.

MEDAGLIA, Marlene. *Introdução ao estudo da historiografia sul-rio-grandense: inovações e recorrências do discurso oficial (1920-1935)*. Dissertação (mestrado em Sociologia). Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Ciência Política e Sociologia, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 1983, 407 p.

MENDOZA, Edgar S. G. Donald Pierson e a escola sociológica de Chicago no Brasil: os estudos urbanos na cidade de São Paulo (1935-1950). *Sociologias*. Porto Alegre, ano 7, n. 14, jun/dez 2005, p. 440-470.

MEYER, Augusto. *Gaúcho: história de uma palavra*. Porto Alegre, Instituto Estadual do Livro, 1957, 71 p.

MICELI, Sergio. O processo de "construção institucional" na área cultural federal (anos 70). In: MICELI, Sergio (org.). *Estado e cultura no Brasil*. São Paulo: Difel, 1984, p 53-83.

MONTEIRO, Charles. *Porto Alegre: urbanização e modernidade: construção social do espaço urbano*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1995, 152 p.

MOREIRA, Maria Eunice. *Regionalismo e Literatura no Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: EST/ICP, 1982, 128 p.

NEDEL, Letícia Borges. *Paisagens da Província: o regionalismo sul-rio-grandense e o Museu Julio de Castilhos nos anos cinqüenta*. Dissertação (Mestrado em História Social). Instituto de Filosofia e Ciência Sociais, Programa de Pós-Graduação em História Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1999, 335 p.

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

\_\_\_\_\_. *Um Passado Novo para uma História em Crise: Regionalismo e Folcloristas no Rio Grande do Sul*. Brasília, 2005. Tese (doutorado em História). Instituto de Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em História, Universidade de Brasília, 2005, 560 p.

OLIVEN, Ruben. George. A cultura brasileira e a identidade nacional na década de oitenta. *Ciência e Cultura*, n 8, v. 34, 1982, p. 1032-1036.

\_\_\_\_\_. A construção social da identidade gaúcha. *Revista do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas* (UFRGS), n. XI/XII, 1983/1984, p. 423-432.

\_\_\_\_\_. *A parte e o todo: A Diversidade cultural no Brasil-Nação*. Petrópolis: Vozes, 1992, 143 p.

\_\_\_\_\_. *A parte e o todo: A Diversidade cultural no Brasil-Nação*. 2ª edição. Petrópolis: Rio de Janeiro, Vozes, 2006, 228 p.

\_\_\_\_\_. *A polêmica identidade gaúcha*. Cadernos de Antropologia. N. 4. Porto Alegre: UFRGS, 1992, 56 p.

\_\_\_\_\_. Em Busca do Tempo Perdido: o movimento tradicionalista gaúcho. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, n. 15, v. 6, 1991, p. 40-51.

\_\_\_\_\_. Nação e tradição na virada do milênio. *Resgate: revista de cultura do Centro de Memória - UNICAMP*, n. 5, 1993, p. 77-87.

\_\_\_\_\_. O Global, o nacional e o regional. *Cadernos de Sociologia* (Programa de Pós-Graduação em Sociologia da UFRGS). Número especial, 1995, p. 195-208.

\_\_\_\_\_. O maior movimento de cultura popular do mundo ocidental: o tradicionalismo gaúcho. *Cadernos de Antropologia*. N. 1. Porto Alegre: UFRGS, 1990, 46 p.

\_\_\_\_\_. O renascimento do gauchismo. In: FISCHER, Luís Augusto, GONZAGA, Sergius (orgs.). *Nós, os gaúchos*. 2ª ed. Porto Alegre: UFRGS, 1993, p. 77-80.

\_\_\_\_\_. *O Rio Grande do Sul e o Brasil: uma relação controvertida*. Porto Alegre: UFRGS/PPG Antropologia Social, 1988, 30 p.

\_\_\_\_\_. O Rio Grande do Sul e o Brasil: uma relação controvertida. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, n. 9, v. 3, 1989, p. 5-14.

\_\_\_\_\_. Revisitando a tradição. *Revista do IFCH*, n. 15, 1991/1992, p. 31-45.

ONG, Walter. *Oralidade e cultura escrita: a tecnologização da palavra*. Campinas: Papirus, 1998, 224 p.

ORTIZ, Renato. *Cultura brasileira e identidade nacional*. 9ª reimpressão da 5ª edição. São Paulo: Brasiliense, 2006, 152 p.

