

UNIVERSIDADE DE CAXIAS DO SUL

André Fontana

**IDENTIDADES GAÚCHAS**

**Serranos, pampeanos, missioneiros e outras variações em *O Tempo e o Vento***

Orientador: Prof. Dr. José Clemente Pozenato

Caxias do Sul, novembro de 2007

UNIVERSIDADE DE CAXIAS DO SUL

André Fontana

## **IDENTIDADES GAÚCHAS**

**Serranos, pampeanos, missioneiros e outras variações em *O Tempo e o Vento***

Dissertação de Mestrado apresentada ao  
Programa de Pós-Graduação em Letras e Cultura  
Regional. Linha de Pesquisa: Literatura e  
Cultura Regional.

Orientador: Prof. Dr. José Clemente Pozenato

Caxias do Sul, novembro de 2007

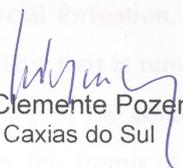
**Identidades gaúchas:  
Serranos, pampeanos, missioneiros e outras variações em  
O Tempo e o Vento**

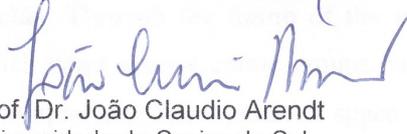
André Fontana

Dissertação de Mestrado submetida à Banca Examinadora designada pela Coordenação do Programa de Pós-Graduação em Letras e Cultura Regional da Universidade de Caxias do Sul, como parte dos requisitos necessários para a obtenção do título de Mestre em Letras e Cultura Regional, Área de Concentração: Estudos de Identidade e Cultura Regional. Linha de Pesquisa: Literatura e Cultura Regional.

Caxias do Sul, 30 de agosto de 2007,

Banca Examinadora:

  
Prof. Dr. José Clemente Pozenato (orientador)  
Universidade de Caxias do Sul

  
Prof. Dr. João Claudio Arendt  
Universidade de Caxias do Sul

  
Profa. Dra. Lisana Teresinha Bertussi  
Universidade de Caxias do Sul

  
Profa. Dra. Maria Eunice Moreira  
Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul

“A Biblioteca é uma esfera cujo centro cabal é qualquer hexágono, cuja circunferência é inacessível [...] Para perceber a distância que há entre o divino e o humano, basta comparar esses rudes símbolos trêmulos que minha falível mão garatuja na capa de um livro [...] Essa comparação permitiu formular uma teoria geral da Biblioteca: a natureza disforme e caótica de quase todos os livros [...] Já se sabe: para uma linha razoável ou para uma correta informação, há linhas de insensatas cacofonias, de confusões verbais e de incoerências [...] Os inventores da escrita imitaram os vinte e cinco símbolos naturais, mas essa aplicação é casual, e os livros em si nada significam [...] Cada exemplar é único, insubstituível, mas há sempre várias centenas de milhares de fac-símiles imperfeitos: obras que apenas diferem por uma letra ou por uma vírgula [...] Em alguma estante de algum hexágono deve existir um livro que seja o compêndio perfeito de todos os demais: algum bibliotecário o consultou e é análogo a um deus [...] Não posso combinar certos caracteres que a divina biblioteca não tenha previsto e que em alguma de suas línguas secretas não contenham um terrível sentido. Ninguém pode articular uma sílaba que não esteja cheia de ternuras e de temores; que não seja em alguma dessas línguas o nome poderoso de um deus. Falar é incorrer em tautologias [...] A biblioteca é ilimitada e periódica. Se um eterno viajante a atravessasse em qualquer direção, comprovaria ao fim dos séculos que os mesmos volumes se repetem na mesma desordem (que, reiterada, seria uma ordem: a Ordem). Minha solidão alegra-se com essa elegante esperança.”

*Jorge Luis Borges*

RESUMO: O trabalho aborda as identidades gaúchas representadas por personagens de *O Tempo e o Vento* na perspectiva de suas variações, focando a diversidade inerente a constituição do tipo humano sul-brasileiro e a pluralidade da formação social rio-grandense, terra fronteiriça e marcada pela mistura de diferentes culturas. Esse traço é marcante no romance histórico de Erico. Está na proposta estética da narrativa: na constituição, arquitetura e desenvolvimento do clã Terra-Cambará. Através da figura do gaúcho serrano busca-se pensar de que maneira as várias etnias interagiram ao longo do tempo, no processo de ocupação, conquista e delimitação do espaço. Pela *contraposição das diferenças*, as identidades regionais poderão “resplandecer com maior fulgor”, revelando algumas peculiaridades locais; sinais distintivos, atributos identitários que podem delimitar e confundir diferentes territórios sulinos.

PALAVRAS-CHAVE: Literatura e História — Identidades Culturais — Literatura sul-riograndense – Erico Verissimo

ABSTRACT: The present paper approaches the “gaúchas” identities represented by characters in *O Tempo e o Vento* in the perspective of their variations, emphasizing the diversity inherent to the constitution of the South-Brazilian human kind. It also highlights the plurality of the rio-grandense social formation, bordering upon land and characterized by the mixture of different cultures. This trait is remarkable in Erico’s historical novel. It is in the esthetic proposal of the narrative: in the constitution, architecture and development of the Terra-Camabrá clan. Through the figure of the mountain region “gaucho”, it is possible to think of which ways several ethnic groups have interacted along time, in the process of occupation, conquer and delimitation of space. Through the counter position of the differences, the several regional identities will be able to “shine with greater splendor”, revealing some local peculiarities; distinctive signs, identity attributes that may delimit and fuse different southern territories.

Key words: Literature and History — Cultural Identities — sul-riograndense Literature — Erico Verissimo

## SUMÁRIO

CONSIDERAÇÕES INICIAIS .....	04
1 OS GAÚCHOS .....	13
1.1 Monarcas e centauros: mitos e heróis culturais .....	14
1.2 Forasteiros .....	23
1.3 Os locais: uma guerra de papel? .....	31
1.4 A ficção da realidade .....	43
1.5 A realidade da ficção .....	51
2 OS GAÚCHOS NO VENTO DO TEMPO .....	58
2.1 O gaúcho como um tipo mestiço .....	60
2.2 A idade do couro: Chico Rodrigues ou Chico Cambará? .....	63
2.3 Zé Borges, Maria Rita e os ilhéus açorianos .....	74
2.4 O gaúcho como um tipo díspare .....	84
2.5 Fronteiras sem limites .....	91
3 OS GAÚCHOS LITERÁRIOS DE ERICO VERISSIMO .....	100
3.1 Juvenal, Florêncio e Pedro Terra: protótipos de um gaúcho missioneiro .....	107
3.2 O capitão Rodrigo Cambará e o gaúcho cisplatino .....	113
3.3 Licurgo Terra Cambará e o gaúcho rio-grandense (serrano?) .....	120
3.4 Pedro Vacariano e o gaúcho acaboclado (ou do “Sertam das Lagens”) .....	137
3.41 No caminho das tropas .....	144
3.5 Aderbal Quadros e o gaúcho acaipirado (ou o tropeiro serrano) .....	153
3.51 Valentia, coragem, honra e bravura: os gaúchos e seus atributos .....	158
CONSIDERAÇÕES FINAIS: uma conclusão introdutória? .....	171
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	178
OBRAS CONSULTADAS .....	182

## CONSIDERAÇÕES INICIAIS

*“Diverjo de todo mundo [...] Eu quase que nada sei. Mas desconfio de muita coisa.”  
Guimarães Rosa*

*“Duvido, portanto penso.”  
Fernando Pessoa*

Introduzir um trabalho pode ser um exercício de risco. Ao tecer considerações sobre os assuntos que serão abordados ao longo do texto, o autor pode produzir um certo desencantamento no leitor. Não que um texto deva ser propriamente encantado, mas antes de mais nada a leitura precisa ser um ato de prazer. Assim, mesmo se tratando de um trabalho “científico”, uma introdução excessivamente detalhista na indicação dos caminhos e assuntos pode acabar antecipando e induzindo algumas “conclusões” que caberiam única e exclusivamente ao leitor. Um texto só se completa no ato da leitura e

a leitura é um ato necessariamente individual, muito mais que escrever. Supondo-se que a escrita consiga superar a limitação do autor, ela continuará a ter sentido só quando for lida por uma única pessoa e passar pelos circuitos mentais dessa pessoa. Só a possibilidade de ser lido por determinado indivíduo prova que o que está escrito participa do poder da escrita, um poder fundado sobre algo que ultrapassa o indivíduo. O universo se expressará a si mesmo na medida em que alguém puder dizer: “Leio, logo escreve”. (CALVINO, 2000, p. 180).

Num texto, como na vida, o real não está nem na saída (introdução) e nem na chegada (conclusão). Como disse Guimarães Rosa (2000), se é que existe algum real, por certo ele se demonstra bem no meio da travessia. E a leitura de um texto qualquer, seja ele dissertativo, narrativo, ficcional, científico, não deixa de ser uma travessia. E o real não está no que foi escrito e nem no que foi lido, mas na leitura. Talvez seja no caminho das interpretações que se construa (ou que se costure) um sentido para aquilo que parece não ter sentido, pois seria mesmo

difícil imaginar como poderia funcionar a mente humana sem a convicção de que existe algo de irredutivelmente real no mundo, e é impossível imaginar como poderia ter surgido a consciência sem conferir sentido aos impulsos e experiências do Homem. A consciência de um mundo real e com um sentido está intimamente relacionada com a descoberta do sagrado. Através da experiência do sagrado, a mente humana apreendeu a diferença entre aquilo que se revela como

real, poderoso, rico e significativo e aquilo que não se revela como tal — isto é, o caótico e perigoso fluxo das coisas, os seus aparecimentos e desaparecimentos fortuitos e sem sentido. (ELIADE, 1969, p. 9).

Na literatura, e especialmente na ficção, mais do que “conferir sentido”, trata-se de “configurar sentido”. Há uma certa plasticidade que envolve a palavra. Como afirma Ricoeur (1989), a literatura seria incompreensível se não viesse a configurar aquilo que, na ação humana, de algum modo já figura. Baseado num dos pressupostos da poética aristotélica, o autor entende que a sensação é a obra comum do sentido (autor) e de quem sente (leitor): “se a tessitura da intriga pode ser descrita como um ato do juízo e da imaginação produtora, é na medida em que esse ato é a obra conjunta do texto e de seu leitor.” Vale lembrar que se trata de um leitor que existe imerso num verdadeiro “caldeirão simbólico”, pois

se a ação humana pode e necessita ser narrada, é porque ela já está articulada em signos, regras, normas; é, desde sempre, simbolicamente mediatizada. O termo símbolo sublinha o caráter público da articulação significante. A cultura é pública porque a significação o é [...] O simbolismo está no espírito; não é uma operação psicológica destinada a guiar a ação, mas uma significação incorporada a ação e decifrável pelos outros atores do jogo social [...] Antes de ser texto, a mediação simbólica tem uma textura. Compreender um rito é situá-lo num ritual, e este, num culto, e este, no conjunto das convenções, das crenças e das instituições que formam a trama simbólica da cultura.” (RICOEUR, 1994, p. 92).

Nesse sentido, uma passagem de *Martin Fierro* pode dar seqüência à idéia. Trata-se do momento em que “Fierro”, está a travar um desafio com “El Moreno”. Num de seus versos, diz *el payador*: “Uno es el sol, uno el mundo, / sola y única es la luna; / ansí, han de saber que Dios / no crió cantidad ninguna. / El ser de todos los seres / sólo formó la unidad; / *lo demás lo há criado el hombre / después que aprendió a contar.*” (HERNANDEZ, 1999, p. 245). Em seguida, após algumas provocações del Moreno, continua Martin Fierro:

Moreno, voy a decir / según mi saber alcanza: el tiempo sólo es tardanza / de lo que está por venir; / no tuvo nunca principio / ni jamás acabará, porque el tiempo es una rueda, y rueda és la eternidad;<sup>1</sup> / y si el hombre lo divide / sólo lo hace, en mi sentir, / por saber lo que há vivido / o le resta que vivir.” (HERNANDEZ, 1999, p. 246).

Nas palavras de Fernando Pessoa (2006, p. 22): “Quando discuto a existência duma cousa, separo a cousa e a existência; mas, sem a existência, essa cousa = nada. Portanto, não é assunto de discussão a existência de uma cousa.” Até porque, um de seus

---

<sup>1</sup> Como se verá, essa “noção de tempo” perpassa todo o texto de Erico Verissimo.

heterônimos, Bernardo Soares, já havia afirmado que o mundo exterior existe como um ator num palco: está lá, mas é outra coisa:

Negada a verdade, não temos com o que entreter-nos senão a mentira. Com ela nos entretenhemos, dando-a porém como tal, que não como verdade; se uma hipótese metafísica nos ocorre, façamos com ela, não a mentira de um sistema (onde possa ser verdade) mas a verdade de um poema ou de uma novela — verdade sem saber que é mentira, e assim não mentir. (PESSOA, 1998, p. 267).

