

Entre a beleza do morto e os excessos dos vivos: folclore e tradicionalismo no Brasil meridional¹

Between the beauty of death and the excesses of the living: folklore and traditionalism in Southern Brazil

Leticia Borges Nedel*

RESUMO

O artigo examina a participação gaúcha no autodenominado Movimento Folclórico Brasileiro, entre as décadas de 1940 e 1960. Os participantes locais são divididos em duas categorias de folcloristas: os folcloristas do tradicionalismo e o grupo de intelectuais e artistas da Comissão Estadual de Folclore (CEF), representante oficial da Comissão Nacional de Folclore (CNFL) no Rio Grande do Sul. A assimetria dos dois grupos – desiguais em autoridade e posição social – nas esferas regional e nacional de reconhecimento mútuo é a base sobre a qual os atores conceberão distintamente a própria ancestralidade, sua atividade profissional e a finalidade social dos estudos de Folclore.

Palavras-chave: Rio Grande do Sul; folclore; historiografia.

ABSTRACT

This article examines the participation of *Gauchos* in the self-named Brazilian Folkloric Movement (*Movimento Folclórico Brasileiro*) between the 1940s and 1960s. Local participants are divided into two categories of folklorists: traditional folklorists and the group of intellectuals and artists from the State Folklore Commission (*Comissão Estadual de Folclore – CEF*), official representative of the National Folklore Commission (*Comissão Nacional de Folclore – CNFL*) in Rio Grande do Sul. Unequal in authority and social position, the asymmetry of the two groups in the regional and national spheres of mutual recognition is the basis on which the authors distinctly see their ancestry, professional activities, and the social purpose of folklore studies.

Keywords: Rio Grande do Sul (Brazil); folklore; historiography.

* Professora Adjunta, Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Campus Universitário Trindade. Departamento de História. 88040-970 Florianópolis – SC – Brasil. leticiabnedel@gmail.com

A oscilação entre o particularismo romântico e o universalismo iluminista permeia o modo como os saberes de conteúdo etnológico foram concebidos pelas elites letradas do Rio Grande do Sul, entre o final do século XIX e os anos imediatamente seguintes à Segunda Guerra Mundial. No intervalo correspondente à fase inaugural de invenção dos atributos típicos *regionais*, o Folclore permaneceu mais próximo da arte – especificamente da literatura – do que da ciência, embora também fosse contemplado por esta ao figurar dentro da antropologia física ou dos estudos filológicos, com suas coleções de vocábulos.

Foi somente no curso de redemocratização do país e em meio a um processo de expansão das frentes de produção de saber e de diversificação do mercado de bens ‘autênticos’ locais, que duas gerações de mediadores culturais reconheceram nas alteridades internas ao Rio Grande e em particular nos estudos sobre a *cultura popular* um objeto e uma especialidade a serem metodologicamente testados *in loco* – o que implicava tirar do *trabalho de campo* e não mais da literatura seus materiais de ‘análise’. Engajados em um movimento nacional federalizado e integrador – autodenominado *Movimento Folclórico Brasileiro* – os interessados em coordenar esforços na área viram então a oportunidade de atualizar as formulações legadas pela tradição histórico-literária fundada no século anterior, criando novas expectativas profissionais e ampliando suas bases concretas de sustentação.

O presente artigo aborda os condicionantes desse engajamento, priorizando a operacionalidade da aproximação de historiadores, críticos literários, escritores e militantes *tradicionalistas* gaúchos com os estudos de folclore. A intenção é observar na interseção entre a ordem prática e a ordem da linguagem, os meios de neutralização da arbitrariedade intrínseca aos estereótipos que esses autores manipulam. Trata-se, em resumo – e de acordo com a sugestão de Rodolfo Vilhena² – de compreender a inter-relação, em dois planos, do processo formador de três identidades complementares: a identidade profissional dos estudiosos, da especialidade que ajudam a fundar e do território em que situam os fenômenos estudados, já que neles se reconhecia uma série de propriedades intrínsecas determinantes de um modo privilegiado de acesso à nação.

OS FRONTS DA MOBILIZAÇÃO

A movimentação que atraiu a atenção de eruditos e tradicionalistas do Rio Grande do Sul foi coordenada, em nível federal, pela Comissão Nacional de Folclore (CNFL). Organizada na capital do país como parte da convenção

internacional de criação da Unesco, em 1947, ela liderou o empenho de intelectuais de vários estados em prol da institucionalização desses estudos no Brasil. A ação foi conduzida em um ponto intermediário da trajetória das Ciências Sociais, dentro do qual avançava a fundamentação teórica de novas problemáticas, como as da mobilidade social, do desenvolvimento econômico e da modernização da sociedade brasileira. Em um cenário decisivo para o desenvolvimento e consolidação da pesquisa e do ensino superior no país, a Comissão e, a partir de 1958, a Campanha de Defesa do Folclore Brasileiro (CDFB) mantiveram um programa de estudos visando atender aos seguintes objetivos: primeiramente, a execução de um “inquérito folclórico brasileiro”. Em segundo lugar, a luta pela preservação das heranças culturais regionais e sua integração ao calendário cívico nacional. Por último, a introdução do folclore no ensino formal em níveis fundamental e superior (Vilhena, 1997, p.173-175). Essas medidas foram entendidas como uma pré-condição para “a compreensão científica da cultura popular”.³ Mas não se restringia a isso; a estratégia era atuar em duas frentes, aliando à formulação – em conjunto com os intelectuais de diferentes estados do país – de critérios seguros de trabalho em uma área tendente ao amadorismo, ao saudosismo e ao gabinete, a uma ação civilizadora de forte conteúdo celebrativo, comprometida com a inclusão das populações rurais à sociedade nacional.

No âmbito estadual, o movimento teve dois grupos concorrentes de interessados. De um lado, os mandatários oficiais da Comissão Nacional, reunidos em torno da Comissão Estadual de Folclore (CEF), criada em Porto Alegre em abril de 1948. De outro, um grupo iniciante, formado por jovens que ao longo das duas décadas seguintes acabariam se constituindo numa elite de ideólogos do chamado *Movimento Tradicionalista*.

O *tradicionalismo* iniciou com a mobilização de oito secundaristas que, um ano antes da criação da CEF (em 1947), criaram, sob a liderança de João Carlos Paixão Cortes, um “Departamento de Tradições Gaúchas” no Grêmio Estudantil do Colégio Estadual Julio de Castilhos. Depois de se lançarem ao reconhecimento público pela organização de piquetes e desfiles a cavalo em cerimônias oficiais alusivas à independência nacional e à Revolução Farroupilha, de imediato eles ficaram conhecidos como a vanguarda de um movimento de massas, cujo marco inicial seria retrospectivamente delimitado em torno da fundação do primeiro Centro de Tradições Gaúchas – o ‘35’ CTG, criado em Porto Alegre no mesmo ano de criação da comissão de folclore.⁴

Reputados como a força motriz que teria originado a disseminação de outros CTGs pelo estado (e, um pouco mais tarde, pelo país afora), na mesma

década esses e outros autodenominados *tradicionalistas* trataram de adquirir, além do reconhecimento público às suas confessadas intenções patrióticas, o capital social e o instrumental técnico necessário à conquista de um espaço institucional de atuação, a ser concretizado por meio da aproximação com a classe política e os eruditos locais. Se com o tempo a expectativa daqueles jovens de conquistarem a condição de pares de autores regionalmente destacados acabou frustrada, a intenção de exercerem certo ‘tradicionalismo especializado’ não deixou de ser amplamente recompensada. A começar pelos meios de comunicação, nos quais em meados da década de 1950 Antônio Augusto Fagundes, Carlos Galvão Krebs, Luis Carlos Barbosa Lessa, Paixão Cortes e Glaucus Saraiva já tinham atuação destacada. Todos participavam de programas de rádio destinados à propaganda *tradicionalista*, tendo ainda nos jornais de grande circulação, como *Diário de Notícias*, *A Hora* e *Jornal do Dia*, garantida a publicação regular de artigos, entrevistas e cartas abertas em colunas especializadas nas matérias *regionalismo e tradição*.