PALTI, Elias. *La nación como problema: los historiadores y la "cuestión nacional"*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2002, 157 p.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. A invenção da Sociedade Gaúcha. *Ensaio FEE*. Porto Alegre, v. 14, n. 2, 1993, p. 383.

\_\_\_\_\_. Fibra de Gaúcho, tchê! *Nossa História*. Rio de Janeiro, v. 1, n. 2, 2003, p. 42-47.

\_\_\_\_\_. Gaúcho: mito e história. *Letras de Hoje*. Porto Alegre, v. 24, n. 3, 1989, p. 55-63.

\_\_\_\_\_. *História do Rio Grande do Sul*. 9a edição. Porto Alegre: Mercado Aberto, 2002, 142 p.

\_\_\_\_\_. Historiografia e ideologia. In: DACANAL, José Hildebrando, GONZAGA, Sérgio (orgs.). *RS: Cultura e Ideologia*. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1980, p. 60-88.

\_\_\_\_\_. Região e Nação: as releituras do Brasil em tempo de democracia. *Humanas*. Porto Alegre, v. 18, n. 1 e 2, p. 109-119

\_\_\_\_\_. Uma ideologia em farrapos. *Letras de Hoje*. Porto Alegre, v. 18, n. 3, 1985, p. 75-83

POLLAK, Michael. Memória e identidade social. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 5., n. 10 1992, p. 200-212.

\_\_\_\_\_. Memória, Esquecimento, Silêncio. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, 1989, p.

RAMA, Ángel. Fundación de la poesia social: de Hernandez a Antonio Lussich. In: \_\_\_\_\_. *Los gauchipolíticos rioplatenses*. Buenos Aires: Centro Editor de America Latina, 1982, p. 99-128.

\_\_\_\_\_. Religiões, culturas e literaturas. In.: AGUIAR, Flávio, VASCONCELOS, Sandra. *Literatura e Cultura na América Latina*. São Paulo: EDUSP, 2001, p. 281-336.

\_\_\_\_\_. *180 años de literatura*. In: HISTORIA ILUSTRADA de la Civilización Uruguaya. Tomo I. Montevideo: Enciclopedia Uruguaya, 1968, p. XXII-XXXIX.

RAPPAPORT, Roy A. Ritual. In: BAUMAN, R. *Folklore, Cultural Performances, and Popular Entertainments*. New York: Oxford, 1992, p. 249-260.

RÉMOND, René. Uma história presente. In: \_\_\_\_\_. *Por uma história política*. 2ª ed. Rio de Janeiro: FGV Editora, 2002, p. 13-36.

RODRIGUES, Mara Cristina de Matos. *A institucionalização da formação superior em história: o curso de Geografia e História da UPA/URGS - 1943 a 1950*. Dissertação (Mestrado em História). Porto Alegre. 2002. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2005, 222 p.

\_\_\_\_\_. *Da Crítica à História: Moysés Vellinho e a trama entre a província e a nação*. Tese (doutorado em História). Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2006, 243 p.

RONDELLI, Elizabeth., HERSCHMANN, Micael. Os media e a construção do biográfico: a morte em cena. In: SCHMIDT, B. (org.). *O biográfico: perspectivas interdisciplinares*. Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 2000, p. 279-309.

SANTI, Álvaro. *Do Partenon à Califórnia: O Nativismo Gaúcho e suas Origens*. Porto Alegre: UFRGS, 2004, 112 p.

SCHMIDT, Benito. O gênero biográfico no campo do conhecimento histórico: trajetória, tendências e impasses atuais e uma proposta de investigação. *Anos 90*. Porto Alegre, n. 6, dezembro de 1996, p. 165-192.

SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. *Educação & Realidade*. Porto Alegre, v. 20, n. 2, pp. 71-99.

SEIXAS, Jacy Alves de. Percursos de Memórias em Terras de História: problemáticas atuais. In: BRESCIANI, Stella, NAXARA, Márcia (orgs.). *Memória e (res)sentimento: indagações sobre uma questão sensível*. Campinas: Editora da UNICAMP, 2001. p. 37-58.

SERNA, Justo, PONS, Anaclét. *La Historia Cultural: autores, obras y lugares*. Madrid: Akal, 2005, 249 p.

SEWELL JR., William H. *Logics of History: Social Theory and Social Transformation*. Chicago: University of Chicago Press, 2005, 376 p.

SILVEIRA, Cássia. *Dois pra lá, dois pra cá: o Partenon Literário e as trocas entre literatura e política na Porto Alegre do século XIX*. Dissertação (mestrado em História). Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, 2008, 189 p.