Para Mircea Eliade (1969, p. 32), a imitação, além de constituir-se numa das “características primárias da vida religiosa”, é uma “característica estrutural que é indiferente à cultura e à época”. Entende o autor que “o sagrado é um elemento da estrutura da consciência e não um estágio na história da consciência. Um mundo com sentido — e o Homem não pode viver no caos — é o resultado de um processo dialético a que se pode chamar manifestação do sagrado.”

Narrar é uma maneira de buscar um sentido para a existência; de apreender, gravar, memorizar, fixar para sempre o incessante fluxo do tempo. A ficção parece se relacionar com esse sagrado que estaria na estrutura da consciência. A arte trava um diálogo com a realidade cultural. Texto e contexto se interpenetram como num jogo de espelhos. Mas talvez não se trate de refletir, e sim de representar: as obras de arte têm um modo de ser que lhes é peculiar. É nesse sentido que um estudo sobre literatura não pode buscar “o poema de uma verdade”, mas sim “a verdade de um poema”, levando em conta que uma obra existe

no seu próprio plano de referência, no seu universo particular. O fato de este universo não ser o universo físico da experiência imediata não implica a sua não-realidade [...] Uma obra de arte revela o seu sentido apenas na medida em que é considerada como uma criação autônoma; isto é, na medida em que aceitamos o seu modo de ser — o de uma criação artística — e não a reduzimos a um dos seus elementos constituintes (no caso de um poema, o som, o vocabulário, a estrutura lingüística), ou a uma de suas utilizações subsequentes (um poema que tem uma mensagem política ou que pode servir como documento para a sociologia, a etnografia, etc.). (ELIADE, 1969, p. 20).

Além desse aspecto, há que se levar em consideração que “a literatura é relevante para a compreensão do homem moderno”, ainda mais que “já há algum tempo que testemunhamos um esforço por parte dos historiadores, críticos e psicólogos no sentido de descobrir nas *oeuvres* literárias valores e intenções que ultrapassam a esfera artística propriamente dita.” (ELIADE, 1969, p. 21). Nesse contexto “é especialmente a *interpretação analítica das obras literárias* que é instrutora”, ainda mais que

é significativo que certas obras literárias tenham sido interpretadas como possuidoras de relações diretas com o processo de iniciação. Numa série de culturas tradicionais, a poesia, o espetáculo e a sabedoria são resultados diretos de uma aprendizagem iniciatória [...] Os cenários iniciatórios na literatura, nas artes plásticas e no cinema, além de importantes para a compreensão do homem ocidental moderno, revelam uma reavaliação da iniciação como processo de regeneração e transformação espirituais [...] No mundo ocidental, a iniciação, no sentido tradicional e estrito do termo, há muito que desapareceu. Mas os símbolos e os cenários iniciatórios sobrevivem a nível inconsciente, especialmente no universo imaginário [...] Se o marxismo e a psicologia ilustram a eficácia da chamada desmistificação quando se pretende descobrir a significação verdadeira — ou original — de um comportamento, uma ação ou uma criação cultural, no nosso caso temos de tentar uma desmistificação ao contrário; quer dizer, *temos de ‘desmistificar’ os mundos de linguagens aparentemente profanos da literatura, das artes plásticas e do cinema para desvendarmos os seus elementos sagrados*, se bem que se trate, evidentemente, de um sagrado ignorado, camuflado ou degredado. Num mundo dessacralizado como o nosso, o ‘sagrado’ encontra-se presente e ativo principalmente nos universos imaginários. Mas as experiências imaginárias fazem parte do ser humano total [...] A nostalgia das provas e cenários iniciatórios, nostalgia decifrada em tantas obras literárias e plásticas, revela o anseio do homem moderno por uma renovação total e definitiva, uma ‘*renovatio*’ capaz de mudar radicalmente a sua existência [...] Essa suposta nostalgia dos cenários iniciatórios pode ser interpretada como expressão característica da configuração cultural dos tempos modernos.” (ELIADE, 1969, p. 151-152. Grifo nosso).

Feitas essas colocações, é necessário agora uma rápida apresentação deste trabalho, explicando um pouco sua estruturação e capítulos. Esta dissertação se divide em duas partes. A primeira se dedica a uma discussão acerca das representações do gaúcho, levando em conta tanto os textos historiográficos, quanto os literários e ensaísticos, na relação ficção-realidade. A segunda propõe um diálogo mais intenso com a obra propriamente dita, tomada em seu próprio plano de referência. A intenção é seguir a idéia de Antônio Cândido (2001) a respeito do “*contexto*” — a de uma sociologia literária e de uma literatura sociológica. Assim, toma-se o texto inicialmente no seu contexto histórico (o tempo da escrita, o escritor e seu tempo); depois, esse contexto histórico representado no texto (a escrita do tempo, o tempo-espaço descrito e contado).

O capítulo um concentra a primeira parte e o capítulo três, a segunda. Já o capítulo dois faz uma intermediação entre ambas: ao mesmo tempo que propõe uma discussão acerca das representações histórico-literárias em torno da figura gauchesca, procura ver como ela aparece representada na narrativa de Erico, sobretudo através da sua figuração em personagens e elementos que compõem os cenários. E aqui talvez caiba uma ressalva: mesmo naqueles momentos em que possa haver uma abordagem excessivamente histórica e

antropológica (o contexto e a problematização) em detrimento de uma ênfase maior no aspecto literário e poético (o texto em si e a interpretação), o que pode passar a impressão de um certo uso instrumental da literatura, ocorre que mesmo nesses momentos é preciso estar ciente de que esta pesquisa surge a partir da leitura, e depois da releitura, de *O Tempo e o Vento*. Foi a leitura da trilogia que fomentou a discussão a respeito dos gaúchos, proporcionando a reflexão sobre uma “verdade” que está posta e deslocando o ponto de vista a respeito de uma história que “está contada”.

Vista não só como uma poética da história, mas também enquanto construção de sentido histórico do tempo, a trilogia de Erico acaba propondo um questionamento acerca das representações vigentes e da ideologia dominante. Assim, se a leitura da trilogia pôde fazer rever, revisar, revisitar e recontar a história, foi exatamente a releitura de *O Tempo e o Vento* que forneceu o subsídio para a segunda parte do trabalho, aquela que se detém mais propriamente no interior do texto, nos personagens em situação, na poética e na estética da narrativa.

Através da alternância espaço-temporal proposta pela cadência do texto, num contraponto através do qual ora se está nas Missões jesuíticas, em pleno século XVII, ora se está no sobrado cercado pelos maragatos, em pleno século XIX, no contexto da revolução federalista e da luta entre chimangos e maragatos, o texto acaba por estabelecer um elo entre o presente, o passado e o futuro. Se é no *Continente* que a história da formação do Rio Grande do Sul aparece em tons épicos, é no *Retrato*, mais especificamente nos *Serões do Sobrado*, que as principais correntes ideológicas do início do fim do século XIX e início do século XX são debatidas e esmiuçadas: o Rio Grande é mundializado. E será no *Arquipélago*, com o aparecimento do personagem Floriano, que então o leitor poderá começar a compreender um pouco mais o que está ali representado, figurado, contado, imitado, mimetizado, inventado.

Dividido em três capítulos, este trabalho propõe uma abordagem “pluralista” das identidades culturais gaúchas, no sentido de atentar para a diversidade subscrita à unidade da figura mítica do gaúcho. Há, na formação dos gaúchos e do Rio Grande do Sul, uma grande diversidade étnica e social. Aspecto que aparece configurado na narrativa de Erico. A mistura, a situação fronteiriça do Continente de São Pedro, os vários contingentes

populacionais que passam a ocupar as “terras de ninguém”, tudo está contido na obra, sendo, mais que um tema, ou mesmo um motivo, a própria essência do romance.

No capítulo um se pretende fazer uma apanhado sócio-histórico e antro-po-literário a respeito da formação gauchesca — e da narração dessa formação —, dando uma ênfase especial ao contraponto entre o olhar local e o estrangeiro, que seria dotado de um certo distanciamento cultural. Como o olhar do personagem Floriano, aquele que se sentia um “estrangeiro em sua própria terra”; ou de Karl Winter, o médico alemão de Santa Fé. Como diz Bakhtim (2001), “somente aos olhos de outra cultura que a cultura alheia se manifesta completa e profundamente”. Talvez seja nesse sentido que Gilberto Freyre (apud Azevedo, 1956) tenha achado interessante e até mesmo aconselhável que as províncias se estudem umas as outras, os nordestinos estudando o Rio Grande do Sul e vice-versa. Como disse Pessoa (2005): “Odiamos o que quase somos”.

Esse olhar forasteiro sobre o Rio Grande do Sul é trazido à tona especialmente no item 1.2, quando se trabalha alguns autores de outros estados brasileiros que estudaram o gaúcho. Antes disso, no item 1.1, através dos conceitos de retraditionalização ideológica, de Clifford Geertz (1978), e de tradição inventada, de Eric Hobsbawm (2002), busca-se refletir um pouco sobre a suposta autenticidade das origens gauchesca e sobre o processo narrativo que vai forjar essas origens, definindo e determinando o que é original, autêntico, tradicional e que parece estar “fora do tempo”, tendo existido “desde sempre”. Com base nas concepções de Ginzburg (2001) e de Hobsbawm (2002), e tentando adaptá-las a situação rio-grandense, busca-se refletir sobre o papel desempenhado pelo mito na criação do Rio Grande do Sul e na invenção das tradições gaúchas, indicando o modo como a trilogia se relaciona com o discurso tradicionalista.

No item 1.3, aborda-se o olhar local sobre o fenômeno. O ponto de partida é a constatação de Reverbel (1986) a respeito das duas tendências ideológicas, as duas correntes de pensamento, os dois enfoques básicos que norteiam os pontos de vista e as abordagens sobre a questão gauchesca: as visões *castelhanófila* e *lusitanófila*. A fim de buscar um caminho alternativo a essa celeuma, procurou-se pensar sobre a etimologia da palavra, o que obrigatoriamente conduz a uma passagem por Meyer (1984) e às origens do vocábulo. Busca-se seguir a indicação de Guilhermino César (1981) sobre “traçar o perfil do gaúcho como tipo social enquadrado no contexto étnico, cultural e histórico em que se

formou”. Assim, a cultura gaúcha pode ser vista como um modo de ser (no tempo) e de estar (no espaço).

No item 1.4, aborda-se a relação dialética existente entre ficção e realidade. Tecem-se algumas considerações a respeito da história e da literatura, quando o ensaio (visto enquanto método narrativo) surge como um exercício *antropo-lógico* e *antropo-literário*. A partir do momento em que são tênues as fronteiras entre os gêneros e entre a ficção e a realidade, a literatura surge como uma forma de conhecimento diferente do propriamente científico. Conhecimento humanizador e com algum poder de estranhamento sobre a percepção automatizada. É sobre isso que se fala no item 1.5, quando se traz à tona algumas considerações de Ginzburg (2001) sobre o estranhamento enquanto procedimento literário.

Por vezes, a literatura se vale de metáforas tão contundentes que ela mesma, a metáfora, pode se converter em literatura; ou vice-versa. Se a realidade é uma criação, uma invenção — uma imagem invertida — nada melhor do que colocar um espelho diante dela: a “reversão da imagem invertida” talvez possa fornecer uma imagem um pouco menos invertidamente distorcida do real. Como afirma Ítalo Calvino (2000, p. 23), se “a verdade da literatura consiste apenas na fisicalidade do ato de escrever, valendo apenas pelo seu poder de mistificação e só na mistificação encontrando a sua verdade”, também há que se levar em conta que, “um produto falso, como mistificação de uma mistificação, equivale a uma verdade elevada à segunda potência.” Até porque, de acordo com Kafka (1997, p. 38), “a compreensão correta de algo e a apreciação falsa do mesmo não são coisas que se excluem inteiramente [...] as verdades coincidem parcialmente.”

No capítulo dois, as identidades gaúchas são enfocadas a partir de uma concepção que privilegia a sua diversidade étnica e cultural, destacando a intensa miscigenação ocorrida em terras sulinas no processo de ocupação, conquista e delimitação do espaço territorial situado entre o extremo sul brasileiro e o extremo norte platino, região que vai surgir como uma verdadeira fronteira sem limites. Ao falar de vários gaúchos, assinala-se também as diferentes correntes migratórias que, aos poucos, foram transformando a terra de ninguém em terra de muitos, observando as diversas etnias que estão presentes na formação do homem representativo do Rio Grande.