O investimento foi reconhecido também pelo governo estadual, que incorporou os rituais de ‘projeção folclórica’ inventados por eles às cerimônias cívicas oficiais. Além disso, o alinhamento do ‘culto à tradição’ com a pesquisa do folclore permitiu-lhes ingressar na máquina pública. Isso ocorreu no último ano de mandato do ex-interventor, então governador petebista Ernesto Dornelles, quando a Assembleia Legislativa aprovou o projeto de reforma na Secretaria de Educação. A reforma inaugurava, com outros seis órgãos culturais, uma instituição feita para servir de abrigo e lugar de formação técnica aos praticantes daquele culto: o Instituto de Tradições e Folclore (ITF). Ali o diretor Carlos Galvão Krebs criaria, dez anos mais tarde (em 1965), o primeiro curso de graduação em Folclore do estado – a Escola Superior de Folclore (ESF), submetida à “Divisão de Aculturação” da Secretaria de Educação e Cultura e dirigida à formação de professores para o ensino básico.

O núcleo de arrematamento de intelectuais renomados em torno do Folclore no Rio Grande do Sul foi a CEF. Diferente do ITF, que lançou ao reconhecimento público um grupo de aprendizes dos afazeres da cultura, a comissão reuniu sumidades de diversas áreas, como educação musical, crítica literária, dança, artes plásticas, filologia e pesquisa histórica. Foi comandada, desde a fundação em 1948 até 1992, por um dos mais conhecidos historiadores locais – Dante de Laytano –, e a maioria dos sócios pertencia à geração de intelectuais polivalentes que se haviam iniciado na literatura, na crítica e no jornalismo em Porto Alegre, na segunda metade da década de 1920. Muitos deles haviam participado ativamente da campanha revolucionária de 1930,

integravam o conhecido ‘Grupo da Livraria do Globo’, frequentavam jantares e palanques com autoridades políticas e dirigiam ou tinham dirigido os principais órgãos de cultura do estado. Na nominata de membros, veem-se reunidos sócios e dirigentes do Instituto Histórico e Geográfico do Rio Grande do Sul (IHGRS), professores de história, de literatura e de música nas Faculdades de Filosofia e de Artes, frequentadores das principais revistas e jornais de Porto Alegre, enfim, “as expressões todas da cultura rio-grandense”, como frisou o secretário.⁵

Embora a participação efetiva dos associados fosse bastante desigual nas rotinas de trabalho da comissão, ela conseguiu desenvolver um rol variado e intenso de atividades. Realizou congressos e festivais folclóricos na capital, integrou as comissões organizadoras de congressos realizados em outros estados (para onde enviou trabalhos e delegações); promoveu cursos de extensão sobre Folclore junto à cátedra de Civilização Brasileira nas Faculdades de Filosofia da Pontifícia Universidade Católica (PUCRS) e da Universidade Federal (UFRGS) – cátedras estas chefiadas por Laytano –, além de inúmeras conferências e programas de rádio veiculados, ao longo de mais de dez anos, a cada 22 de agosto, “Dia do Folclore”. Ilustração desse empenho é a terceira colocação alcançada pela comissão gaúcha entre todas as demais em número de publicações nos cadernos da CNFL.⁶

Uma das razões para tamanho interesse na promoção dos estudos folclóricos entre os intelectuais sulinos veio da expectativa, nutrida por aqueles autores, de superar a posição secundária do estado em relação às principais praças culturais no país (São Paulo e Rio de Janeiro), superando também os polos regionais concorrentes de produção, como Recife e Bahia. Na verdade, a ‘indiferença’ dos centros cosmopolitas para com as realidades internas do Brasil funcionava como um elemento estruturante do mercado cultural local, figurando como um argumento permanentemente acionado nas obras dos autores envolvidos nos debates sobre os contornos da *região* desde o início do século. Já naquele tempo, Alcides Maya, considerado o fundador da prosa *regionalista* no Rio Grande, reclamava ser o Rio Grande injustamente acusado pelos “helenos requintados que passeiam pela rua do Ouvidor” de figurar como “uma espécie de Macedônia de atraso e de barbarismos” (Maya, 1979[1909], p.20). A razão disso, supunha o autor, é que o Brasil como um todo não passava, em estética, de uma dependência da Capital Federal.

Considerada a longevidade e recorrência dessa queixa, a perspectiva aberta pelo chamamento de Renato Almeida ao esforço articulado de pesquisa inter-regional e em equipe podia servir de estímulo para que autores regional-

mente consagrados, mas nacionalmente desconhecidos, levassem sua histórica bandeira de ‘descentralização das letras’ para fora do Rio Grande. Não por acaso, a sensibilidade de Renato Almeida para com os ‘intelectuais de província’ foi sempre o foco do reconhecimento manifesto do secretário da CEF na imprensa de Porto Alegre. Ali Dante de Laytano fez publicar um artigo dedicado ao presidente da CNFL, louvando as qualidades democratizantes do coordenador e do movimento:

Renato Almeida soube ir às províncias, lembrou-se dos Estados da Federação e não esqueceu os operários que mourejam quase sem títulos e de poucas esperanças na árdua tarefa do imenso compromisso de fazer literatura, ciência e arte, nas capitais do interior, onde os ecos das próprias palavras desapareceram abafados no silêncio das ruas quase sempre tranquilas...⁷

De outra parte, a oportunidade de esses autores ampliarem suas conexões com a comunidade intelectual brasileira apresentava-se exatamente no momento em que as versões heroicas do *regionalismo gaúcho* vinham perdendo legitimidade,⁸ e que a função social da pesquisa vinha sendo questionada por interpretações que acusavam o teor ideológico das fórmulas anteriores de elucidação histórica. Reagindo à pressão dos métodos de disciplinas mais conceituadas, como a sociologia emergente no centro do país, os pesquisadores do folclore reivindicam então a herança intelectual das décadas de 1920 e 1930 – época em que ‘modernistas’, ‘tradicionalistas’ ou não, do Sudeste e do Nordeste consagram um padrão pluralista e regionalizado de representação estética da nação. Ao retomarem esses modelos de compreensão da realidade nacional, os eruditos locais tentam explorar o potencial heurístico e integrador de objetos, personagens, métodos e fontes não usuais dentro da historiografia local, desde a campanha aliancista empenhada em confirmar documentalmente o ‘republicanismo nato’ do gaúcho, descrito como centauro-guardião das fronteiras do Império. Ao lado dele, temas como a ‘vida familiar’, o ‘cotidiano’, o ‘anônimo’ e a tradição oral começam a despertar interesse maior da parte de acadêmicos e literatos das décadas de 1940 e 1950, preocupados em alargar o nicho de inserção da *região* e de seus porta-vozes no repertório simbólico nacional. ‘Vista de baixo’, a história da formação sulina deixava de ser apenas o capítulo militar da história do Brasil para se incorporar às páginas mais valorizadas da *civilização luso-brasileira* erguida nos trópicos.

Incentivador entusiasta da divulgação da obra de Gilberto Freyre no e sobre o estado, o presidente da CEF afirmava então a afinidade da História com os

estudos de folclore, e a solidariedade de ambos para com o projeto mais amplo de rever os meios de afirmação da brasilidade sulina. Para tanto, apontava a necessidade de atualização da imagem rural e militarista do gaúcho retratado nos textos fundadores da historiografia: “O gaúcho não morreu. Ele evoluiu. É preciso que se assinalem os ciclos históricos, colocando sua personalidade viril, extraordinária, de guerreiro ou revolucionário a épocas do passado”.⁹

Para a juventude tradicionalista, no entanto, o inventário do folclore regional era justamente o meio de devolver a vida a esse gaúcho do passado. A ‘retromania’¹⁰ introduzida pela onda tradicionalista na década de 1950 trouxe uma diversidade de agentes para competir em um mercado de bens culturais ‘autênticos’ em franca expansão. Através da proliferação de CTGs, da promoção de festivais gauchescos, rodeios, desfiles, concursos e outras formas de inclusão, nesse mercado, de inúmeros interessados em folclore não necessariamente ligados aos meios intelectuais, a figura emblemática do *centauro dos pampas* impôs-se no centro da reflexão coletiva sobre o passado, que já não se limita a ser inventariado, mas é presentificado pelo culto ritual à *tradição*.