SKINNER, Quentin. *As fundações do pensamento político moderno*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, 724 p.

SKINNER, Quentin, PALHARES-BURKE, Maria Lúcia Garcia. Entrevista. In: PALHARES-BURKE, Maria Lúcia Garcia. *As muitas faces da história*. São Paulo: UNESP, 2000, p. 307-339.

SOUZA, Ricardo Luiz. Tradição, identidade nacional e modernidade em Joaquim Nabuco. *Anos 90*, Porto Alegre, v. 11, n. 19/20, jan./dez. 2004, p. 319-346 p.

THIELEN, Eduardo Vilela. Belisário Penna: notas fotobiográficas. *Hist. cienc. saude-Manguinhos*. 2002, vol.9, n.2, p. 387-404.

THIESSE, Anne Marie. Ficções criadoras: as identidades nacionais. *Anos 90*. Porto Alegre, n. 15, 2001/2002, p. 7-23.

\_\_\_\_\_. *La création des identités nationales: Europe XVIIIe - XXe siècle*. Paris: Éditions du Seuil, 1999, 308 p.

TORRES, Jean-Claude Félix. Du champ des Annales à la biographie: réflexions sur le retour d'un genre. *S.T.H.* n. 3-4 la Biographie, 1985, pp. 141-148.

TORRESINI, Elisabeth Rochadel. *Editora Globo: uma aventura editorial nos anos 30 e 40*. São Paulo: EDUSP/COMARTE, Porto Alegre: Editora da UFRGS, 1999, 120 p.

VELHO, Gilberto. *Individualismo e Cultura*. 4a edição. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997, 150 p.

\_\_\_\_\_. *Projeto e Metamorfose: antropologia das sociedades complexas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994, 138 p.

VILHENA, Luís Rodolfo. *Projeto e missão: o movimento folclórico brasileiro (1947-1964)*. Rio de Janeiro: FUNARTE, FGV, 1997, 332 p.

\_\_\_\_\_. Reflexões sobre a Escola de Chicago. In: VALLADARES, Licia Prado. *A Escola de Chicago: impacto de uma tradição no Brasil e na França*. Belo Horizonte: Editora UFMG, Rio de Janeiro: IUPERJ, 2005, p. 53-68.

WEBER, Max. O Nascimento das Religiões. In: \_\_\_\_\_. *Economia e Sociedade*. Brasília: Editora da UnB, 1994, p. 279-294.

WILLIAMS, Raymond. Tradição. In: \_\_\_\_\_. *Palavras-chave: um vocabulário de cultura e sociedade*. São Paulo: Boitempo, 2007, 399-401.

ZALLA, Jocelito. Aquilo que fica: luto, memória de vida e memória social na despedida de Barbosa Lessa. Anais do VI Seminário Nacional do Centro de Memória da UNICAMP: Memória e Testemunho. Campinas: CMU, 2009. Publicação em CD-ROM.

\_\_\_\_\_. Dos papéis aos salões: folclore, gênero e performance nas danças tradicionais gaúchas. In: II Seminário Internacional Sobre Gênero, Arte e Memória. Anais do II SIGAM. Pelotas: Editora da UFPel, 2009, p.361-360. Publicação em CD-ROM.

\_\_\_\_\_. Homens e mulheres de papel ou Como se faz um "bom" gaúcho: desconstruindo a desigualdade de gênero na gauchesca de Barbosa Lessa - Os Guaxos (1959). *Caderno Espaço Feminino*. Uberlândia, v. 20, n. 2, ago/dez 2008, p. 209-235.

\_\_\_\_\_. O erudito contador: performance e oralidade no conto gauchesco de Barbosa Lessa. In.: D'AJELLO, Luiz Fernando Telles, TETTAMANZY, Ana Lúcia Liberato, ZALLA, Jocelito (orgs.). *Sobre as poéticas do dizer: pesquisas em oralidade (no prelo)*.

\_\_\_\_\_. Tradição e modernidade na pena de um centauro: Luiz Carlos Barbosa Lessa e a invenção do tradicionalismo gaúcho (1945-1954). In.: V Colóquio Tradição e Modernidade no Mundo Ibero-Americano. Atas do V Colóquio Internacional. Rio de Janeiro, 2008. Publicação em CD-ROM.

ZILBERMAN, Regina. *A literatura no Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1980, 168 p.