No item 2.1, acentua-se o caráter mestiço inerente à formação do tipo gauchesco, que a princípio surge a partir do cruzamento do homem ibérico (já em si um tipo mestiço)

com o ameríndio. Através da via etimológica, busca-se, apoiado em Meyer (1984), caracterizar a região de onde teria surgido o vocábulo “gáucho”, o que conduz ao altiplano de Incas, Quíchuas e Aymaras, o que inclusive pode indicar a sua relação com o pioneiro caminho das tropas, aquele que conduzia as riquezas de Potosi ao estuário do Prata. Procura-se observar como o significado da palavra vai mudando de aspecto, sempre com relação ao papel social desempenhado pelo tipo humano gauchesco ao longo das transformações históricas e imposições econômicas.

No item 2.2, busca-se caracterizar o contexto sócio-econômico da chamada “idade do couro”, de onde surgem as figuras clássicas do gaudério e do guasca, algo que aparece na narrativa de *O Tempo e o Vento* no personagem Chico Rodrigues, que acaba conduzindo a essência brasileiro-planaltina do gaúcho de Erico, e do quanto o caminho das tropas se faz presente ao longo de seu texto. A própria Cruz Alta — aquela mesma que no contexto da narrativa faz divisa com Santa Fé — é uma cidade que surge a partir do tropeirismo e da “baixada” dos birivas pêlo-duros do Brasil acaipirado e acaboclado que migram para os campos realengos em busca de terra farta e gado reuno, com o sonho de plantar trigo e virar fazendeiro (Maneco Terra); terra e bichos que, por não serem de ninguém, correm o risco de serem de muitos — ainda mais por estarem num espaço fronteiriço, ali mesmo onde a América Espanhola e a América Lusitana tentam delimitar os espaços e controlar as ações.

É nesse sentido que se procura mostrar os vários contingentes populacionais que migram e imigram para o Continente de São Pedro, onde se destacaria a figura dos ilhéus açorianos, representados na trilogia pela figura de Zé Borges e de sua filha Maria Rita, aquela que acabaria sendo a mulher de Chico Cambará, o que é destacado sobretudo no item 2.3. Conforme esse mecanismo da *história dentro do texto* e do *texto na história*, indicam-se alguns personagens de *O Tempo e o Vento* que podem representar o processo de intensa miscigenação ocorrida em terras sulinas, lugar de “mistura dos rodeios” (desde raças bovinas e eqüinas, até humanas).

No item 2.5, busca-se abordar a questão dos limites e das fronteiras, bem como as sucessivas guerras e revoluções que marcam a formação do território sulino e que são o contexto social de onde emerge o homem sul-brasileiro. Também se chama a atenção para o fato de Erico Verissimo travar um diálogo com toda uma corrente de pensamento do século XX na discussão e na construção de uma “brasilidade”, dentro da qual se incluiria a

questão da “gauchidade”. Pode-se dizer que Erico participa de toda aquela discussão intelectual voltada para o estudo das “raízes brasileiras”, do “homem cordial” e do “povo brasileiro”, cuja formação passa obrigatoriamente pela dialética da Casa Grande e da Senzala, do Sobrado e do Mocambo, da “casa da estância” e do galpão, no caso sulino, e na incrível atração sexual entre Cambarás e Carés, para ficar no plano da narrativa.

Em Erico, a história (enquanto discussão da intelectualidade do século XX) está presente na narrativa, e o texto (enquanto figuração de uma problemática que alimenta essa discussão intelectual) se faz presente na história — pelo menos na história das idéias, quando não nas próprias idéias da história. É nesse sentido que (especialmente no item 2.4), sustentado pelas considerações de Euclides da Cunha, busca-se travar um paralelo entre o gaúcho e o sertanejo, atentando para como a relação pode aparecer configurada no texto de *O Tempo e o Vento*, especialmente através de alguns personagens nordestinos, algo que vai fortalecer ainda mais a idéia da presença marcante na narrativa da cultura acaboclada do Brasil central e dos tipos humanos representantes da cultura caipira e sertaneja.

O capítulo três concentra a “segunda parte” da dissertação, voltada mais especificamente ao diálogo travado com a obra em si, tomada em seu próprio plano de referência. A partir de ações dos personagens de Erico, procura-se caracterizar diferentes tipos identitários regionais, que surgem não só enquanto variações, mas também enquanto alteridades: o gaúcho missioneiro, cujos protótipos são Juvenal, Florêncio e Pedro Terra; o gaúcho cisplatino, representado pelo Capitão Rodrigo Cambará; o gaúcho rio-grandense, simbolizado por Licurgo Terra Cambará; o gaúcho do planalto das Lagens, figurado por Pedro Vacariano; e aquele que seria o protótipo do gaúcho serrano, o tropeiro Aderbal Quadros. Todos são gaúchos, porque compartilham determinados sentimentos de pertença, bem como a crença numa origem comum, além de terem certos atributos nucleares de uma mesma identidade cultural. No entanto, seriam eles, para si mesmos, os mesmos?

Na trama proposta pelo texto, cada personagem irá exacerbar determinadas qualidades desse núcleo, apresentando-as de forma mais intensa. São espécies de atributos distintivos. Assim, se o Capitão Rodrigo Cambará tem na galhardia e na valentia seus principais traços identitários, pode-se indicar que o tropeiro Aderbal Quadros tem na bravura e na lealdade dois de seus principais atributos. No mesmo sentido, afloram no tipo gauchesco encarnado por Licurgo os traços da honra e da disciplina; já em Pedro

Vacariano, sobressaem-se a coragem e o destemor. Por sua vez, Florêncio Terra terá na teimosia e na imobilidade traços marcantes de sua conduta literária.

É o que se propõe nesse capítulo, quando se busca mais o plano estético da narrativa, tendo a oposição entre serranos e pampeanos como o ponto de partida a partir do qual se poderá indicar essas variações das identidades gaúchas, numa problematização acerca da figura do gaúcho serrano. Procura-se interpretar as *várias ações* desses personagens a partir do cenário e das cenas, das situações apresentadas pelo autor, dentro da lógica da obra e da trama do texto, quando a guerra surgirá como momento crucial e decisivo para as performances dessas diferentes identidades gaúchas.

## 1 OS GAÚCHOS

*Na linhagem camponesa só se morre pela metade.  
Cada existência se parte, chegada a sua vez, como  
uma vagem que liberta os seus grãos.  
Saint Exupéry*

As representações das identidades culturais gaúchas sempre foram polêmicas e um tanto controversas. Como entende Reverbel (1986), a própria origem etimológica da palavra *gaúcho* proporcionou tantas incertezas aos investigadores que, sem se saber ao certo se é vocábulo indígena ou se é transporte europeu adaptado a um fato americano, nessa vacilação fundaram-se as mais estranhas hipóteses. O próprio Augusto Meyer, depois de apontar as principais versões sobre a etimologia do vocábulo, acabou dando o assunto por encerrado, sem adotar nenhuma. Assim, dentro desse verdadeiro “quebra-cabeças”, como notou Guilhermino César (1981), talvez o mais sensato a fazer seja seguir as indicações de Meyer (1957) e tentar “traçar o perfil do gaúcho como tipo social enquadrado no contexto étnico, cultural e histórico em que se formou”.

O que se pode perceber é que os mais variados campos disciplinares acabaram produzindo discursos que, em alguns casos, foram mais frutos da paixão ideológica que propriamente da análise investigativa. Pouco rigor científico e muito rancor retórico. Foi assim que talvez tenha se criado a centáurea imagem do *monarca das coxilhas*,<sup>2</sup> que vence com soberania as distâncias da campanha. *Guasca* valente e corajoso que vai, no lombo de seu cavalo, acompanhado pelo *cusco* fiel e atencioso. *Gaudério* destemido, amante da liberdade ilimitável. *Vaqueano*, conhecedor dos caminhos e atalhos, que se locomove com agilidade desde a costa litorânea, passando pelas coxilhas, até a Cordilheira. *Rastreador*, atento aos mínimos sinais e pegadas. A fusão “homem-cavalo” num só corpo: ser centáureo, presença imponente na ampla paisagem do “deserto verde” do pampa sul-americano.

Conforme Flávio Loureiro Chaves (1994, p. 11):

---

<sup>2</sup> Atente-se para o significado da palavra Monarca: soberano, vitalício, hereditário duma nação ou Estado. Etimologicamente significa “único senhor”.

a própria história forneceu os elementos essenciais que, abrigados na imaginação popular, convergiram para a idealização do gaúcho como ser bifronte: campeador e guerreiro. No curso do tempo, o cancionero popular gerou um precioso acervo folclórico, quase sempre anônimo e transmitido pela recitação nas trovas, quadras, versos, desafios e nos poemas épicos. Em qualquer caso, predominou invariavelmente o “herói guasca”, senhor absoluto dos campos que ele percorre em seu cavalo.

## 1.1 MONARCAS E CENTAUROS: MITOS E HERÓIS CULTURAIS

*Floriano, és um membro da aristocracia rural decadente. Teus antepassados foram gigolôs de vaca. Mas os dias de tua classe estão contados.*

*Erico Verissimo*

A literatura vem se revelando prodigiosa na articulação do mito (o tempo cíclico do eterno retorno) com a história (o tempo da finalidade com sentido linear). Trabalhar ficcionalmente algumas divergências disciplinares de ordem inclusive epistemológica parece ter sido um recurso estilístico do campo literário. É nesse sentido que se pode ver a estética de *O Tempo e o Vento*: uma proposta em trabalhar ficcionalmente as (na época) acirradas divergências ideológicas a respeito da fundação histórica do Rio Grande do Sul e da origem étnica do gaúcho. Eis um caso típico em que a verdade se dilui em versões, em que a “voz oficial” se fragmenta em várias “vozes-personagens” que, uma vez com o poder da palavra, acabam por discorrer sobre a realidade de suas ficções. É assim que

aquele interessado em conhecer de fato a verdadeira história do Continente de São Pedro certamente estará melhor servido se buscar a leitura de nossa ficção do que se consultar a historiografia clássica. Não que inexistam dados. O que prejudica é o vezo conservador e deturpador da interpretação [...] A procura da realidade a partir da ficção é uma aventura fascinante. (HOHLFELDT, 1996, p. 15).

Conforme Pesavento (2004, p. 110): “Para além dos discursos oficiais, e mesmo, em certa medida, historiográficos”, discursos que, na visão da autora, são “apoiados na intencionalidade de justificar nacionalismos ou regionalismos”, existe uma “outra modalidade narrativa que permite dar conta dessas sensibilidades definidoras da modalidade identitária da fronteira sul da América, que é a literatura.” Por fim, lembra a historiadora que “o texto literário deve ser lido a partir do seu tempo de escritura e não do narrado”. Na visão da autora, no histórico das construções simbólicas acerca do gaúcho,

a representação do ‘gaúcho a pé’ não tem a capacidade agregadora nem a força coesiva de outras construções imaginárias. O ‘gaúcho a pé’, personagem mítica que simboliza os desacertos e a perversidade da questão agrária no Sul, permanece restrito [...] Há no Rio Grande do Sul uma outra representação no imaginário coletivo de muito maior força e apelo, que é capaz de suplantar outras construções alternativas do gaúcho. Referimo-nos à “literatura gauchesca”, tal qual a define Cyro Martins como aquela que alardeia as virtudes cavalheirescas e a bravura do ‘centauro dos pampas’ [...] Essa visão, construída ao longo da Velha República e solidificada no pós-30, tem o mérito propagandístico de ser supra-social, uniformizando no mesmo potencial mítico senhores e subalternos, através da figura emblemática e identitária do gaúcho. Além disso, realiza a sagaz manobra de expurgar do horizonte regional os conflitos sociais, reduzindo os níveis de tensão às disputas externas dos ‘outros’ contra o Rio Grande. (PESAVENTO, 2004, p. 112).

No prefácio à sexta edição do romance *Sem Rumo*, afirma Cyro Martins (1997, p. 9) que “enquanto o regionalismo sublima suas virtudes na glorificação do indivíduo, do tipo, do arquétipo e, no nosso caso, no ‘monarca das coxilhas’ — o localismo evidencia os defeitos e as crises do grupo social em foco.” Alguns anos depois, no prefácio à segunda edição de *Estrada Nova*, o autor vai como que complementar a idéia, definindo a sua posição em relação à literatura regionalista.