FOLCLORE PARA AMERICANO VER: O 35

Há lugar, no ‘35’, para todos os que desejam trabalhar em prol das tradições gaúchas. A porteira do ‘35’ está aberta a todos aqueles que nos queiram auxiliar. Não é só de gaúchos largados que precisamos, o que bem demonstram as nossas invernadas. A fim de alcançarmos plenamente o nosso objetivo, necessitamos da cooperação de todos, principalmente de intelectuais e artistas, a quem procuraremos mostrar a fartura de elementos que o Rio Grande fornece a todas as obras culturais.¹¹

Com esse chamamento, publicado em matéria assinada por Luis Carlos Barbosa Lessa para a *Revista do Globo* em 1948, o estudante secundarista Antônio Cândido, natural de Dom Pedrito, futuro médico e então *patrão* do 35 CTG, frisava o caráter culturalmente responsável do mais recente ‘centro gauchesco’ criado na capital, e a disposição dos afiliados de cumprirem um desígnio comum, útil aos artistas e aos intelectuais de Porto Alegre. Tratava-se de inventariar o folclore que todos davam por desaparecido no Rio Grande.

A reportagem – cujo texto mal disfarça a simpatia pessoal do repórter à causa divulgada – estrutura-se em três tempos, de modo a representar o passado desprovido, o presente promissor e o futuro glorioso desse intento preservacionista. O primeiro momento é representado por uma ‘tarde morma-

centa' de 1946, em que um casal de fotógrafos do *Reader's Digest* – “de cabelos estranhamente louros e um jeito que logo cheirava a terras longínquas” – ape-la à redação da *Revista do Globo* para divulgar no exterior os cenários pitorescos da ponta austral do Brasil. Justino Martins, lendário diretor da revista, explica em mau inglês aos forasteiros “que um gaúcho autêntico constituía verdadeira raridade em Porto Alegre e arredores”. O único jeito seria uma viagem à Campanha. Sem tempo para isso, Mr. Beening (como se chamava um dos fotógrafos) dá “meia-volta” e deixa o estado no dia seguinte, sem levar nada “que dissesse respeito ao nosso gaúcho” (Lessa, 1948).

Segundo momento: outubro de 1948 – seis meses depois de fundado o 35, um mês antes da publicação da matéria. A história é parecida, mas o final diferente: Ruth Anderson, fotógrafa da *Hispanic Society of America* de Nova York, dirige-se ela também à redação da *Revista* para perguntar, desta vez ao ilustrador Nelson Boeira, onde fotografar gaúchos e costumes gauchescos. Boeira responde, em português mesmo, que no 35 Centro de Tradições Gaúchas isso seria possível. O desenhista (decerto através do colega de redação, Barbosa Lessa) faz contato com o grupo de rapazes. Estes montam, em um dos seus ‘chimarrões’ semanais, um ‘curso rápido de regionalismo’ para a viajante.

Abrilhantando o ‘Livro de Presenças’ daquele ‘galpão crioulo’, a fotógrafa tem então a oportunidade de vasculhar ‘os arquivos em formação do 35’. Como parte do segmento *indoor*, por assim dizer, do mencionado ‘curso’, são-lhe apresentadas as vestimentas típicas do gaúcho ‘desde o período da colonização até a época atual’, além de ‘composições populares executadas por instrumentos típicos’ e ‘um grupo de gauchinhas bailando danças regionais’. Na falta de tempo ou dinheiro para acompanhá-la à fronteira, as demonstrações ao ar livre se desenvolvem na fazenda de um conhecido, na cidade vizinha de Viamão. Ali ‘dois gaúchos do 35’ – o *patrão* Antônio Cândido e o ‘1º Agregado das Pilchas’ (tesoureiro) João Carlos Paixão Côrtes – mostram a Ms. Anderson o vigor do trabalho campeiro. ‘Auxiliados’ por funcionários do estabelecimento, eles desfilam diante dos olhos e das lentes da fotógrafa todas as lidas que caracterizam ‘a vida de nossas estâncias’, desde o ‘banho no gado’ até a ‘doma de potros’. No encerramento vem a parte recreativa, coroada por um gordo churrasco regado à caninha de Santo Antônio da Patrulha. Tudo devidamente registrado em quase uma centena de fotos que noticiarão a existência do gaúcho brasileiro a Nova York.¹²

A roupagem jornalística 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 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. A maioria dos rapazes aprendera o que sabia nos livros, e a leitura começara pouco antes, quando em reuniões informais em casa de colegas, feitas nos intervalos do trabalho e da escola, vestiam-se ‘a caráter’ para tomar chimarrão ao redor de um ‘fogo de chão’ e “ensina[rem]-se mutuamente fatos de nossa história, coisas da vida campeira, aspectos importantes de nossa formação, curiosidades bibliográficas e linguísticas” (Ferreira, 1987, p.55-56).

Desses encontros, e da imaginação improvisada do comerciário palmeirense Wilmar Winck de Souza, tesoureiro e 1º *Trovador* do 35, devem ter saído as ‘autênticas trovas’ assistidas pela fotógrafa. Os ‘causos’ não raro eram versões coloridas de histórias ouvidas por Cyro Dutra Ferreira quando passava férias na propriedade de seu pai, em General Câmara. Os ‘instrumentos típicos’ ficavam a cargo do ‘1º gaiteiro’, Paulo ‘Grosso’ Caminha – escoteiro que, junto com Antônio Cândido, também cantava –, do repórter Lessa e de Jacinto Camargo – este último já homem feito, descrito como instrumentista ‘quieto e reservado’ que aparentemente comparecia apenas nos ensaios (Ferreira, 1987, p.75).

Os declamadores eram três. Além de Paixão Côrtes, que fazia de tudo um pouco (era também cantor, dançarino, ator, coreógrafo) e do uruguaianense Dirceu Tito Lopes – que, segundo o companheiro Cyro, “declamava com invulgar sentimento e expressão corporal [mas] só gostava (ou só sabia mesmo) uma poesia, a *Carreirada* de Vargas Neto” – havia Glaucus Fonseca Saraiva. Este último, escoteiro nascido em São Jerônimo, securitário por profissão e nas horas vagas lutador de boxe e poeta em formação, seria conhecido como autor do mais famoso poema *tradicionalista* (o *Chimarrão*), bem como da ideia de adotar as designações de uma estância para os encargos da associação. ‘Tio Waldomiro’, sócio mais velho entre os 24 fundadores,¹³ era um senhor da vizinhança de Côrtes, que por seu jeito e ‘sabedoria’ costumava ser convocado para as apresentações – nas quais os causos e as declamações, em vista do parco repertório coreográfico e musical disponível, serviam principalmente “para preencher os espaços” (Ferreira, 1987, p.76).

Já as ‘gauchinhas’ (um ano mais tarde batizadas de ‘prendas’),¹⁴ eram as irmãs, primas, colegas e namoradas dos rapazes. Vestidas de chita, elas reproduziam as bricolagens coreográficas que Cortes, com Barbosa Lessa, arduamente vinha montando de descrições em almanaques e anuários, nos escritos de Cezimbra Jacques, Apolinário Porto Alegre, de Von Koseritz,¹⁵ na literatura *regionalista* (como a obra *Os amores do Capitão Paulo Centeno*)¹⁶ e nas coletâneas mais recentes de folcloristas como Augusto Meyer, Walter Spalding e Dante de Laytano.