**Anexos**

ANEXO I

Reprodução das páginas 52-53 da Revista do Globo, de 9/12/1950, referentes à reportagem intitulada *Tropeiros*, de autoria de Barbosa Lessa:



PARA DISCOMFORTO DOS QUE ACREDITAM QUE O GAUCHO MORDE, AI ESTÃO OS TROPEIROS, EM CADA CANTO DO RIO GRANDE.

TROPEIROS

PRIMEIRO tropeiro rio-grandense foi o jesuíta Crá-berio Mendonça, que em 1634 atravessou com alguns índios missioneiros o Uruguai e foi buscar, numa expedição de Corrientes 1.000 vacas de gado. Após longa arribada, a multiplicação das rezes foi tão abundante que em breve as estâncias jesuítas espalharam-se até o Atlântico, constituindo as "vacarias do mar". Em 1720, foram levadas para os campos ao nordeste do atual Rio Grande do Sul 80.000 cabeças de gado, a respeito das quais existiam as seguintes "leis": "que não se tocasse nelas por oito anos, nem o que, segundo a repartição recebida em outros tempos, estabeleceram que haviam de chegar a quarenta e seis mil". Alguns bandeirantes que chegaram depois de Cráberio, pelo Sul, passaram a criar com milhares de vacas selvagens e em 1730, na "Vacaria das Frolindas", os paulistas arrebanharam as primeiras lhas de gado "doméstico". Em 1742, quando os açorianos chegaram ao "Campanário", os domos da terra eram os "gaúchos-do-campo" (montiqueiros) — filhos

de jagunatas, viciados e combativos com índios). Sua ocupação consistia em levar o gado selvagem às fazendas de lhas mulheres arribadas na garupa de lhas para as serras serradas do Jacú. Essas tropeiras levavam as vacas e os cavalos, e as mulheres, para de lá arribarem, muitas vezes à custa de penas e suor. Em fins do século XVIII, com a introdução das charqueadas a condição do gado passou a obedecer ao passo da "arte de tropezar", a qual se aperfeiçoou através dos tropeiros modernos, surgindo os primeiros os nomes dos para nomear uma classe singular de tropeiros e atual tropeiro do sul. É, quando um serviço tem bom êxito, acompanhado de prova feita. Quando não, o tropeiro não se independe e o cavalo de dia e dia, o rês de agosto, lhas l por que não se encontra no pedágio a frota de tropeiros para a montanha, a mala do gaúcho. (Nota: é a sobria do gaúcho e o "cabeço-fogo" no cinto. O gado é a garantia do que se anda por esse mundo com a guerra fechada de "plata"). Por entre uma profusão de responsabilidades e que exige muita prática na lha do campo, o tropeiro é um dos poucos trabalhadores rurais bem pagos, pois a sua remuneração varia de acordo com o tamanho e a qualidade da frota, distância a percorrer, e inclusive um não dos viveres para a tropa. Comumente uma ponta de rês no mesmo tempo a viajar, como acontece nos tropeiros. Um tropeiro não está em condições de tropeiros. Um tropeiro principalista constitui tropa e o que mais tenta a natureza do sul. Tropeiro de lha, que não tem a natureza do sul, tropeiro de lha é o caso do Sul. Muitos tropeiros de lha, que não são tropeiros, são chamados "tropeiros de lha" e tropeiros de lha. Muitos tropeiros de lha, que não são tropeiros, são chamados "tropeiros de lha" e tropeiros de lha. Muitos tropeiros de lha, que não são tropeiros, são chamados "tropeiros de lha" e tropeiros de lha.



COM SEUS PORCOS A PONTILHAR DE NEGRO O VERDE DO PAMPA

chô e o "cabeço-fogo" no cinto. O gado é a garantia do que se anda por esse mundo com a guerra fechada de "plata". Por entre uma profusão de responsabilidades e que exige muita prática na lha do campo, o tropeiro é um dos poucos trabalhadores rurais bem pagos, pois a sua remuneração varia de acordo com o tamanho e a qualidade da frota, distância a percorrer, e inclusive um não dos viveres para a tropa. Comumente uma ponta de rês no mesmo tempo a viajar, como acontece nos tropeiros. Um tropeiro não está em condições de tropeiros. Um tropeiro principalista constitui tropa e o que mais tenta a natureza do sul. Tropeiro de lha, que não tem a natureza do sul, tropeiro de lha é o caso do Sul. Muitos tropeiros de lha, que não são tropeiros, são chamados "tropeiros de lha" e tropeiros de lha. Muitos tropeiros de lha, que não são tropeiros, são chamados "tropeiros de lha" e tropeiros de lha.