No Rio Grande do Sul, as palavras ‘regionalismo’ e ‘regionalista’ tinham um bojeio romântico, com base na idealização da figura do gaúcho a cavalo e da paisagem rio-grandense. Por isso, reativamente, numa ocasião me chamei de ‘localista’, porque, a não ser o meu livro de estreia [...] os outros tomaram como personagens centrais o *gaúcho a pé*, expressão simbólica do campeiro despilhado do cavalo e da distância, os dois fatores fundamentais que fizeram do homem rio-grandense uma estampa histórica. A minha literatura de ficção [...] pendeu mais amargamente para o realismo do romance social, desviando-se, assim, do neo-romantismo dos nossos regionalistas mais representativos [...] Penso, entretanto, que o termo ‘regionalismo’, já carimbado pela crítica e pela história das nossas letras, deve ser mantido, pois exprime satisfatoriamente o sentido da literatura, boa ou má, que tem como motivação central o gaúcho, sua linguagem, seus costumes, seu habitat. No Brasil, como de resto em toda parte, na França, na Rússia, etc., o regionalismo literário está irredutivelmente associado ao campo, à idéia de vida pastoril [...] O grande surto do nosso regionalismo literário ocorreu como consequência da revolução de 1923. Por isso, predominavam, nos contos e nos versos, as valentias. Conto gauchesco que não contivesse uma façanha não merecia o nome. (MARTINS, 1985, p. 8).

Conforme Pesavento (2004, p. 127), do Partenon Literário, no século XIX, ao Instituto Histórico e Geográfico do Rio Grande do Sul, no século XX,

progressivamente estrutura-se uma visão mítica do gaúcho, a partir da literatura e da poesia, que fora endossada pelo discurso histórico. O estereótipo desse padrão identitário de referência se consolidará com a figura arquetípica regional, desse gaúcho super-homem, monarca das coxilhas, centauro dos pampas. A essa visão grandiosa, atemporal, glamourizada e de ampla aceitação, Cyro Martins contrapõe um outro gaúcho, em correspondência com um outro Rio Grande: sem cavalo nem terra, desfaz-se a identidade do centauro e do monarca.

Assim, indaga a historiadora: “Qual o Rio Grande, qual o gaúcho? O do discurso histórico oficial ou o da narrativa literária, da visão alternativa?” E ensaia uma resposta: “A positividade da primeira imagem leva à legitimação e ao endosso indiscriminado, pois as pessoas precisam acreditar em marcos referenciais confortadores; a visão incômoda da segunda obriga a uma reflexão, sugere uma atitude, incomoda.” (PESAVENTO, apud AGUIAR, 1997, p. 73). No entanto, se é mesmo como entende a historiadora, o gaúcho a pé de Cyro Martins não tendo uma força propriamente coerciva, seria possível dizer que os gaúchos de o *Tempo e o Vento* possuem uma força corrosiva e *dedetisadora*:

Muitos gaúchos alimentam ainda uma bela ilusão, acreditando num Rio Grande que já não existe. Confundem o tradicional com o apenas velho. O autêntico com o puramente pitoresco. Parecem não ter compreendido que bombacha não é adjetivo qualitativo, mas apenas substantivo comum [...] Nosso comportamento político e social tem sido condicionado pela nossa mitologia e por nossos hábitos verbais. Quando nos vemos diante de um problema que exige habilidade técnica, política ou diplomática, viramos centauros e metemos as patas [...] Queremos tocar DDT nos nossos mitos. Fazer o gaúcho apeiar desse cavalo no qual está psicologicamente montado há mais de dois séculos. (VERISSIMO, 1997, v. 3, p.243).

Se o “Centauro dos Pampas” pode ser visto como um ser mitológico, seria possível considerar o “Monarca das Coxilhas” como um “herói cultural”. Conforme Eliade (1969, p. 19), “num mundo no qual o grande Deus se encontra ausente, o único protetor do homem é o ‘herói cultural’, ele mesmo *muito semelhante ao homem*, como vemos pela *feroz combatividade* e pelo seu comportamento ambíguo.” É claro que, em se tratando de mitologia, deve-se mencionar um aspecto crucial da questão: o caráter “legitimador da ordem sócio-econômica vigente”. Em outras palavras, trata-se do mito como uma mentira necessária; ou do “uso político do mito”, como destaca Ginzburg (2001), chamando atenção para o fato de que, conforme Aristóteles, o mito é “a mentira destinada ao bem comum”, pois se a mentira é “inútil aos deuses”, ela só é útil ao homem na forma de fármaco.”

Na sua *Metafísica*, o filósofo vai retomar o tema do “controle social através dos mitos”. Mas, pergunta Ginzburg (2001, p. 21), “por que o mito adquire tanta importância no mundo moderno”? E responde, com base no “nascimento da tragédia”, de Nietzsche, que “para manter sob controle o proletariado (os escravos modernos), a religião já não bastava. Eram necessários novos mitos”. Assim, “a tecnologia mudou, mas a produção de mitos está, mais do que nunca, na ordem do dia”. E isso porque, conforme palavras do

criador de Zaratrusta, “o próprio Estado Moderno não conhece leis não escritas mais poderosas do que o fundamento mítico”. Para Ginzburg (2001, p. 23), “o uso do mito como mentira esconde algo mais profundo”, pois a “legitimação do poder remete necessariamente a uma história exemplar, a um princípio, a um mito fundador [e] sempre, inevitavelmente, se volta ao mito fundador [pois] o mito se localiza na intersecção entre o discurso falso e o uso político da mentira”. É nesse sentido que se pode ver uma identificação histórica entre mito e genealogia.

Esse ponto interessa especialmente, uma vez que se aproxima da genealogia do clã Terra-Cambará, que de alguma maneira parece travar um diálogo com o mito fundador gauchesco. É o próprio Aristóteles (apud GINZBURG, 2001, p. 27) quem adverte para o fato de que “as tragédias passaram a girar sempre em torno dos mesmos nomes e das mesmas famílias”. Segundo o filósofo grego, “o autor de uma tragédia só deve inserir os nomes de seus personagens após ter elaborado a trama”. Assim, muitas vezes, “basta pronunciar o nome que todo o resto já se sabe. Os nomes se tornam verdadeiros microcontos: resumem os mitos, fornecendo ao grupo participante um poderoso instrumento de identificação que excluía o estranho: uma função desenvolvida paralelamente pelas genealogias não-míticas”.

Aristóteles refere-se a Édipo, mas essas considerações de certo modo podem ser aplicadas à obra *O Tempo e o Vento*, que é uma tragédia que gira em torno dos mesmos nomes (o Capitão Rodrigo e o dr. Rodrigo) e das mesmas famílias. Nomes como Ana Terra e Rodrigo Cambará não deixam de ser legítimos microcontos: mesmo aqueles que sequer conhecem a narrativa acabam por se identificar com tais personagens. Basta pronunciar o nome Ana Terra e algo já vem à tona, pois que Ana parece habitar o imaginário social, desempenhando o papel de verdadeiro arquétipo cultural, servindo como um padrão de comportamento. Conforme Eliade (1969), o mito, antes de tudo, deve ser visto como um *modelo de comportamento*.

Na “invenção do Rio Grande do Sul”, talvez pelo fato do povo rio-grandense não possuir uma unidade política, sendo vaga a sua relação com o Império luso-brasileiro, o processo de coesão social e identificação simbólica e ideológica foi bastante complexo, com a definição da nação sendo feita muitas vezes em termos de seus inimigos. Como muitos outros povos, os rio-grandenses acabaram se definindo mais facilmente por aquilo a

que se opunham.<sup>3</sup> Nesse cenário, a elite militar acabaria se constituindo num poderoso instrumento de ascensão política e sócio-econômica.

Como vários outros povos do mundo, os rio-grandenses tiveram de ser construídos; e o foram enquanto gaúchos: um sinal distintivo, um traço identitário. O conceito de gauchismo, visto enquanto opção, e uma opção quanto às crenças, atos e modalidades de comportamentos específicas, traz implícita a idéia correspondente de “antigauchismo”, na qual os forasteiros aparecem como pontos de referência, um “oposto” a partir do qual se pode definir o que está “posto”. É nesse sentido, aliás, que podem ser interpretadas as indagações de Vellinho (1970) — ele mesmo um dos que ajudaram a inventar o Rio Grande do Sul e a figura do gaúcho — sobre quais teriam sido, no plano político, sociológico, étnico e cultural, os fatores que “ativamente contribuíram para moldar a identidade histórica do Rio Grande do Sul, na sua marcha civilizatória”.

O conceito de “retradicionalização ideológica”, de Clifford Geertz (1978), pode servir para pensar a questão gaúcha. Afirma o autor que “só se constróem argumentos para a tradição quando suas credenciais foram questionadas. Na medida em que tais apelos são bem sucedidos, eles trazem de volta não um tradicionalismo ingênuo, mas uma retradicionalização ideológica, algo totalmente diferente” (GEERTZ, 1978, p. 42). Assim, talvez seja importante distinguir tradição (no sentido da invenção deliberada) de costume, sendo que ambos parecem se mesclar ao longo do tempo.

Conforme Hobsbawn (2002, p. 18), a tradição inventada “deve ser nitidamente diferenciada do costume, vigente nas sociedades ditas ‘tradicionalis’”. E isso porque “o objetivo e a característica das tradições é a invariabilidade. O passado real ou forjado a que elas se referem impõem práticas fixas (normalmente formalizadas) tais como a repetição”. Já o costume, nas sociedades tradicionais, “tem a dupla função de motor e volante. Não impede as inovações e pode mudar até certo ponto, embora evidentemente seja tolhido pela exigência de que deve parecer compatível ou idêntico ao precedente”. Sua função é dar uma certa “continuidade histórica às mudanças”, ao invés de impedi-las, pois “o costume não pode se dar ao luxo de ser invariável, porque a vida não é assim, nem mesmo nas sociedades tradicionais”. O costume precisa acompanhar o fluxo vital e o movimento

---

<sup>3</sup> Os castelhanos, em 1777; os brasileiros, em 1835; os paraguaios, em 1845; e os próprios rio-grandenses, em 1893 e em 1921.

cultural; precisa “ter esta combinação de flexibilidade implícita e comprometimento formal com o passado.”

Para Hobsbawn (2002, p. 23), “a decadência do costume geralmente modifica a tradição à qual ele está associado [...] com o tempo, o costume tende a adquirir certa inércia e uma resistência frente às inovações”. Conforme Al Ghazali (apud HALL, 2001, p. 37), é exatamente “o receio de ameaças aos valores culturais” que pode “incitar um retorno a verdades supostamente originais e fundamentais”. Segundo o autor, “a condição essencial do crente em uma fé tradicional é que ele ignore que é um tradicionalista”. É nesse sentido que “a restauração por parte dos fazendeiros de antigos trajes regionais, danças folclóricas e rituais semelhantes para ocasiões festivas” pode ser considerada uma “ânsia nostálgica de recuperar a cultura de antanho, que estava desaparecendo tão depressa”. Ou ainda como “uma demonstração de identidade de classe através da qual os fazendeiros prósperos podiam estabelecer uma distinção horizontal em relação aos habitantes da cidade e uma distinção vertical em relação aos agregados, artesãos e operários”. (HOBSBAWN, 2002, p. 32).

Dessa forma “o próprio aparecimento de movimentos que defendem a restauração das tradições, sejam eles tradicionalistas ou não, já indica essa ruptura”, pois esses movimentos, comuns entre os intelectuais românticos, “nunca poderão desenvolver, nem preservar um passado vivo (a não ser, talvez, criando refúgios naturais humanos<sup>4</sup> para aspectos isolados na vida arcaica): não é necessário recuperar nem inventar tradições quando os velhos usos ainda se conservam”. Assim, “muitas vezes se inventam tradições não porque os velhos costumes não estejam mais disponíveis nem sejam viáveis, mas porque eles deliberadamente não são usados, nem adaptados”. (HOBSBAWN, 2002, p. 35). É nesse sentido que, “ao colocar-se contra a tradição e a favor das inovações radicais, a ideologia liberal da transformação radical das práticas sociais deixou de fornecer os vínculos sociais e hierárquicos, gerando vácuos que puderam ser preenchidos com tradições inventadas”.

Em sua análise, Hobsbawn (2002, p. 35) vai definir três categorias superpostas das tradições inventadas. A primeira diz respeito ao estabelecimento de uma “coesão social”, as

---

<sup>4</sup> Não seria esse o caso do CTG, uma espécie de refúgio onde é possível se reviver certos aspectos de um mundo arcaico?