Como diz a máxima italiana, *se non è vero è bene trovato*. O que a viajante norte-americana assistiu era uma versão ainda um tanto rascunhada dos futuros espetáculos *tradicionalistas* de ‘projeção folclórica’ – que a partir de 1950 correriam chão em festivais e congressos, programas de rádio e em turnês levadas aos teatros do interior do estado, às capitais do Brasil, e até ao Olympia de Paris, em 1958. A tais alturas, já dispondo de um contato mais profundo com a bibliografia e os estudiosos do assunto, os folcloristas do *tradicionalismo* passam a designar suas criações artísticas desse modo (como ‘projeções’), em reconhecimento ao fato de não serem nelas exibidos elementos folclóricos em suas versões ‘originais’, isto é, ‘espontâneas’. Confirmando a tese unanimemente reconhecida do ‘desaparecimento’ do folclore no Rio Grande, eles assumem o papel de restauradores desse acervo perdido, ao defenderem a incorporação de variantes estilizadas – mas documentalmente fundamentadas – a um patrimônio que ‘existia antes e desapareceu’. Afinal, nada impedia que algum dia essas artes ‘voltassem a ser folclóricas’, desde que “a massa popular [as interpretasse] com a mesma espontaneidade e atualidade com que fala ou trabalha, sem a autoconsciência de estar cultuando artisticamente vestígios do Passado”.¹⁷

Antes de examinar mais a fundo esse argumento, caberia um parêntese para identificar os diferentes estágios de sua elaboração. O objetivo é verificar, na trajetória desse projeto restaurador, pontos de inflexão importantes para a problemática aqui levantada – qual seja, a concorrência instalada pela diversificação das esferas e modalidades sociais de produção da memória social no Rio Grande do Sul. A periodização abrange os acontecimentos que assinalam duas mutações essenciais – primeiro, a transformação de um clube (o 35) em QG de um movimento (o *tradicionalismo*); segundo, a incorporação desse mesmo movimento e das práticas celebrativas que ele comporta, ao patrimônio ‘perdido’ que os *experts tradicionalistas* desejavam desvendar.

Seguindo o rastro documental deixado pela mobilização, e tomando por base, nesse procedimento, tanto o conteúdo dos textos como a própria variação

na quantidade de fontes disponíveis, podem ser fixados três períodos-chave nesse processo, distribuídos entre os anos 1948-1952, 1952-1956 e 1956-1965. No primeiro intervalo, o caráter mais rarefeito das notícias jornalísticas sobre os CTGs indica que até 1950, a militância *tradicionalista* resumia-se ao 35, a mais duas agremiações da capital e quatro do interior.¹⁸ Articuladas em torno do 35, as lideranças voltavam suas ações, de um lado, à organização da estrutura e das diretrizes internas ao centro e, de outro, à propaganda, cumprindo o objetivo regimental de fomentar a proliferação desses núcleos pelo estado. Nessa fase, a preocupação mais imediata era justamente com dar visibilidade social à forma de proselitismo que haviam inaugurado. Para tanto, ao mesmo tempo em que promoviam intervenções, rituais e informais, sobre o espaço público de Porto Alegre, os aprendizes investiam na iniciação de pesquisa em folclore, procurando o aval da comunidade intelectual.

O momento seguinte, marcado pela expansão do ‘culto às tradições’, define o destino malfadado dessa aliança entre ‘novatos’ e ‘mestres’. Ele inicia com a multiplicação acelerada de CTGs, é pontuado pelo aparecimento dos centros mais ativos do interior e, na capital, pela forte penetração de *tradicionalistas* na mídia escrita e na indústria cultural (cinema, música, publicidade e turismo). Do ponto de vista doutrinário, o ponto alto é a partida à realização anual dos Congressos, nos quais a unificação ideológica dos CTGs será perseguida sob uma diretriz eminentemente ‘popular’ e antiacadêmica, oficialmente assumida em 1954. Nas palavras dos atores, o momento representa a fase de ‘transcendência da tradição’. Reconhecidos como representantes de um movimento de massas, os militantes anunciam a missão de tornar ‘consciente o gauchismo espontâneo e bruto’ do ‘povo’, mediante um “trabalho de alta estilização e aprimoramento”.¹⁹ Esse trabalho desaguará não só na fusão progressiva das ‘tradições’ recentemente inventadas com o ‘folclore’ – objeto do interesse ‘científico’ dos autores ligados à CNFL –, mas na ruptura entre duas gerações de mediadores culturais.

Finalmente, uma terceira fase abre-se no último terço da década, com a subida de uma elite mais especializada do *tradicionalismo* às instituições de governo. Nesse contexto, a consolidação da formação intelectual dos ideólogos, além de instalar a rivalidade aberta entre o ITF e a CEF, insinua dentro do próprio movimento as tensões entre ‘especialistas’ e ‘amadores’, entre o *tradicionalismo* ‘autêntico’ e o ‘comercial’ ou ‘festivo’. Simultaneamente, no campo da intervenção cívica, já não é mais o *gaúcho antigo* o objeto último da celebração, mas os *gaúchos atuais*, representados pelo panteão de fundadores da festa *tradicionalista*, já incorporada ao repertório cultural ‘popular’ do Rio

Grande do Sul como uma espécie incontestada de ‘fato folclórico nascente’. Para usar a síntese lapidar de Daniel Fabre, o ‘espetáculo da história’ cede lugar então a uma ‘história do espetáculo’.²⁰

Esse parêntese obriga reconhecer que, ao tempo da visita de Ms. Anderson, ‘tradicionalista’ não era mais do que o sujeito 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. Talvez por isso mesmo os planos deles se mantivessem, até então, mais voltados a prover a própria formação em assuntos de folclore, história e literatura, do que às logo propagadas ‘conscientização das massas’ e ‘aculturação dos imigrantes’.

No começo, para os estudiosos mais velhos e bem situados, solidarizar-se com as promoções dos estudantes tradicionalistas – fosse pela presença nas cerimônias, conferências e bailes, fosse através de declarações públicas de apoio à ‘mocidade gaúcha do CTG 35’ – de certa forma significava dar cumprimento ao legado de transmissão e valorização dos temas, obras e autores *regionais*. Nesse propósito, realmente a curiosidade de ex-alunos por um assunto que desde o Estado Novo deixara de figurar nos currículos do ensino secundário e superior reclamava a colaboração pessoal dos especialistas na matéria. Em contrapartida, o caráter um tanto espetaculoso do ativismo juvenil ‘bem intencionado’ quanto às aspirações cívicas, mas precário quanto às bases *científicas* que deveriam orientá-lo, sugeria vigilância.

Na prática, as duas exigências foram satisfeitas por uma iniciação informal (no sentido de extradocente), oferecida aos potenciais discípulos por nomes de peso no debate ‘folclórico’ local, como Ênio Freitas e Castro, Dante de Laytano, Manoelito de Ornellas e Walter Spalding. Através desses autores, a CEF manteve, nos primeiros anos de atuação, uma troca intensa e sistemática com o 35, oferecendo auxílio e prefácios a Barbosa Lessa e Paixão Côrtes, avaliando suas pesquisas, emprestando documentos e intermediando junto ao governo a transferência de coleções de museus a CTGs.

Mas, apesar de assídua, a convivência entre *tradicionalistas* e eruditos não foi pacífica. Depois do entusiasmo inicial de alguns para com esses ‘jovens devotos do Rio Grande’, a maioria dos autores ligados à CEF não só começou a discordar da ênfase dada por eles ao gaúcho de antigamente, como desconfiava de que tal gaúcho nunca tivesse existido – pelo menos não da forma retratada nos bailes e desfiles *tradicionalistas*. A maneira de falar alto, numa linguagem incompreensível ao próprio homem do campo, o luxo dos paramentos – que não incluíam apenas lenço, bombacha e bota, mas também instrumentos de trabalho, alguns já em desuso como as boleadeiras, e além delas

tiradores, laços, esporas e outras parafernalias que dificultavam os movimentos –, as notícias sobre brigas e tiros em meio a churrascadas em congressos de tradicionalismo regados com muita bebida alcoólica – tudo financiado com o dinheiro público, parecia um disparate. Os gaúchos ‘posições’ dos CTGs não só faziam lembrar do malfadado caudilho, que tanto tempo levou para ser expulso da historiografia, como feria o *ethos* um tanto aristocrático dos intelectuais, inspirado na reprodução do que entendiam ser a cordialidade do homem brasileiro.