Luiz Carlos LESSA

Novamente a venda no Brasil  
LOCÇÃO  
CHAMPÙ  
E  
ÓLEO  
Biotin  
D

Michielon?... É bom!  
CHAMPANHA  
FRUTAS  
VINHO ROSÉ  
SUCCO DE UVA  
MICHIELON  
CRUZEIRO  
SUA VOLUNTARDA DA PATRIA. 100  
TELEFONOS 101, 102, 110, 111, 112, 113

## ANEXO II

Transcrição do documento “Pólos Culturais do Rio Grande do Sul”, do DEC-SCDT,  
sem data:<sup>872</sup>

### PÓLOS CULTURAIS

#### Região do LITORAL NORTE

##### Pólo Cultural de OSÓRIO

Mostardas  
Santo Antônio da Patrulha  
Tramandaí  
Torres

##### Região das MISSÕES

Pólo Cultural de SANTO ÂNGELO  
Catuípe  
Caibaté  
Cerro Largo  
Giruá  
Guarani das Missões  
Porto Xavier  
Roque Gonzales  
São Paulo das Missões  
São Nicolau

##### Pólo Cultural de SANTA ROSA

Alecrim  
Campina das Missões  
Cândido Godoi  
Independência  
Porto Lucena  
Santo Cristo  
Tucurunduva  
Tuparandi

##### Pólo Cultural de SÃO BORJA

Santo Antônio das Missões  
São Luiz Gonzaga  
Bossoroca

---

<sup>872</sup> A crítica externa da documentação permite sua datação para 1979, devido à sua inclusão numa série de documentos da SCDT redigidos naquele ano. Ver Pasta 2.11.2.2(2) do Acervo Barbosa Lessa

Região dos CAMPOS DE CIMA DA SERRA

Pólo Cultural de VACARIA

Barracão  
Bom Jesus  
Cacique Doble  
Cambará do Sul  
Esmeralda  
Ibiraiaras  
Lagoa Vermelha  
São Francisco de Paula  
São José do Ouro

Região do LITORAL SUL

Pólo Cultural de Rio Grande

São José do Norte  
Santa Vitória do Palmar

Região do CENTRO

Pólo Cultural de RIO PARDO

Arroio dos Ratos  
Butiá  
General Câmara  
São Gerônimo  
Taquari  
Triunfo

Pólo Cultural de SANTA MARIA

Dona Francisca  
Faxinal do Soturno  
Formigueiro  
Nova Palma  
Restinga Seca  
São Pedro do Sul  
São Sepé

Pólo Cultural de CACHOEIRA DO SUL

Encruzilhada do Sul  
Santana da Boa Vista

Região ZONA SUL

Pólo Cultural de PELOTAS

Canguçu  
Pedro Osório  
Piratini  
São Lourenço do Sul

Pólo Cultural de CAMAQUÃ

Barra do Ribeiro  
Dom Feliciano  
Tapes

Pólo Cultural de JAGUARÃO

Arroio Grande  
Herval do Sul

Região CAMPANHA

Pólo Cultural de BAGÉ

Caçapava do Sul  
Dom Pedrito  
Lavras do Sul  
Pinheiro Machado

Pólo Cultural de SANTANA DO LIVRAMENTO

Quaraí  
Rosário do Sul  
São Gabriel

Pólo Cultural de URUGUAIANA

Itaqui

Pólo Cultural do ALEGRETE

Cacequi  
São Francisco de Assis

Região PLANALTO

Pólo Cultural de CRUZ ALTA

Colorado  
Ibirubá  
Júlio de Castilhos  
Pejuçara  
Santa Bárbara do Sul  
Selbach  
Tapera  
Tupanciretã

## Pólo Cultural de SANTIAGO

Jaguari  
Mata  
São Vicente do Sul

## Pólo Cultural de PASSO FUNDO

Carazinho  
Chapada  
Ciríaco  
Ibiaçá  
Marau  
Não-Me-Toque  
Sertão  
Tapejara

## Pólo Cultural de SOLEDADE

Barros Cassal  
Espumoso  
Fontoura Xavier  
Vitor Craeff

## Pólo Cultural de PALMEIRA DAS MISSÕES

Braga  
Campo Novo  
Coronel Bicaco  
Erval Seco  
Miraguaí  
Redentora  
Santo Augusto  
Seberi  
Três de Maio