“condições de admissão de comunidades reais ou artificiais”, como a nação. A segunda categoria elencada pelo historiador se relaciona à legitimação de “instituições, status ou relações de autoridade”. E a terceira categoria é aquela cujo “propósito principal é a socialização, a inculcação de idéias, sistemas de valores e padrões de comportamento”. Parece que essas três categorias superpostas estão presentes no tradicionalismo rio-grandense, sobretudo a terceira, pois acima de tudo se trata de uma ideologia que visa inculcar sistemas de valores e padrões de comportamento, o que é sem dúvida imprescindível para o estabelecimento de “relações de autoridade.” Entretanto,

apesar de todas as invenções, as tradições não preencheram mais do que uma pequena parte do espaço cedido pela decadência das velhas tradições e antigos costumes. O que, aliás, já poderia ser esperado em sociedades nas quais o passado torna-se cada vez menos importante como modelo ou precedente para a maioria das formas de comportamento humano [...] Mesmo as tradições inventadas nos séculos XIX e XX ocupam um espaço muito menor na vida das pessoas e nas vidas autônomas de pequenos grupos sub-culturais, do que as velhas tradições ocupam na vida das sociedades agrárias. (HOBSBAWN, 2002, p. 37).

Nesse sentido, pode-se supor que o vácuo deixado pela ideologia liberal, com suas radicais transformações sócio-econômicas, destruidora dos antigos vínculos culturais, ainda não foi preenchido por tradições artificialmente inventadas: de uma maneira ou de outra, ante o vazio contemporâneo, ainda sente-se uma espécie de saudosismo dos tempos de antanho; não de um passado inventado, mas de um passado cuja realidade alguns ainda guardam na memória. Como salienta Manoelito de Ornellas (1978, p. 128):

Não nos deixemos arrastar por um pernicioso [regionalismo] a ponto de negarmos a verdade que aí ressalta, alarmante e viva como uma chaga aberta. O que ficou nas lonjuras brumosas do tempo é um painel colorido, grandioso, espetacular. Mas não é olhando para trás e engolfando-se nessas lembranças mortas que haveremos de lavar a terra perdida nos latifúndios que favorecem aos filhos da fortuna em prejuízo de milhões de criaturas deserdadas, nem curar as feridas sociais que ainda estão sangrando, sem remédio.

Esta problematização em torno das identidades gaúchas precisa levar em conta que no Rio Grande do Sul as questões tendem a cair num dualismo apaixonado e radical. Os discursos surgem envoltos em ideologias político-econômicas. Assim, no campo das letras, há como que a reprodução das batalhas campais nas guerras pela disputa do território cisplatino. Para representar, via discurso, a formação fronteiriça do Rio Grande do Sul, escolhe-se um gênero narrativo, por assim dizer, fronteiriço: o ensaio, estilo textual que costuma andar nas tênues divisas entre a história e a literatura. Como afirma Peter Burke

(apud AGUIAR, 1997, p. 19): “Da mesma forma que outras fronteiras culturais, as fronteiras entre gêneros cumprem duas funções contraditórias: são obstáculos à comunicação (fronteiras fechadas) e também regiões de encontro (fronteiras abertas).”

O cenário fronteiriço e guerreiro da formação sulina parece exigir uma forma discursiva que vá além das reconstruções historiográficas, com sua tendência a datar e quantificar. Como afirma Berthold Zilly (apud AGUIAR, 1997, p. 36):

Essas contradições até podem ser um tanto intoleráveis para as exigências de uma linguagem historiográfica com seu discurso cronológico. Assim, a solução consistiria na utilização de recursos literários e ficcionais, um vez que a literatura e a ficção parecem conviver melhor com pontos de vista contraditórios, com o ambíguo, o lacunar, o misterioso, o inexplicável, estando dispensada da rigorosa obrigação ao raciocínio coerente, sistemático e lógico [...] A coerência passa, então, do plano argumentativo para o plano estético.

Sendo assim, se realmente a literatura e a ficção convivem melhor com o contraditório, o ambíguo, o misterioso e o lacunar, então, uma vez que a história já parece trazer em si, no seu jogo dialético de forças antagônicas, toda essa “misteriosa ambigüidade”, não seria exatamente a “narrativa poética” um gênero apto à interpretação sociológica e a compreensão filosófica da realidade? Como afirmou Burke (1982, p. 37), seria mesmo interessante “que os historiadores aprendessem com os romancistas a lidar com as motivações ocultas”. Talvez se trate mais de investigar os móbeis<sup>5</sup> e nem tanto os motivos das ações humanas. Atentar para as “razões da paixão” e para as “paixões da razão”, pois se o homem é um “produto da história”, a história, também ela, não deixa de ser produto das ações humanas. Como disse Marcel Proust (apud GINZBURG, 2001): “mesmo supondo-se que a história seja científica, ainda assim seria preciso pintá-las como Elstir pintava o mar, ao revés”. A propósito: não seria esse um dos pontos cruciais da narrativa de Erico Veríssimo: a história como produto das paixões humanas e a literatura como um “revés” da história?

Há um lado da guerra que, creio, ele começava a perceber... É que a guerra é humana, se vive como um amor ou como um ódio, poderia ser contada como um romance e que, se este ou aquele vai repetindo que a estratégia é uma ciência, isso não ajuda em nada a compreender a guerra, porque a guerra não é estratégica [...] Mesmo supondo-se que a guerra seja científica, ainda assim seria preciso pintá-la como Elstir pintava o mar, ao revés, a partir das ilusões, das crenças que retificamos pouco a pouco, como Dostoievski contaria uma vida, ou seja, a partir das intenções humanas.” (PROUST in GINZBURG, 2001, p. 32).

---

<sup>5</sup> Utiliza-se o sentido que Sartre (1997) atribui a expressão.

Conforme Pesavento (2004, p. 114), em *O Tempo e o Vento*, “as guerras se sucedem, os homens vão para a luta, as mulheres esperam, tudo dentro de uma espécie de ‘determinismo natural’, *sem causas*, como se a própria condição fronteira do território fosse uma ‘causa em si’, que se basta, como um elemento posto pela natureza e que chega a se sobrepor à cultura.” É mais ou menos essa a visão de Karl Winter, personagem da trilogia para quem a guerra explicar-se-ia por uma “tradição de pelear com os castelhanos, o que teria a força do hábito, dispensando motivos racionais de explicação”. Já o Tenente Rubin traz a filosofia de Zaratrusta para justificar a atitude guerreira do gaúcho, dizendo que “o homem deve ser exercitado para a guerra e a mulher para a recreação do homem”. Em seguida, sob a admiração de Toríbio: “Um homem verdadeiramente forte não necessita da simpatia de ninguém. Ele se basta a si mesmo. Talvez nunca venha a ser amado, mas é fora de dúvida que será sempre respeitado e temido.” (VERISSIMO, 1997, v.2, p. 49).

Na época da confecção de *O Tempo e o Vento*, que coincide com ambiente intelectual<sup>6</sup> da capital representado pelo espaço cultural da Livraria do Globo, existe a idéia de “recriação de um passado que possa explicar aos homens do presente como o Rio Grande se situava na história nacional” (PESAVENTO in CHIAPINI; MARTINS, 2004, p. 115). Tais idéias “estavam presentes no tempo da escrita de *O Continente*, tal como Erico recolheu leituras e problemáticas comuns aos intelectuais de sua época e mesmo de muito antes” (PESAVENTO, 2004, p. 115). Entende a historiadora que

existe como que um ‘mercado de idéias’ e imagens que viajam no tempo e no espaço, sendo a escrita um polimpesto em que é possível ler, em um autor, a presença das idéias do outro, ainda mais quando são vivenciados historicamente problemas comuns [...] Cabe referir que, por muito tempo, a obra de Erico Verissimo foi a narrativa mais difundida sobre o Rio Grande, a oferecer, sob a forma de um romance histórico de grande difusão, uma versão verossímil, com a qual os rio-grandenses se identificavam. Pode-se mesmo dizer que a obra ficcional de Erico era *quase histórica*, se entendermos também que a história possa ser *quase literária*. (PESAVENTO, 2004, p. 111-112)

A narrativa de *O Tempo e o Vento* acaba rompendo a linearidade comum à narrativa historiográfica. De acordo com o ritmo<sup>7</sup> do texto, se num momento o leitor encontra-se em

---

<sup>6</sup> Segundo Pesavento (2004, p. 112), “na explicação da variedade formativa do Rio Grande do Sul, Erico denota sua leituras históricas, sabendo traduzir, pela via literária, as informações esparsas na história”. A autora destaca os seguintes nomes como alguns daqueles que mais teriam influenciado o escritor: Jorge Salis Goulart, Castilhos Goycochea, Augusto Porto Alegre, João Borges Fortes, Aurélio Porto e Arthur Ferreira Filho.

<sup>7</sup> Para Calvino (1990): “A narrativa é um cavalo: um meio de transporte cujo tipo de andadura, trote ou galope, depende do percurso a ser executado, embora a velocidade de que se fale aqui seja uma velocidade

1893, em plena Revolução Federalista logo a seguir ele é conduzido a 1750, época do Rio Grande missioneiro, diante das reflexões do Padre Lara, das preocupações do Padre Alonzo e das “visões” de Pedro Missioneiro. E assim é até o final (que, aliás, é o começo) da trilogia. Fluxo narrativo e ritmo espaço-temporal que ficam nítidos na própria epígrafe do texto. Em *Erico*, o tempo parece dançar ao sabor do vento, pois “uma geração vai e outra geração vem; porém a terra para sempre permanece. E nasce o sol, e põe-se o sol, e vai ao seu lugar donde nasceu. O vento vai para o sul, e faz seu giro para o norte; continuamente vai girando o vento, e volta fazendo seus círculos”. (VERISSIMO, 1995, v. 1, p. XXVII).

## 1.2 FORASTEIROS

*“Odiamos o que quase somos.”*  
Fernando Pessoa

*“Somente aos olhos de outra cultura que a cultura  
alheia se manifesta completa e profundamente.”*  
Mikhail Bakhtin

No contexto bélico e dualista que de certo modo perpassa as representações simbólico-ideológicas acerca da origem étnica do gaúcho e as construções histórico-literárias da formação social do Rio Grande do Sul, caberia questionar se não teriam sido exatamente os “forasteiros” aqueles que elaboraram alguns dos estudos mais equilibrados a respeito da cultura local. Um deles foi Thales de Azevedo, um forasteiro (baiano) que visualizou de uma outra forma as manifestações da cultura gaúcha e do homem representativo do extremo sul do Brasil. Como disse Gilberto Freyre (apud AZEVEDO, 1943, p. 18): “É bom que os provincianos, no Brasil, se estudem. Os de umas províncias aos de outras.”

Os estudos do antropólogo baiano sobre o gaúcho acabam por justificar essa afirmativa de Freyre. Azevedo talvez tenha sido um dos autores que mais estudou a cultura gaúcha com “sensata imparcialidade”, revelando aspectos interessantes do modo de ser do gaúcho; ou dos gaúchos, para ressaltar um dos pontos cruciais de sua pesquisa: a

---

mental. Os defeitos do narrador inepto enumerados por Boccaccio são ofensas ao ritmo; mas são também os defeitos de estilo, por não se exprimir apropriadamente. A estilística exige rapidez de adaptação, uma agilidade da expressão e do pensamento.”

diversidade.<sup>8</sup> Como afirma João Ribeiro (apud REVERBEL, 1986): “O gaúcho não existe. Existem, sim, os gaúchos. Inclusive os dos centros de tradições.” Pensar a questão do “ser gaúcho” na sua pluralidade,<sup>9</sup> ou na sua multiplicidade, parece ter sido uma espécie de *mote* para as investigações antropológicas de Azevedo. Na sua interpretação, o autor divide o Rio Grande em três áreas culturais principais: a platina (que compreende a campanha e a região da fronteira sudoeste), a rio-grandense (que se resume a faixa litorânea e as regiões adjacentes ao Rio Jacuí, na Depressão Central) e a da Imigração (que se concentra na área do Planalto serrano).

desde o princípio do século XIX o Rio Grande do Sul ficava subdividido em duas zonas, uma já real e outra ainda virtual. A primeira era a Campanha, ou melhor, a Fronteira, a zona de campo com seus extensos prados, as coxilhas e campos dobrados, os banhados, as estâncias, o gado, o gaúcho com seu bagual e sua legendária coragem. O Rio Grande virtual era a área recoberta pela floresta, ainda por povoar, a Nordeste[...] densas florestas da região de cima da serra que não se deixava penetrar nem pelos espanhóis nem pelos povoadores portugueses e que também não atraía o colono alemão[...] No início do século XIX, destacavam-se, na região litorânea, na depressão central e na campanha as cidades de Porto Alegre, Rio Grande, Rio Pardo, Santo Antônio da Patrulha, Santa Maria, Viamão [...] *No Planalto, apenas germinava a freguesia de Vacaria; ou, antes, de Nossa Senhora de Oliveira da Vacaria. O Planalto setentrional não tinha mais de dez mil moradores, estando quase sete mil nas Missões e o restante, dispersos, nos Campos de Cima da Serra, em volta de Vacaria, Lagoa Vermelha e São Francisco de Paula, onde haviam sido concedidas algumas sesmarias[...] Fechados para o norte e para o sul pelos temerosos precipícios da Serra Geral, eram mínimas as relações dessa metade virtual do território com o resto do Rio Grande. Seu comércio mais intenso fazia-se com os negociantes de gado de São Paulo e Minas Gerais, que forneciam mulas à feira de Sorocaba.* (AZEVEDO, 1982, p. 25. Grifo nosso.).