Assim, logo depois de um começo realmente ‘cordial’ entre ‘jovens aprendizes’ e ‘mestres’ experimentados nas atividades intelectuais, de inicialmente bem impressionados com a valorização cívica da terra natal pela juventude, estes passam em seguida a acusar as imprecisões, os excessos e o *exclusivismo particularista* defendido pelos primeiros. A contar de 1955, nas entrevistas, artigos e resenhas dos estudiosos mais velhos, tornam-se comuns declarações ocupadas em separar, para a ciência do grande público, o joio popularesco do trigo folclórico: “Não devemos confundir o cultivo cívico da tradição com o rigor científico da pesquisa folclórica. Sou o primeiro a aplaudir a criação dos ‘Centros de Tradições Gaúchas’ mas sempre dentro da rigorosa discriminação de seus limites necessários”, dizia Meyer à *Revista do Globo* em 1956.²¹

Érico Veríssimo, o mais afamado integrante da prestigiada mesa para quem Paixão Côrtes e Barbosa Lessa apresentaram seus primeiros resultados de pesquisa na Federação Rural do Rio Grande do Sul (Farsul), logo abandona qualquer eventual simpatia nutrida para com o movimento. Em artigo intitulado “Um romancista apresenta sua terra”, ao refutar o “espanholismo do Rio Grande”, rechaça o largo uso dos “buenas, chê, a la fresca e quejantos que já desapareceram praticamente do português do Rio Grande do Sul, sendo hoje usados apenas por aqueles que, bovaristicamente, querem afirmar seu *gauchismo festivo*”.²² Já Dante de Laytano, que até então costumava, por ocasião das eleições à patronagem do CTG de Porto Alegre, manifestar a sintonia “desta repartição [o Museu Julio de Castilhos], onde o próprio Estado mantém o culto da história do passado” com o ‘35’, em correspondência trocada em 1955 com os amigos lotados em instâncias superiores da CNFL refere-se ao tradicionalismo como uma ‘mascarada carnavalesca’ e aos CTGs pejorativamente como ‘sociedades bailantes’.²³

Realmente era preciso coragem para posicionar-se já de saída contra um movimento que, surgido da empolgação telúrica de ginásianos e escoteiros – sendo, portanto, inicialmente tomado por inofensivo – nasceu sancionado pela proximidade com o poder e pela simpatia das multidões. Ao optar por

elas, imediatamente o *tradicionalismo* passou a influir sobre o estado de forças reinante entre as elites, engendrando disputas no seio da própria comunidade de eruditos. Ser pró ou contra o movimento tornou-se uma questão polêmica entre os sócios da CEF. Enquanto Manoelito de Ornellas e Walter Spalding sustentavam o alinhamento como única forma de manter as rédeas ‘morais’ e o rigor ‘cultural’ do *tradicionalismo*, para Laytano pareceu melhor evitar as confusões permanecendo calado: “Nada de falar na abelheira, nem de chegar perto...”²⁴

Em publicações posteriores, consumado o ‘surto’ comemorativo e confirmada sua representatividade social pelo patrocínio da mídia, da classe empresarial e do governo, o ainda secretário da CEF, já sem expressar a mesma contundência, distinguiria em termos complementares o folclorista, que é ‘coletor do anônimo’, dos cultores da tradição ‘neorregional’:

Vencidos os impedimentos naturais das novidades, os CTGs estão em plena pujança e com isto o tradicionalismo pode viver e conviver com o mundo contemporâneo. É preciso, de qualquer maneira, considerar que os CTGs foram os agentes dinâmicos da restauração de um neorregionalismo. E os folcloristas de contrapartida, os agentes subjetivos da investigação erudita, classificatória, analisada e do fato fabricado pelo povo. Os dois se complementam. (Laytano, 1981, p.144)

A raiz da divergência, disfarçada na complementaridade destacada por Laytano, quanto aos critérios de autenticidade acionados nos dois casos, pode ser buscada na negociação cruzada entre as identidades territoriais e as identidades sociais (profissionais) dos atores. Neste sentido, vale ressaltar uma diferença importante: ao passo que os *tradicionalistas* autorizam seus enunciados pela *vivência*, presumindo uma identidade orgânica com os portadores do que deve ser preservado (nomeadamente, o ‘gaúcho campeiro’), o *ethos* beletrista ligado à curiosidade ‘científica’, sustentada pelos *polígrafos* da geração anterior, impunha como dever de ofício distinguir a função alegórica do gaúcho *típico*, a diversidade do *gaúcho* gentílico e base documentada – isto é, *autêntica* – do gaúcho *histórico*. Assim, enquanto para o primeiro grupo importava a adesão subjetiva, mediante a *reprodução material* do *regionalismo* por indivíduos convertidos ao estilo de vida ‘campeiro’, no segundo a relação com o objeto de proselitismo era indireta, porque da legitimidade *científica* do discurso sobre o folclore dependia a própria integridade ‘profissional’ dos enunciadores.

Por outro lado, naquele momento, os líderes nacionais da CNFL procu-

raram a fundamentar nessa mesma dicotomia a autonomia de sua disciplina, quando tentaram dar densidade teórica ao alvo de suas análises. Neste ponto, o dado significativo é que o princípio inicialmente adotado, respeitante ao caráter ‘anônimo’ e ‘tradicional’ do ‘fato folclórico’, dificultava-lhes justificar como *folclóricas* as criações deles próprios – caso de Darcy Azambuja, por exemplo, que tinha construído sua reputação de escritor *regionalista*, e das fontes, quase sempre literárias, trabalhadas como parte da documentação oral (por exemplo, as obras de Simões Lopes Neto e Antônio Chimango, que partiam de uma inspiração ‘anônima’, mas tinham autoria conhecida).

Em vista disso, e também da adequação da matéria ao presumido caráter ‘inacabado’ da formação social brasileira, no I Congresso Brasileiro de 1951 ficaram estabelecidas a ‘espontaneidade’ e a ‘aceitação coletiva’ como critérios de validação dos fenômenos, bem como de sua coleta e ‘análise’ (classificação). Entretanto, o abandono da medida ‘tradicional’ teve dois efeitos complicadores. Primeiro, em vez de encerrar as discussões, trouxe resoluções contraditórias de parte da Comissão Nacional, com respeito à conveniência de se estimular a intervenção pública sobre as práticas culturais ‘populares’, considerando o risco de sua adulteração ou mesmo de favoritismo de algumas, em prejuízo de outras. Em segundo lugar, abriu uma brecha para que o próprio *tradicionalismo* se legitimasse como um fato ‘folclórico nascente’, já que as massas vinham ‘espontaneamente’ aderindo aos hábitos e costumes ali reinventados, e que a autoria de muitas dessas invenções já se encontrava ‘degradada’, sendo a ‘aceitação coletiva’ do movimento um fato incontestável.