## Pólo Cultural de IJUÍ

Ajuricaba  
Augusto Pestana  
Chiapeta  
Condor  
Pananbi

Região COLONIAL DOS VALES

## Pólo Cultural de NOVO HAMBURGO

Campo Bom  
Dois Irmãos  
Sapiranga

## Pólo Cultural de SÃO LEOPOLDO

Estância Velha

Ivoti  
Portão  
Sapucaia do Sul

Pólo Cultural de LAJEADO

Arroio do Meio  
Encantado  
Roca Sales

Pólo Cultural de ESTRELA

Cruzeiro do Sul  
Bom Retiro  
Teotônia

Pólo Cultural de MONTENEGRO

São Sebastião do Caí  
Salvador do Sul

Pólo Cultural de SANTA CRUZ DO SUL

Agudo  
Arroio do Tigre  
Candelária  
Sobradinho  
Venâncio Aires  
Vera Cruz

Pólo Cultural de NOVA PETRÓPOLIS

Canela  
Feliz  
Gramado  
Igrejinha  
Rolante  
Taquara  
Três Coroas

Região COLONIAL DA SERRA

Pólo Cultural de CAXIAS DO SUL

Antônio Prado  
Bento Gonçalves  
Carlos Barbosa  
Farroupilha  
Flores da Cunha  
Garibaldi  
São Marcos  
Veranópolis

Pólo Cultural de GUAPORÉ

Anta Gorda  
 Arvorezinha  
 Casca  
 Davi Canabarro  
 Ilópolis  
 Muçum  
 Nova Araçã  
 Nova Bassano  
 Nova Bréscia  
 Nova Prata  
 Paraí  
 Putinga  
 Serafina Corrêa

Região ALTO URUGUAI

Pólo Cultural de ERECHIM

Aratiba  
 Barão de Cotegipe  
 Campinas do Sul  
 Erval Grande  
 Gaurama  
 Getúlio Vargas  
 Itatiba do Sul  
 Jacutinga  
 Sananduva  
 São Valentim  
 Viadutos

Pólo Cultural de MARCELINO RAMOS

Machadinho  
 Mariano Moro  
 Maximiliano de Almeida  
 Paim Filho  
 Severiano de Almeida

Pólo Cultural de IRAÍ

Alpestre  
 Caiçara  
 Frederico Westphalen  
 Palmitinho  
 Planalto  
 Rodeio Bonito  
 Vicente Dutra

Pólo Cultural de SARANDI

Constantina  
 Liberato Salzano

Nonoai

Pólo Cultural de TRÊS PASSOS

Boa Vista do Buricá

Crissiumal

Horizontina

Humaitá

São Martinho

Tenente Portela

Região METROPOLITANA

Pólo Cultural de PORTO ALEGRE

Canoas

Esteio

Guaíba

Pólo Cultural de VIAMÃO

Alvorada

Cacchoeirinha

Gravataí

## ANEXO III

**Orçamento detalhado da Secretaria de Cultura, Desporto e Turismo (SCDT-RS) para o ano fiscal de 1980, na rubrica “Promoções Culturais” (em cruzeiros):**

Artes Cênicas

Espetáculo Infanto-Juvenil	300.000,00	
Dança	150.000,00	
Textos contemporâneos	150.000,00	
Teatro Amador	250.000,00	
Espetáculo fora do Estado	480.000,00	
		1.330.000,00

Cinema

Curta metragem (com MCS)	72.000,00	
Chimangos e Maragatos (MSC)	200.000,00	
Ponto de Cinema	50.000,00	
		322.000,00

Manifestações Regionais

Festa Junina (Estância do Cristal)	100.000,00	
Baile da Pelúcia (Est. Do Cristal)	100.000,00	
Teatro de Câmera (sic) (SMEC)	180.000,00	
Festival Nova Petrópolis	70.000,00	
		450.000,00

Artes Plásticas

I Bienal de Desenho (c/ MARGS)	200.000,00	
		200.000,00

Música Erudita

Projeto Luís Cosme, locais	500.000,00	
Projeto Villa-Lobos	150.000,00	
Projeto Bruno Kiefer	150.000,00	
Miguel Proença e jovens	120.000,00	
PUC	200.000,00	
Clube Flautistas	100.000,00	

		1.270.000,00
<u>Música Popular</u>		
Projeto Lupiscínio	1.000.000,00	
		1.000.000,00
<u>Projeto Especial</u>		
Projeto Mutirão	700.000,00	
		700.000,00
Especial DEC		
Festival Coros (II)	100.000,00	
Festival Infantil de Coros	100.000,00	
		200.000,00
	[montante final:]	<b>5.472.000,00</b>