Nessa abordagem de Thales de Azevedo não aparece aquela que pode ser, talvez, uma das mais significativas *regiões sociais* do Rio Grande: a área missioneiro-guaranítica, uma região que pode não ter uma existência propriamente fisiográfica, mas que, do ponto

---

<sup>8</sup> De acordo com a apresentação do então Ministro de Estado da Cultura Francisco Weffort, e do Representante da Unesco no Brasil, Jorge Whertein, do Relatório da Comissão Mundial de Cultura e Desenvolvimento da Unesco, “a diversidade do país e a sua heterogeneidade cultural precisam ser mais estudadas e mais conhecidas [...] estimulando a criatividade na diversidade.”

<sup>9</sup> Segundo o relatório da Unesco intitulado “Nossa diversidade criadora”, “o pluralismo não é apenas um fim em si mesmo. O reconhecimento das diferenças é, acima de tudo, uma condição para o diálogo e, portanto, para a construção de uma união mais ampla de pessoas diferentes [...] O objetivo deve ser não apenas uma sociedade multicultural, mas um Estado constituído de forma multicultural, um Estado que reconheça o pluralismo sem renunciar a sua integridade”. Assim, “formas locais de autonomia, deslocadas pelo esquema do Estado-nação, deveriam ser readmitidas com certas garantias”.

de vista simbólico das práticas e das crenças, é extremamente significativa, estando nos primórdios da figura gauchesca. Na visão de Darcy Ribeiro:

A toponímia guarani de todo o território das Vacarias del Mar (o Uruguai de hoje) e a documentação histórica indicam que esses gaúchos falavam melhor o guarani do que o espanhol [...] Essa *matriz guarani* é que forjaria a proto-etnia gaúcha que, multiplicando-se vegetativamente e ‘guaranizando’ outros contingentes, povoou a campanha e veio a ser, depois, a *matriz étnica básica das populações sulinas*. Posteriormente, essa matriz se dividiu para atrelar-se às entidades nacionais emergentes, como argentinos, uruguaios, paraguaios e brasileiros. *Originalmente, esses gaúchos não se identificavam como espanhóis nem como portugueses, do mesmo modo como já não se consideravam indígenas, constituindo-se como uma etnia nascente*, aberta à agregação de contingentes de índios destribalizados pela ação missionária ou pela escravidão, de novos mestiços de brancos e índios desgarrados pela marginalidade, e de brancos pobres segregados de suas matrizes. Esses eram os *gaúchos originais*, uniformizados culturalmente pelas atividades pastoris, bem como pela unidade de línguas, costumes e usos comuns. Tais eram: o chimarrão, o tabaco, a rede de dormir, a vestimenta peculiar caracterizada pelo xiripá e pelo poncho; as boleadeiras e laços de caça e de rodeio; as candeias de sebo para alumiar e toda a tralha de montaria e pastoreio feita de couro cru; a que se acrescentaram as carretas puxadas por bois, os hábitos de consumo de sal como tempero, da aguardente do sabão e a utilização de artefatos de metal, principalmente a faca de carnear, as pontas das lanças, as esporas e freios, e uns poucos utensílios para ferver e para cozinhar. *A incorporação de uma parcela desses gaúchos à etnia brasileira é um processo posterior, decorrente da disputa dos paulistas por participar da exploração do gado sulino, da competição entre portugueses e espanhóis pelo domínio da região cisplatina e, sobretudo, da incorporação do Sul ao mercado provedor de bestas de carga para as minas de ouro.* (RIBEIRO, 1997, p. 415-416. Grifo nosso).

Thales de Azevedo (1958, p. 28) buscou “compreender o todo a partir de suas oposições [...] aproximar regiões díspares e seccionar e separar áreas homogêneas, sublinhando seus fatores de diferenciação[...] caracterizar os nichos ecológicos em que o espaço cedo se estruturou como fundamento material da sociedade civilizada.” Por essa via, torna-se imprescindível analisar o processo histórico-econômico pelo qual a *terra de ninguém* se transforma na *terra de muitos*, acentuando a “diversidade fisiográfica e humana da paisagem rio-grandense.” Conforme o autor, poucos estados brasileiros possuem uma “circunscrição tão marcada por diversidades geofísicas e por episódios de ocupação tão distintos em localização, em períodos, em *etnias de povoadores*, em motivos de fixação, em natureza de exploração econômica” como o Rio Grande do Sul:

Já em 1868 a história econômica do Rio Grande do Sul se dividia em dois períodos, um dos quais começa em 1725 com a formação das primeiras estâncias, e outro em 1824, com a fundação das primeiras colônias alemãs [...] Em 1908, dividia-se o Estado, para estudo de suas condições econômicas, em duas regiões principais: uma marginal ao Oceano Atlântico, outra a do interior, a oeste daquela, subdividido pela Serra Geral, de leste a oeste em duas grandes seções:

ao Norte, a região serrana; ao sul, a campanha [...] Até aquela época o rio-grandense típico era o produto da fusão de três elementos de origem lusa, no qual o índio e o negro entravam com parcelas insignificantes. Aqueles componentes eram os lagunistas, os açorianos e os descendentes de antigos milicianos provenientes em particular das capitanias de Minas Gerais e de São Paulo [...] Em nossos dias o Rio Grande poderia ser projetado em três áreas culturais: o gaúcho platino ou da fronteira; o rio-grandense original, constituído pelo litoral e depressão central; e o que viria a ser conhecido como colonial. (AZEVEDO, 1982, p. 21).

É exatamente esse viés analítico que situará o *gaúcho serrano* como um tipo regional tipicamente brasileiro (o “pêlo-duro”), relacionado aos “tipos díspares” euclidianos, e ligado aos caipiras, vaqueiros e sertanejos, porque situado exatamente entre o Rio Grande do Sul “Pampeano-Platino” e o Brasil “Central-Sertanejo”. Num certo sentido, sobretudo no cultural, talvez as coisas se sucedam à maneira como escreveu Euclides da Cunha (2000): “viver é adaptar-se”. Não se trata, é claro, de nenhum determinismo geográfico ou racial: o termo etnia, inclusive, representa exatamente o oposto de raça, no sentido destacado por Costa (1997), “como forma de distinção que implica a definição de uma identidade por/para um determinado grupo social”:

A escolha da expressão “identidade etno-cultural”, além do seu viés simbólico, permite que nos repontemos a um conteúdo ao mesmo tempo histórico e etnológico. Pois a etnia surge, aqui, não como mero eufemismo para a palavra raça, termo tão desgastado pelo seu inerente determinismo biológico. Etnia como noção antropológica que não se baseia em características puramente físicas, mas sim culturais (mesmo sabendo da íntima relação existente entre natureza e cultura). (COSTA, 1997, p. 51).

Trata-se de atentar para o fato de que, se é mesmo como entende Euclides da Cunha (2000, p. 13), um clima sendo “como que a tradução fisiológica de uma condição geográfica [...] muitas vezes se subordinando à geografia do lugar e violando as leis gerais que o regula”, então “o ambiente de uma civilização” pode mesmo ser considerado como o “plasma sanguíneo desses grandes organismos vivos que são as sociedades.”

Na visão de Pinker (2003, p. 37): “Outro modo de ver a cultura é como parte do fenótipo humano: a organização distinta que nos permite sobreviver, prosperar e perpetuar nossas linhagens [...] Quando grupos de pessoas separadas pelo tempo e pela geografia acumulam diferentes descobertas e convenções, usamos o plural e dizemos culturas.” De acordo com o autor (2003, p. 39), “o primeiro passo para ligar a cultura às ciências da natureza é reconhecer que a cultura não é um miasma que penetra nas pessoas através da pele. A cultura depende de um conjunto de circuitos neurais responsáveis pela proeza que

denominamos aprendizado.” Geertz (1978), ao analisar a relação da cultura com o desenvolvimento da mente, entende que a cultura é ingrediente, faz parte do processo e não é algo que viria depois, como um acréscimo.

Mas se a intenção é realmente valer-se do olhar forasteiro (do “outro” sobre “nós”), talvez seja importante pelo menos mencionar Giuseppe Garibaldi, aquele cujo olhar sobre o gaúcho foi mesmo revelador de aspectos importantes da cultura local. Garibaldi que foi um dos primeiros italianos a travar contato com os nativos do Rio Grande e “agauchar-se”. Foi também o aventureiro genovês, quem sabe, um dos primeiros europeus a desbravar o vale do Rio das Antas e cruzar os Campos de Cima da Serra rumo a Laguna, num território selvagem, à época habitado por tribos do tronco Jê, os Kaingangüês, também conhecidos pelos apodos de Coroados e Botocudos.

Aquela retirada, empreendida em meio a estação hibernal, no meio de uma região montanhosa e sob uma chuva incessante, foi a mais terrível e a mais fatal que jamais vi. Como provisão, levávamos conosco algumas vacas atreladas. De antemão, sabíamos que no caminho que encetávamos não encontraríamos qualquer animal adequado à nossa alimentação [...] É preciso ter algum conhecimento das florestas daquela parte do Brasil para que se possa fazer uma idéia das privações sofridas por uma tropa destituída de meios de transporte, tendo no laço o único recurso de aprovisionamento. O laço, arma de grande utilidade nas planícies cobertas de gado e de boa caça, mas perfeitamente inútil naquelas densas florestas, antro de tigres e de leões. Cúmulo da desgraça, os rios, bem próximos entre si naquelas matas virgens, enchem sobremaneira, e a tenebrosa chuva que nos apossava não cessando de cair, uma parte da nossa tropa via-se freqüentemente aprisionada entre dois cursos d’água, e lá ficava, privada de todo alimento. A ação da fome sobre as mulheres e sobretudo sobre as crianças representava então um morticínio mais desolador que aquele que teriam realizado as balas e os canhões. A nossa infantaria era presa de sofrimentos e de privações indizíveis, uma vez que ela sequer contava, como a cavalaria, com o expediente de alimentar-se dos seus cavalos. Poucas mulheres e crianças venceram a floresta [...] De uma dúzia de animais, entre cavalos e mulas, que haviam adentrado comigo a floresta, tanto para o meu serviço quanto para o da minha tropa, restaram-me apenas duas mulas e dois cavalos; os demais feneceram, morrendo de fome ou esfalfados. Não bastassem tantos infortúnios, os guias perderam o caminho, causa principal dos nossos sofrimentos no interior daquela assombrosa floresta da Antas [...] Vencidos os matos, atravessamos a pequena Província das Missões em direção a Cruz Alta. (DUMAS, 1998, p. 106-109).

Sob a tutela de Dumas, Garibaldi vai revelar suas impressões acerca da cultura gaúcha. Há trechos que ficaram célebres, como aquele em que ele se refere à cavalaria rio-grandense. Mas existem ainda outras passagens de suas “memórias”, um tanto menos famosas, mas relevantes, especialmente quando se trata do “olhar forasteiro”, isto é, do outro:

A horda que me acompanhava, verdadeiro bando cosmopolita, era formado por homens de todas as cores e de todas as nacionalidades [...] Em nenhuma outra nação da Terra se poderia encontrar uma hospitalidade mais franca e mais cordial [...] Oh, liberdade! Liberdade! Qual rainha desta terra pode jactar-se de haver em seu séquito o cortejo de heróis que tu guardas neste céu!” (DUMAS, 1998, p. 61-63).