Sem mergulhar muito fundo na discussão teórica, os *tradicionalistas* assumiram abertamente sua visão instrumental dos saberes dos quais se valiam para criar espetáculos que eles chamavam ‘de projeção folclórica’. Entre eles, a preocupação comum aos ‘cientistas’ aparecia de maneira invertida: tratava-se de impor, a despeito de todo o investimento intelectual necessário à concretização das intenções ‘restauradoras’ do movimento, uma identidade *popular* e informal aos engajados. A *Carta de Princípios* do Tradicionalismo, aprovada no congresso de 1954, mostra bem essa lógica de apropriação de teorias reputadas como científicas pelo revivalismo identitário. Ao justificar os objetivos do movimento, Barbosa Lessa foi pródigo em enumerar pressupostos extraídos do que ficou conhecido na bibliografia sociológica como Escola de Chicago, citando dois dos representantes mais conhecidos dessa escola no Brasil – Donald Pierson (do qual fora aluno na ELSP) e Ralph Linton.²⁵ Mas, depois de enunciar postulados sobre a importância dos *grupos locais* como transmissores de cultura e meios de coesão social, o ideólogo proclamava seu caráter emi-

nentamente antiespeculativo, disposto a agir “dentro da consciência coletiva”. Afirmava que “O Tradicionalismo deve ser um movimento nitidamente *popular*, não simplesmente intelectual ... Não se deve confundir o Tradicionalismo, que é um *movimento*, com o Folclore, a História, a Sociologia, etc. que são *ciências*”.²⁶

Se é verdade que a “idealização do popular é tanto mais fácil quanto se efetua sob a forma do monólogo”,²⁷ a utilidade dessa noção diz respeito à interação concorrencial entre os grupos mediadores da cultura, constituindo-se também em instrumento de demarcação identitária pelos agentes que se valem dela. Entre os *tradicionalistas* a identificação sumária com o homem do campo serve de argumento para criticar os hábitos e habitantes da capital, acusando o ‘descompromisso telúrico’ dos intelectuais que recriminavam a ‘inautenticidade’ das tradições por eles inventadas. Inversamente aos nomes já reconhecidos que compunham os autores ‘da Globo’ na lista de sócios da Comissão, os jovens *tradicionalistas* vindos do interior não visavam se impor à consideração das ‘rodas’ intelectuais do centro do país, mas da capital porto-alegrense. Aqui os interlocutores privilegiados são os habitantes e os intelectuais urbanos (os mais sujeitos à ‘desagregação dos costumes’), a quem se dirigem como porta-vozes das populações do campo, eleitas ‘guardiãs’ da tradição. Assim, ao passo que os sócios da CEF costumavam legitimar-se evocando a desigualdade entre centro e periferia (uma vez que sua posição regionalmente consagrada era compensada pela situação de isolamento do cenário nacional), a tensão manipulada pelos *tradicionalistas* pretende a reversão do estigma do *grosso* interiorano, operando uma declinação interna do *regionalismo*: o antagonismo campo/cidade.

Se no discurso da *neutralidade científica* o *tradicionalismo* peca pelos excessos ‘popularescos’, na instrumentalização festiva e patrimonial do folclore a categoria *popular* representa, mais que um objeto de estudo ou fonte de inspiração estética, o agente diretamente responsável pela sustentação política do movimento – e, para efeitos doutrinários, pela ‘regeneração moral’ de uma sociedade corrompida pelo cosmopolitismo e pelo progresso. Para os jovens líderes tradicionalistas, as investigações subsidiavam uma prática celebrativa comprometida com ‘devolver’ às populações estudadas pela *ciência* o seu patrimônio cultural. Valorizando o vivido em prejuízo do apreendido, e associando o saber mais à experiência do que à ciência, essa ‘subintelectualidade’, que não tinha entrada nas instâncias ‘acadêmicas’ mais respeitáveis, escolhe temas específicos legados pelos concorrentes mais velhos para desempenhar concretamente tudo o que – aos olhos da tradição *regionalista* culta – encar-

nava o universo gauchesco: a rusticidade, a franqueza, a força física, a coragem e a proximidade com a natureza.

Sob a capa dos atavismos herdados de um tipo regional criado nas lutas de fronteira, o *ethos tradicionalista* compunha uma visão de mundo em que o uso de armas de fogo – outra crítica ponderável ao movimento – a luta corporal, as palavras agressivas ou escatológicas, longe de serem atitudes excêntricas, são um reforço à identidade pessoal de indivíduos identificados com o gaúcho de antanho. Esse aspecto apela ao real sentido carnavalesco do movimento, já transformado em um ritual de inversão. Os churrascos e os bailes promovidos pelos CTGs por ocasião de congressos, inaugurações e *invernadas*, constituem o espaço sagrado de *vivência* de uma ética na qual a experiência transgressora é sancionada, e os impulsos ‘naturais’ tomam a forma da audácia e da valentia. Mesmo nas ‘reuniões de trabalho’ dos congressos – e contrariamente ao cuidado com que os folcloristas da CNFL tratavam de abafar as divergências surgidas em plenário – a regra é a disputa acalorada, a argumentação em verso, o deboche da própria seriedade do evento.

Sintomaticamente, esse antagonismo entre novos e velhos ‘folcloristas’ se reforça à proporção que o *tradicionalismo* adquire uma dimensão política e social antes insuspeita – o que lhe permite firmar-se como um ‘fato folclórico nascente’ e formar quadros próprios de intelectuais. Essa passagem é vivida pelos folcloristas mais velhos como uma espécie de ressurreição ‘do morto’ mencionado por Certeau. A festa *tradicionalista*, incorporada tanto à ‘cultura popular’ quanto à indústria cultural, traz para diante deles um ‘fato folclórico nascente’ nada reconfortante. Porque, concretamente, essa entidade abstrata, o ‘popular’, ao invés de servir de salvo-conduto à atualização de uma produção letrada, carrega em si a ameaça de desqualificação intelectual daquela produção. Os mortos não falam, mas os mortos-vivos têm porta-vozes, e o mais grave é que eles, compondo uma intelectualidade ‘menor’ dentro do cenário metropolitano, sendo os mais loquazes e os mais ouvidos, começam a reivindicar a autoridade de estudiosos – falando aos demais rio-grandenses e brasileiros em nome dos praticantes, mas também dos intérpretes do *regionalismo*.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Situado em uma perspectiva de ‘longa duração’ do processo de construção de práticas e valores associados à heterogeneidade cultural sulina, o advento do *movimento tradicionalista*, assinalado pela criação do primeiro Centro de Tradições Gaúchas em 1948, distingue-se como uma nova modalidade discurs-

siva e institucional do chamado *regionalismo gaúcho*. Em outras palavras, como um marco de diversificação social e de inovação formal dos usos da história na sociedade sul-rio-grandense. Tal evento funda a modernização das formas anteriores de mediação identitária no Estado brasileiro. Com seus novos rituais de celebração, ele realiza o imperativo de dramatização de um passado comum que se estende das academias e museus para os movimentos sociais e a mídia, tomando parte em um processo de progressiva patrimonialização da memória local.

Na conjuntura de crise em que isso acontece, a refundação do repertório escatológico *regional* é submetida ao primado da experiência. Tal subordinação é justificada pelas lideranças *tradicionalistas* como uma engenharia necessária à superação do estado geral de anomia ou – para usar uma expressão da época – de ‘desagregação social’ trazido pelos processos de modernização em curso. O desafio realçado aqui será o da *descaracterização cultural* associada à decadência econômica do *habitat* civilizacional do gaúcho (a zona de campanha, na fronteira sul do estado) e ao crescimento do êxodo rural – simultâneo à ascensão política e numérica do contingente descendente de europeus, que parecia ameaçar a permanência das tradições *autóctones*.

Embora todos estivessem sujeitos às pressões da época, os protagonistas desse processo de *aggiornamento* do regionalismo sul-riograndense, detendo prerrogativas desiguais de autoridade e prestígio, mobilizaram critérios e recursos distintos para formatar a classificação *regional* e suas derivações semânticas (*gauchismo*, *regionalismo*, *tradicionalismo*) a propósitos e visões de mundo particulares. Esclarecer as acepções tomadas por essas noções, sobretudo nos discursos que repetidas vezes tentaram distinguir uma mobilização da outra, exige considerar as interlocuções sustentadas pelos enunciadores, segundo as respectivas posições no cenário de produção cultural – tratando-se aí de investigar, em suma, a lógica pela qual os grupos se autodefiniam por vezes em termos complementares, por vezes conflitantes.

Na verdade, as atualizações dos modelos paradigmáticos de interpretação do *caráter regional* foram sendo produzidas, como sempre acontece, em um campo de possibilidades sujeito a avanços e recuos, conforme as condições próprias do momento e do espaço em que os atores circulavam. Sua elaboração supõe, portanto, tanto o cálculo quanto o improvisado, tanto a busca estratégica por canais institucionais de viabilização, quanto as alianças táticas, firmadas na interação com outros agentes e projetos intelectuais em jogo e em conflito. Pela ordem, o aspecto inicial a ser considerado diz respeito mais uma vez à polissemia assumida pelo folclore, à medida que a categoria passa a desempe-

nhar um papel central na compreensão que os produtores culturais fazem de si, de seu tempo, de sua sociedade e das alteridades que ela contém. Precisamente neste ponto, em que o assunto figura como o elo comum a duas gerações de mediadores, cabe indagar sobre os significados atrelados ao constructo do qual frequentemente os folcloristas lançam mão para reivindicar a legitimidade de seus discursos: o *povo*.

As diferentes formas assumidas pela analogia entre *povo e território* parecem ser a chave discursiva que especifica as relações de força entre o folclore *científico* traduzido em uma ‘sociologia histórica’ ou ‘história social’ – e reivindicado por uma geração de autores cosmopolitas que, prestigiada no Rio Grande do Sul, quer ser respeitada pelo Brasil – e o folclore *revivalista* propagandeado na capital por jovens interioranos, ideólogos de uma legião de ‘praticantes anônimos’. Sem abrir mão das formas anteriores da erudição, estes propõem o imperativo inédito de uma presença sensível do passado na vida social (Fabre, 2001, p.31). Essa presença, por sua vez, é capaz de introduzir novos hábitos que acabam por instalar a própria celebração e seus heróis fundadores no pedestal da memória *regional*.

NOTAS

¹ Este artigo é uma versão revista do último capítulo da tese de doutorado *Um passado novo para uma história em crise: regionalismo e folcloristas no Rio Grande do Sul (1948-1965)*, defendida no PPG História da UnB, em 2005. A pesquisa contou com apoio do CNPq.

² “Sem compreender a maneira como se articulam essas três identidades – a do folclorista, a dos ‘fenômenos folclóricos’ e a da nação –, não compreenderemos a forma pela qual se desenvolveu a luta institucional travada pelo movimento folclórico e os resultados a que ela chegou” (VILHENA, L. R. *Projeto e Missão: o Movimento Folclórico Brasileiro (1947-1964)*. Rio de Janeiro: Funarte; FGV, 1997. p.126).

³ ALMEIDA, Renato. *Inteligência do folclore*. Rio de Janeiro: Livros de Portugal, 1957. p.9.

⁴ Os Centros de Tradições Gaúchas, conhecidos como CTGs, são sociedades civis sem fins lucrativos que funcionam como clubes, com número de sócios ilimitado e de cunho cultural, isto é, que não admitem qualquer filiação expressa político-partidária ou religiosa. Os temas evocados em suas designações obedecem à simbologia gauchesca, dando expressão aos valores, ao linguajar, à gastronomia, à paisagem, aos animais emblemáticos e outros motivos típicos do Rio Grande do Sul. ‘Pala Branco’, ‘Quero-quero’, ‘Mate-amargo’, ‘Rincão da Lealdade’, ‘Desgarrados do Pago’ (nome de um CTG no Rio de Janeiro), ou ainda ‘Armada Grande’ são exemplos da nomenclatura utilizada. Independentemente das variações de perfil mais inclusivo ou mais elitista, todas essas agremiações valem-se da erudição histórica, da literatura e dos estudos de folclore para retirar daí as danças e alegorias que compõem suas

‘invernadas culturais’, ‘fandangos’, ‘chimarrões festivos’, ‘rondas’, desfiles e ‘rodeios’, entre outras formas de encenação ritual dos hábitos da campanha, chamados ‘campeiros’. A respeito dos CTGs, veja-se MACIEL, Maria Eunice de Souza. *Bailões, é disto que o povo gosta*: análise de uma prática cultural de classes populares no Rio Grande do Sul. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, 1984; OLIVEN, Ruben George. *A parte e o todo*: a diversidade cultural no Brasil-nação. Petrópolis (RJ): Vozes, 1992.

⁵ Referia-se ele aos historiadores Walter Spalding e Othelo Rosa, aos musicólogos Elpídio Ferreira Paes e Ênio Freitas e Castro; ao arquiteto e escultor Fernando Corona; ao crítico de artes Aldo Obino, aos escritores, críticos literários e historiadores Moysés Vellinho, Guilhermino César, cel. Luiz Carlos de Moraes, Manoelito de Ornellas, Athos Damasceno Ferreira, ao sucessor de Alcides Maya no conto *regionalista*, Darcy Azambuja, e ao romancista gaúcho de maior projeção nacional, o “escritor das multidões”, Érico Veríssimo. LAYTANO, Dante de. *Folclore do Rio Grande do Sul*: levantamento dos costumes e tradições gaúchas. Caxias do Sul (RS): Educus, 1987. p.146.

⁶ Do total da série *Documentos* da CNFL, 47,7% provinham das comissões estaduais. Entre estas, a CEF do Rio Grande do Sul contempla 10,5% do total de artigos publicados, atrás de São Paulo (com 26%) e Bahia (com 35%). Cf. VILHENA, 1997, p.303. Algumas Comissões Estaduais mais organizadas, como as de São Paulo, Espírito Santo, Santa Catarina e Rio Grande do Sul, chegaram a publicar seus próprios periódicos, como a revista trimestral *Folclore* e os cadernos da CEF do Rio Grande do Sul, estes de periodicidade irregular.

⁷ LAYTANO, citado em VILHENA, 1997, p.250.

⁸ CORADINI, Odaci Luiz. As missões da ‘cultura’ e da ‘política’: confrontos e reconversões de elites culturais e políticas no Rio Grande do Sul (1920-1960). *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, n.32, p.125-144, 2003.

⁹ LAYTANO, D. *O linguajar do gaúcho brasileiro*. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes, 1981. p.231.

¹⁰ A expressão é de Jean Pierre Rioux. La mémoire collective. In: RIOUX, J. P.; SIRINELLI, J. F. *Pour une histoire culturelle*. Paris: Seuil, 1997. p.235-253.

¹¹ LESSA, Luís Carlos B. Trinta e Cinco. *Revista do Globo*, Porto Alegre, n.471, p.37-39; 74-75, 20 nov. 1948.

¹² Assim os fundadores designavam a sede do 35. A essa altura ela já tinha se transferido das casas de Paixão Côrtes e Cyro D. Ferreira, na rua Sarmento Leite, e do porão da residência do senador pessedista Carlos Alfredo Simch (pai de José Laerte Simch, um dos alunos do Julinho), para a sede da Federação Rural do Rio Grande do Sul (Farsul). Cyro Dutra Ferreira, filho de um dos fundadores, trabalhava na Farsul como contínuo e conta como o 35 mudou-se para dentro do órgão de representação de criadores no estado: o “Movimento, que começou humilde e discretamente dentro do Colégio Estadual Júlio de Castilhos ... torn[ou] necessária a urgente busca de um local mais amplo e digno, visto que as reuniões de sábados a tarde já eram frequentadas por mais de 50 pessoas. Nesta altura a Farsul foi acionada. Como

eu era funcionário da mesma (1942/1950), e meu pai, Normélio G. C. Ferreira (fundador, em 1927) era o secretário-geral, dei uma cantada no meu saudoso velho para que pleiteasse, junto ao então presidente, o alegreense de Guassu-Boi e extraordinário rio-grandense Pedro Olympio Pires, uma salinha que havia no terraço e o Salão Nobre para nossas reuniões de sábados” Cf. FERREIRA, Cyro Dutra. A Farsul e o Movimento Tradicionalista Gaúcho. *Sul Rural*, n.209, jan. 2001 [online]. Disponível em: www.senarrs.com.br/SulRural/E209janeiro2001/Artigo/SulRuralA05.htm. Acesso em: 20 nov. 2002. Outras versões da história podem ser encontradas em FERREIRA, Cyro Dutra. 35 CTG. O pioneiro do Movimento Tradicionalista Gaúcho – MTG. Porto Alegre: Martins Livreiro, 1987, p.55-56.