Refletir sobre as memórias de Garibaldi significa privilegiar o distanciamento cultural que permite um certo estranhamento do olhar, algo que pode ser necessário para “encarar criticamente a realidade, sem se deixar tragar por ela”, como entende Ginzburg (2001, p. 21), para quem “o convívio com as outras culturas constitui não só uma experiência enriquecedora, mas parece ser o grande desafio do nosso tempo”. Para o autor, de alguma maneira, “todos nos sentimos estrangeiros em relação a alguma coisa”, de modo que “a familiaridade, ligada à pertença cultural, não pode ser um critério de relevância”. Nesse sentido, veja-se as considerações de Dumas (1998, p. 119) — o olhar francês — sobre o gaúcho:

Na França, nós chamamos de gaúcho todo aquele que vive naquelas vastas planícies, naquelas imensas estepes, naqueles pampas infinitos que se alastram das bordas do mar à encosta ocidental dos Andes. Estamos equivocados. O capitão *Head*, da marinha inglesa, foi o primeiro a dar voga a esse vício de confundir o gaúcho com o habitante das campanhas, que, em seu orgulho, repele não somente essa assimilação, mas até mesmo a simples comparação. O gaúcho é o cigano do Novo Mundo. Sem bens, sem casa, sem família,<sup>10</sup> ele possui como único patrimônio o seu poncho, o seu cavalo, o seu facão, a sua lança e as suas boleadeiras. O seu facão é a sua arma; o seu laço e as suas boleadeiras são o seu meio de subsistência.

Em seguida, o autor tece considerações sobre os homens de Buenos Aires — os *portenhos* — e os de Montevidéu — os *orientais* —, chamando a atenção para as suas diferenças culturais e pintando um quadro curioso da região platina em meados do século XIX (e perceba-se nas entrelinhas o olhar franco-europeu sobre o continente americano):

Montevidéu é a princesa desse rio prateado do qual Buenos Aires pretende ser a rainha e que se projeta no Atlântico por uma embocadura de 80 léguas [...] Com vinte meses de sítio e após três anos de contato entre os homens de Buenos Aires e os de Montevidéu, as disparidades dos hábitos, de costumes, de raça, que de começo haviam representado meras causas de dissensão, pouco a pouco tornaram-se geradoras de malquerença.” (DUMAS, 1998, p. 121).

Por fim, segue Dumas suas considerações sobre *portenhos* e *orientais*. Segundo o escritor, o homem de Buenos Aires,

---

<sup>10</sup> É assim que o Capitão Rodrigo Camabará entra em Santa Fé.

perdeu, desde o final do primeiro século da sua translação para a América, todas as suas tradições de sua pátria-mãe, a Espanha. Os seus interesses emanaram do solo, e a sua vida a ele arraigou-se. Os moradores de Buenos Aires, hoje, são quase tão americanos quanto outrora eram os índios que eles subjugaram e aos quais se substituíram.” (DUMAS, 1998, p. 127).

### O homem de Montevideú,

ao contrário, enraizado há apenas um século, não teve tempo de esquecer que é filho, neto, bisneto, de espanhóis. Ele possui o sentimento da sua nova nacionalidade, mas sem renegar as tradições da velha Europa, à qual se apega pelo veio civilizatório. Deste, enquanto isso, afasta-se cotidianamente o homem da campanha de Buenos Aires para recolher-se à barbárie.” (DUMAS, 1998, p. 128).

Em seguida, Dumas faz algumas considerações sobre a figura de *Artigas*, aquele que “reunindo todos os recursos que seu campo lhe oferecia, colocou-se à frente daqueles ciganos da América que chamamos gaúchos”. Na visão do autor, o combate no prata era uma “guerra santa”, que significava “a substituição da inteligência pela força bruta”:

Não se enganaram aqueles que previam um retorno à barbárie. Pela primeira vez, os vadios, incivilizados, sem organização, viam-se reunidos num corpo miliciano sob as ordens de um general [...] Montevideú ver-se-ia sob o império dos homens de pés descalços, dos *calzancillos* soltos, da *chiripá* escocesa, do poncho rasgado a recobrir tudo isso e do chapéu preso pelo *barbijo* que esse homem abava sobre as orelhas [...] Naquele tempo, quem possuía a coragem, buscava a celebridade nos campos de batalha.” (DUMAS, 1998, p. 123).

Eis aí um olhar “distante”, estrangeiro, forasteiro, sobre a realidade cisplatina da primeira metade do século XIX. Olhar eurocêntrico, ancorado por um paradigma que gira em torno da dialética civilização/barbárie e cuja narração faz emergir traços e características da cultura gaúcha, realçando aquela que parece ser uma realidade sócio-histórica da região: quando se fala de “vários tipos gauchescos”, há que se levar em conta que dentre esse mosaico de “identidades regionais”, aparecem o gaúcho argentino e o gaúcho uruguaio, numa intensa relação do tipo nós/eles, como a existente entre o tipo pampeano e o tipo rio-grandense.

No terreno da ficção, e mantendo o destaque para o olhar estrangeiro sobre o gaúcho, vale atentar para o personagem Carl Winter. No mundo da narrativa criado por Erico Verissimo, o médico alemão representa esse olhar estrangeiro, europeu, sobre a cultura local. Winter é o forasteiro. É o olhar que estranha e é o estranho. O médico alemão, para quem o inverno rio-grandense “tem cheiro de mar”, é um dos personagens de *O*

*Tempo e o Vento* que forneceu algumas das mais interessantes visões e interpretações da sociedade e da cultura gaúchas. E isso a despeito de todo o visionarismo de Floriano, espécie de “alter-ego” do autor, personagem cujo projeto é escrever um romance que conte a história da formação social e da origem étnica do Rio Grande do Sul a partir da saga de um “clã familiar”. Floriano, aquele que se sentia um estrangeiro em sua própria terra, aquele cujas

histórias que escrevia não o satisfaziam. Achava-as falsas, sem base na realidade [...] E ao mesmo tempo não gostava da realidade que o cercava. *Sentia-se um estrangeiro em sua própria cidade natal, em sua própria casa [...] Continuará nessa dança com máscaras até encontrar sua face verdadeira.* Teria que se reconciliar com o Rio Grande e erguer uma casa em solo nativo [...] Um romancista desligado de sua querência e de seu povo não pode fazer obra de substância. Suas histórias sempre se passarão num vácuo. Seus personagens psicologicamente não terão passaporte. É muito bonito dizer que tal ou qual tipo não tem pátria porque é universal. Mas nenhum personagem da literatura se torna universal sem primeiro ter pertencido especificamente a alguma terra, a alguma cultura. (VERISSIMO, 1997, v. 3, p. 239. Grifo nosso).

A cena de abertura da segunda parte de *O Continente*, o capítulo “A Teiniaguá”, em que Winter surge sentado num mocho, solicitando a sua velha escrava que se locomove arrastando as chinelas para que lhe traga mais água quente para o chimarrão, é emblemática: representa o “agauchamento” desse intelectual germânico que dialoga mentalmente com os grandes poetas da Baviera, especialmente, Heine e Goethe. O médico alemão representa os “olhos do outro”, da “alteridade”: o tempo diferente. Talvez por esse motivo suas interpretações a respeito dos modos de ser e agir do gaúcho sejam tão interessantes. Para Winter, Santa Fé “era um pequeno palco onde se desbravava o universal da comédia humana”. (VERISSIMO, 1997, v. 2, p. 52). E é assim que, enquanto Aguinaldo Silva e Nepomuceno Saraiva discutem sobre as implicações da Guerra do Paraguai, concluindo que quando Caxias voltar da guerra ele “vai ser para este país o que Bismarck é para a Prússia”, Winter, degustando seu café nas xícaras de prata que, segundo Aguinaldo Silva, haviam pertencido a Maurício de Nassau, se recorda de seus poetas. E “por um instante Goethe e Heine estiveram naquela sala, visíveis apenas para Winter”. (VERISSIMO, 1997, v. 2, p. 52).

Mais do qualquer outro personagem, Winter surge como a voz da neutralidade diante da guerrilheira realidade vivenciada por chimangos e maragatos, republicanos e federalistas, a mesma realidade que não poupou uma geração sequer dos homens nascidos

durante o século XIX, dos “horrores da guerra”. Depois do período das invasões castelhanas (década de 1770), da tomada das Missões (1801) e da Revolução Farroupilha (1835), viria a Guerra do Paraguai, momento em que gaúchos e baianos se unem para, junto com argentinos e uruguaios, derrotar as tropas de Solano Lopez, em mais uma década (a de quarenta) de crueldades e heroísmos, de mortes e valentias. Não acabaria por aí. Nos anos 1890, estouraria a Revolução Federalista, aquela mesma que faria nascer um importante tipo humano gauchesco: o degolador. E como se os gaúchos não se contentassem, como se precisassem da guerra para viver, em 1920, uma parte da elite local, descontente com os desmandos da ditadura caudilhesca de Borges de Medeiros, pegaria em armas, na chamada revolução legalista.

Esse histórico guerreiro (não guerrilheiro) parece marcar a trajetória existencial desse “ser valente e destemido”, aquele mesmo cujas façanhas devem servir de “modelo à toda terra”, que deve demonstrar “valor e constância nessa ímpia e injusta guerra”.<sup>11</sup> Afinal, conforme o “código gauchesco”, além da valentia, é preciso ter lealdade e obediência. No histórico da formação sulina, a guerra está de tal modo entranhada no ser dos homens que é como se fosse uma necessidade existencial de desafogo. Nesse sentido, a própria Coluna Prestes, que marchou pelo oeste brasileiro, contou com a participação ativa dos gaúchos. No contexto da narrativa de *O Tempo e o Vento*, em que a guerra ocupa lugar destacado, os feitos gloriosos de Toríbio na coluna rendem inclusive o título de um capítulo: “Um certo major Toríbio”. É uma tendência guerreira que só começa a esgotar-se no momento em que a gauchada consegue amarrar o pingo no Obelisco e entrar, de botas e bombachas, no Catete, empossando Getúlio Vargas e acabando com a desvairada paulicéia da República do café-com-leite. É outra “centáurica façanha” dos “monarcas das coxilhas” que aparece configurada na narrativa, servindo de título para o primeiro capítulo do terceiro volume de *O Arquipélago*: “O cavalo e o obelisco”.

### 1.3 OS LOCAIS: UMA GUERRA DE PAPEL?

*Ei-los! Os antigos chegaram! [...] Silêncio! Os que escrevem a história estão voltando. Vão ocupar-se*

---

<sup>11</sup> Trechos do Hino do Rio Grande do Sul.

*dos heróis. Colocá-los em mármore. Não vos lamenteis, por isso: por cima das lajes a sociedade está realmente misturada demais. Olhai, pois: que pensais que eles estão fazendo? Eles se estão condecorando. Os festins do ódio estão sempre abertos; a terra, esgotada, cobre-se da madeira morta das potências; o sangue daqueles que chamais os justos ilumina, ainda, as muralhas do mundo. E que fazem eles? Condecoram-se! Rejubilai-vos! Ide ter vosso discurso de prêmios.*

*Albert Camus*

A paixão intelectual dos estudiosos locais foi um fenômeno que não passou despercebido a Carlos Reverbel (1986). Ele chamou a atenção para a nossa “apologética historiografia”, geralmente marcada por um acirrado embate entre *lusitanófilos* e *castelhanófilos*. Na sua opinião, quando quase todos radicalizam em torno de um tema polêmico, da discussão pode nascer a escuridão. Poucos teriam sido os que ficaram de fora desse apaixonado embate que se transferiu da realidade das ruas para o mundo das letras, os “cientistas-analistas” lutando com o mesmo fervor e envolvimento que os coronéis e soldados lusos nas suas refregas com os castelhanos, durante as guerras fronteiriças pela posse do Continente de São Pedro. Um dos que teria analisado os fatos com alguma lucidez interpretativa foi Augusto Meyer, “homem cuja serenidade rivalizava com a sabedoria”.

Muitas vezes pode-se descobrir “verdades” a respeito de um dos lados através do discurso do opositor: há muitas “verdades” no que diz Moisés Vellinho sobre os objetivos e interesses dos Padres da Companhia de Jesus, tema que foi tão idealizado pelos defensores da conversão dos guaranis ao cristianismo e do regime “socialista” das reduções.<sup>12</sup> Da mesma forma, diante de verdadeiras apologias da epopéia bandeirante<sup>13</sup>, é sempre salutar ouvir os relatos feitos por padres e “cientistas” simpáticos à causa missioneira. E assim, no jogo de forças dialéticas que perfaz a organicidade da história, tenta-se *descobrir* a verdade,

---

<sup>12</sup> Vale dizer que os próprios castelhanófilos acabam admitindo o caráter militar das reduções, como pode-se notar por esse trecho da História do Rio Grande do Sul, de Tescheauer (2002), a respeito da luta contra os portugueses da Colônia de Sacramento: “Viu-se então que serviço haviam prestado os jesuítas a Espanha formando as reduções. Saiu deles a força ativa para essa expedição [...] Reconheceu-se publicamente o que, havia tempo, já sabiam os mais avisados, isto é, que aqueles índios, organizados como estavam, vinham a ser uma das maiores forças de defesa do país.” E complementa, salientando que “a notícia do sucesso da Colônia de Sacramento, transmitida oficialmente ao vice-Rei do Peru, fez com que se espalhasse a fama da *milícia das reduções*.”