¹³ Assinaram a Ata de Fundação do 35, em 24 de abril de 1948: Glaucus Saraiva da Fonseca, Luís Carlos Barbosa Lessa, Antônio Cândido da Silva Neto, Francisco Gomes de Oliveira, Luiz Osório Chagas, Carlos Raphael Godinho Corrêa, Dirceu Tito Lopes, Valdomiro Souza, Hélio José Moro Mariante, Luis Carlos C. da Silva, Hélio Gomes Leal, José Simch, Ney Borges, Guilherme F. da Cunha Corrêa, Wilmar Winck de Souza, Paulo Godinho Corrêa, Paulo Caminha, Robes Pinto da Silva, Venerando Vargas da Silveira, Flávio Silveira Dann, João Emílio Marroni Dutra, Valdez Correa, Flávio Ramos, J. C. Paixão Côrtes. A esses foram acrescentados mais tarde, numa revisão dos estatutos, como fundadores, os participantes do chamado ‘Piquete da Tradição’, guarda de cavalarianos que acompanhara os restos de David Canabarro em setembro de 1947.

¹⁴ ‘Prenda’ foi a palavra escolhida para designar a mulher tradicionalista, porque a ‘china’, companheira do gaúcho antigo, era sinônimo de prostituta. A terminologia obedeceu a critérios similares aos da ‘pilcha’, usada para nomear o traje típico. Os dois termos remetem a algo de valor – no primeiro caso dinheiro, no segundo, prêmio ou recompensa. É interessante notar que as danças e os acessórios relativos à mulher passaram a ser pensados depois de uma viagem dos rapazes a Montevideú, em 1949, quando assistiram a bailados dançados em pares, sendo mais bem elaborados por ocasião da realização da ‘Festa no Galpão’ – parte gauchesca do festival folclórico organizado pela CEF em 1950, durante a III Semana Nacional de Folclore. Nesse terreno, os fundadores do 35 afirmam taxativamente a necessidade de estilização em razão da perene submissão feminina à moda, que a teria impedido de fixar qualquer traje tradicional. Glaucus Saraiva, em seu *Manual Tradicionalista*, afirma que “a mulher gaúcha não teve e não tem indumentária própria ... Tudo não passa de convenção para dar às ‘prendas’ uma vestimenta típica que elas não souberam fixar através da nossa formação sociológica, e isso por uma razão muito simples: a vaidade universal da mulher que sempre procurou acompanhar a ‘moda’, venha ela de onde vier” (SARAIVA, Glaucus Fonseca. *Manual do Tradicionalista*: orientação geral para tradicionalistas e Centros de Tradições Gaúchas. Porto Alegre: Sulina, s.d., p.57-58. A respeito dessa e de outras tradições inventadas pelos tradicionalistas, ver OLIVEN, R. O maior movimento de Cultura Popular do Mundo Ocidental: o tradicionalismo gaúcho. *Cadernos de Antropologia*, Porto Alegre, n.1, p.22-26, 1990; e MACIEL, M. E. A atualização do Passado. In: FELIX, L. O.; RECKZIEGEL, A. L. S. RS: *200 Anos*: definindo espaços na história nacional. Passo Fundo (RS): UPF, 2002. p.202-203.

¹⁵ Kozeritz, na série de “Quadrinhas Populares” divulgada pelo *Deutsche Zeitung*, incluía a famosa canção *Prenda Minha*.

¹⁶ O livro, publicado em 1935, era uma transposição literária da peça teatral composta por Felix Contreras Rodrigues para os festejos do Centenário Farroupilha. Na obra constavam partituras de ritmos folclóricos conhecidos como caranguejo e chimarrita, que teriam sido encenados. Procurando pela coreografia, ausente do livro, Paixão Côrtes e Barbosa Lessa decidiram encontrar o autor da peça em sua estância, em Bagé. Mas antes disso, fazem em contato com Ary Veríssimo Simões Pires, um dos atores, e ficam sabendo que o que se dançara no palco não eram as músicas do livro, mas uma tirana grande. Para a decepção dos rapazes, “ao descrever-nos suas figuras – promenade, caminho da roça, ramalhete de damas, faz-traz – nos apercebemos de que a grande tirana nada mais era que uma pequena quadrilha”. O caso retrata as duas principais dificuldades que marcaram a montagem de um repertório musical e coreográfico ‘tipicamente rio-grandense’ pelo 35. A primeira refere-se à ‘pouca originalidade’ dos bailados antigos relatados pelos eruditos locais, o que inviabilizava sua exibição como algo que refletisse a figura gauchesca e a diferenciasse do caipira ou do sertanejo. A outra complicação é que, ao seguirem o rastro das fontes antes usadas por mestros e letrados interessados no folclore, dificilmente encontravam a descrição coreográfica acompanhada da partitura. Por essa razão, os rapazes decidem colar as músicas compostas ou colhidas por uns, com passos coreográficos inventados ou documentados por outros. Por exemplo, a coreografia de uma chimarrita ‘colhida’ por Tony Petzhold com a partitura de *Os amores do Capitão Centeno*. Mais adiante, a saída a campo pelas cidades do interior do estado irá incrementar o repertório inventado por Lessa, Saraiva e Côrtes.

¹⁷ CÔRTEZ, J. C. P.; LESSA, L. C. B. *Danças e andanças da tradição gaúcha*. Porto Alegre: Garatuja, 1975. p.11-12.

¹⁸ Em Porto Alegre havia o ‘Grêmio Gaúcho’, associação anterior aos CTGs, que passa a adotar o padrão do 35. Além desse, o outro centro existente foi capitaneado por membros da Brigada Militar, o clube Farrapos. Havia também centros vinculados a escolas, como o Departamento cultural do Colégio Julio de Castilhos e o grêmio do Colégio Rosário, ou as sociedades recreativas como Glória Tênis Clube (próximo à residência de Walter Spalding), onde estava sediada a ‘Estância da Amizade’. No interior, os CTGs fundados nos dois primeiros anos após a criação do 35 foram ‘Fogão Gaúcho’, de Taquara; o ‘Minuano’, de Iraí, o ‘35’ de Palmeira das Missões e a ‘União Gaúcha Simões Lopes Neto’, de Pelotas, refundada em moldes tradicionalistas.

¹⁹ PRATES, Gilberto Antônio da Silva. “As três fases do movimento tradicionalista gaúcho”. Tese apresentada pelo CTG ‘Mello Manso’, de Cruz Alta, ao III CONGRESSO TRADICIONALISTA DO RIO GRANDE DO SUL). In: CLUBE FARROUPILHA, Ijuí, *Anais...*, 1956, p.31.

²⁰ Síntese, aplicada à especialização de eruditos ligados à produção de espetáculos forâneos no interior da França. FABRE, Daniel. L’histoire a changé de lieux. In: BENZA, Alban; FABRE, Daniel. *Une histoire à soi: figurations du passé et localités*. Paris: Maison des Sciences de l’Homme, 2001. p.13-41. p.32.

²¹ Citado em MEYER, Irene. Augusto Meyer e a cultura rio-grandense. Entrevista. *Revista do Globo*, Porto Alegre, n.678, p.22 e 25, dez. 1956. p.22.

²² VERISSIMO, Erico. Um romancista apresenta sua terra. In: _____. et al. *Rio Grande do Sul: terra e povo*. Porto Alegre: Globo, 1969 [1964]. p.3-14 .

²³ AMJC, CE 1955, v2, AP 1034, Of. 541 s.d., de Dante de Laytano a Renato Almeida.

²⁴ AMJC, CE 1955, v.2, AP1034. Of. 541 s.d., de Dante de Laytano a Renato Almeida.

²⁵ Sobre a experiência de Barbosa Lessa na ELSP e o papel do tradicionalismo na vulgarização de conceitos tirados da antropologia americana da virada do século, ver OLIVEN, 1992, p.81 *passim*. Sobre a ELSP, ver BOMENY, 2000; KANTOR et al., 2001; MAIO; VILLAS-BOAS, 1999; e CARVALHO, 1987.

²⁶ LESSA, L. C. B. O sentido e o valor do tradicionalismo. *Província de São Pedro*, Porto Alegre, v.10, n.20, p.133-138, dez. 1954. p.137, grifo do autor.

²⁷ CERTEAU, Michel de. A beleza do morto. In: _____. *A cultura no plural*. São Paulo: Papirus, 1995, p.55-86. p.59.