<sup>13</sup> Além de Vellinho, Sérgio Buarque de Holanda, Cassiano Ricardo e vários outros fazem uma espécie de “elogio a epopéia bandeirante”.

que só pode ser analisada enquanto versão, enquanto representação simbólico-ideológica, procedimento que leva a buscar *não* a representação de uma verdade, mas *sim* a verdade de uma representação: verossimilhança.

As representações simbólicas a respeito do processo de formação social do Rio Grande do Sul e da origem étnica do gaúcho surgem envolvidas num manto ideológico. Os discursos historiográficos, através de suas versões, muitas vezes se mostraram aptos a criar um consenso, na construção de mitos e heróis. As narrativas literárias, a partir de algumas *subversões*, freqüentemente dando vozes aos vencidos pela criação de personagens, acabaram relativizando esse suposto consenso, privilegiando as variações dos pontos de vista, na maior parte das vezes *desconstruindo* os mitos e *deformando* os heróis, num processo de *rehumanização* de nossos ídolos e mártires, colocando-os de volta “no meio do mundo”, como “seres em situação”, como seres humanos, “demasiadamente humanos”.

Tudo ocorre como se as narrativas tivessem reproduzido no campo textual o mesmo fervor bélico que pôde ser notado no campo das batalhas, ali mesmo onde a “terra de ninguém” foi sendo forjada a ferro e fogo: a pata de cavalo e a lâmina de espada; com o fio da adaga (Revolução Federalista) e na ponta das lanças (Guerra dos Farrapos). Senão, atente-se para esta afirmação de um dos mais ferrenhos lusitanófilos:

Nossa posição diante desses fatos não há de ser a de quem julga com a displicência dos neutros [...] Podemos acaso ignorar que figuramos na questão como partes, e partes que sofreram na própria carne de seus ancestrais a ação dos que se opunham com suas armas a dilatação meridional do Brasil, isto é, a construção do Rio Grande e de sua legenda? Será que se pretende converter a história rio-grandense numa espécie de terra neutra, politicamente indiscriminada, sem caráter nacional? [...] O chefe guarani só não é inteiramente estranho ao passado rio-grandense porque nele figura entre os elementos que lhe foram ativamente contrários. Quando Francisco Pinto Bandeira, pai do maior guerrilheiro destas bandas, se encontrava em Rio Pardo plantando os marcos da nossa expansão, quem foi que lhe surgiu do outro lado, do lado do inimigo, para impedir-lhe a posse da terra? O próprio Sepé, em carne e osso! (VELLINHO, 1970, p. 79).

Como entende Pesavento (2004, p. 111), com Vellinho — e também Laytano, Spalding, e como tantos outros “intérpretes do passado” — têm-se como que um “distanciamento entre o processo real vivido e a composição idealizada de um tipo”, numa composição estereotipada, “compondo um tipo que, na sua integridade de personagem, só pode existir como mito”. Assim, “as virtudes contadas, a idealização e celebração dos feitos corresponderão a uma compensação simbólica das perdas reais da história”. E isso

lembrando, com Ginzburg (2001, p. 21), que “a história não pode abrir mão das interpretações em proveito de uma suposta objetividade”.

Contrapondo o texto de Vellinho com a *História do Rio Grande do Sul* contada pelo Pe. Carlos Teschauer SJ, pode-se ficar até desconcertado, tal a diferença das concepções a respeito do território gaúcho durante o Período Colonial. Na visão de Teschauer (2002, p. 18), “ao procurarmos os inícios da existência histórica do Rio Grande do Sul, achamos que fazia parte do antigo e vasto governo espanhol do Paraguai e depois daquele do Rio da Prata.” Em seguida, lembra que “da expedição de Martin Afonso de Souza, em 1531, só se revela a altura do Chuí, marcado pelo naufrágio da capitânia e de um bergantim do explorador português.” Para Reverbel (1986, p. 29), se “no Prata o gaúcho ocupa um espaço social, cultural e histórico muito abrangente [...], no Brasil, o gaúcho ocupa um pequeno espaço compreendendo apenas parte de uma unidade federativa”.

Na visão de Balduino Rambo (2000, p. 337), não fossem os saltos e corredeiras do Rio Uruguai a impedir a sua navegabilidade e “o Rio Grande do Sul hoje faria parte das repúblicas de língua espanhola”. Segundo Teschauer (2002, p. 34), “a terra feliz do Rio Grande começou com a civilização interna, indiana, do extremo ocidente, com as suas missões do Rio Uruguai, logo cedo perturbada pela ambição predatória dos mamelucos” e “apesar de sua civilização litorânea, tudo começou na cultura missioneira do oeste, anterior à conquista do litoral, e à qual se deve algumas de suas riquezas primordiais: seus campos de gado, trigo, ou a vinha e a erva-mate [pois] o Rio Grande conserva traços diferenciais e distintivos, um costume quase patriarcal da sua política derivado dos costumes pastoris”.

Por outro lado, conforme a visão lusitanófila de Vellinho (1970, p. 92), “se tais empreendimentos, realizados sob outro pendão, se processaram fora da alçada luso-brasileira, e em oposição ao domínio português, é evidente que só por amnésia ou inconsciência histórica podem ser arrolados entre os fatores integrativos de nossa formação”. Entende o autor que “em vez de uma província do Brasil”, não passaríamos de “uma pequena pátria entre as demais do irrequieto mundo hispano-americano, qualquer coisa como uma nação semiguarani, obscura reminiscência das Missões Orientais”. No entanto, “na sua condição de unidade histórico-cultural, o Rio Grande do Sul é um legado orgânico do expansionismo luso-brasileiro”.

De fato, mesmo que para Vellinho (1970) “em meados do século XVIII o Rio Grande mal amanhecia”, é preciso concordar com Teschauer<sup>14</sup> (até porque a “noite” também faz parte do “tempo”): até o século XVIII, as principais penetrações pelo território do atual Rio Grande do Sul eram feitas pelos missionários espanhóis, na sua tentativa de cristianizar as várias etnias tribais que habitavam estes pagos: os tapes, na zona das lagoas litorâneas, região por onde andavam também os arachanes, os carijós e os caáguas, estes últimos mais acima, na região das lagoas do litoral norte, na planície litorânea entre Torres e a Serra Geral. Havia ainda os minuanos, guenoas e charruas, as tribos pampeanas que não abriam mão de sua liberdade, sem se submeter ao sistema de aldeamento cristão proposto pelos padres da Companhia, processo que foi assimilado pelos guaranis, etnia que já tinha uma existência aldeã, com uma agricultura semi-nômade. Nos Campos de Cima da Serra, habitavam os guananas, do tronco Jê e que se ligavam os Kaingangue do norte do Estado, mais conhecidos por seus apelidos de Coroados (vale das Antas) e Botocudos (encosta dos Aparados), tribos que se deslocavam pelo Planalto das Araucárias, no território que compreende hoje os Estados do Paraná e Santa Catarina, e que nunca aceitaram a “cristianização” imposta pelos padres, escondendo-se nos recônditos mais obscuros das matas a fim de manter a sua cultura e a sua identidade étnica.<sup>15</sup>

Sobre as etnias primitivas que habitavam o território que viria a ser chamado Rio Grande do Sul, são interessantes os estudos de Arno Kern (1994), que revelam traços comportamentais e de ocupação do espaço que, já num período “pré-histórico”, antes da chegada do colonizador ibérico, vão apontar para a existência diferentes culturas regionais, sobretudo entre os habitantes da planície pampeana e dos campos de florestas do planalto serrano. Além disso, pode-se perceber como, já naquele tempo, o vale do Jacuí representava um território de fronteira cultural, ponto de encontro das diversas “tribos rio-grandenses”.

---

<sup>14</sup> E isso mesmo que, para Vellinho (1970): “Infelizmente o autor de *O Rio Grande do Sul nos dois primeiros séculos* não ficou sozinho no seu equívoco de confundir o nascimento, vida e morte das missões espanholas da margem esquerda do Rio Uruguai com os capítulos inaugurais da história do Rio Grande. As sementes por ele deixadas continuam germinando em certos espíritos desintegrados da nossa vivência histórica.”

<sup>15</sup> Nas Memórias, Garibaldi afirma que “O General Labatut, devendo em seu percurso atravessar dois bosques chamados dois matos, deparou com algumas daquelas tribos indígenas conhecidas pelo nome de bugres, as mais selvagens do Brasil, até onde se sabe. As tais tribos, sabedoras da passagem dos imperiais, os assaltaram em três ou quatro emboscadas e fizeram-lhe todo o mal que puderam. Quanto a nós, elas não nos fustigaram de nenhum modo e, ainda que existissem no caminho muitas daquelas armadilhas que os índios estendem na rota dos seus inimigos, elas, ao invés de estarem dissimuladas sob a relva ou nos galhos, achavam-se todas descobertas, não oferecendo, por conseguinte, qualquer perigo.” (DUMAS, 1998, p. 38).

De acordo com Kern (1994), eram três os principais grupos étnicos que habitavam o território sulino quando da chegada dos colonizadores ibéricos: os “caçadores-pescadores-ceramistas nômades das zonas pampeanas”; os “caçadores-coletores-horticultores do planalto meridional” e os “aldeões guaranis, horticultores semi-nômades da floresta subtropical”. Em síntese, as civilizações Jê (Planalto Serrano e Serra do Nordeste), Guarani (Missões e Serras do Noroeste, no alto Uruguai) e Charruas e Minuanos (Pampa brasileiro e argentino, com repercussões desde os Andes até a Patagônia).

Conforme Azevedo (1958), habitava o território do então Continente de São Pedro os *Ibiraiára*, chamados de *Belreiros* pelos portugueses, e que tinham tribos desde o alto Uruguai até as terras do Paraná, descendo até o Rio Pardo e o Taquari; os *Caáguas*, cujas aldeias situavam-se na Serra Geral, bacia do Caí e montanhas do atual município de Caxias do Sul; e, do tronco *Guaicurú*, os Minuanos, que habitavam a Lagoa Mirim, Rio Grande e Laguna dos Patos. Para Kern (1994), apesar dos padrões culturais destas sociedades terem permanecido essencialmente diferentes, existiram momentos em que “as situações de conflito deram lugar à miscigenação, às trocas e ao intercâmbio cultural”.

Assim, é preciso levar em consideração os processos de “guaranização” que podem ter ocorrido nas “áreas limítrofes de contatos culturais”, pois “o amplo vale do rio Jacuí passou a ser o cenário dos embates e das trocas culturais das populações do planalto, do pampa e vindas do Amazonas” (no caso, os aldeões guaranis, que procuravam essas áreas mais úmidas e quentes para o plantio do milho). É só dessa forma, “quando examinamos essas situações de encontros e confrontos entre os grupos que habitam ambientes tão característicos, mas ao mesmo tempo tão próximos uns dos outros, é que nos damos conta das situações de inevitáveis oportunidades de miscigenações e contatos culturais.” (KERN, 1994, p. 38). Conforme o estudioso, algumas informações arqueológicas do século XIX “evidenciam inúmeros traços da língua guarani nos coroados do Vale do Rio das Antas” e o papel de “zona de refúgio que o planalto representou para seus caçadores-coletores em vias de se tornarem horticultores”.<sup>16</sup>

---

<sup>16</sup> Vale destacar que a região do noroeste do Rio Grande do Sul, próximo a Nonai, nas adjacências do Passo do Goio-En, no Rio Uruguai, constituiu-se num verdadeiro refúgio para os descendentes da civilização Jê (kaingangês) e também Guarani. É um território onde ainda hoje se encontram representantes dessas etnias. Em meados do século XX, a travessia desse “sertão” era considerada extremamente arriscada devido aos selvagens.

Conforme Kern (1994), o contato entre os “caçadores-pescadores pampeanos” e os “horticultores aldeãos guaranis” vai representar um acentuado intercâmbio cultural, de modo que, se os grupos pampeanos “acabarão por integrar o tembetá guarani ao seu equipamento”, os Guaranis “irão também utilizar as bolas de boleadeiras pampeanas, principalmente a partir do momento em que as sociedades ibéricas aqui introduzirem o gado.” Dessa forma, quando, no século XVI,

as frentes de colonização ibérica invadem essas áreas abertas pampeanas para explorar intensamente as “vacarias” de gado selvagem e instalar as estâncias de gado domesticado, nesse momento, os caçadores-pescadores que aqui haviam vivido por mais de dez mil anos tiveram que tomar difíceis decisões para sobreviver. Logo adotaram os cavalos trazidos pelos ibéricos e transformaram-se em velozes guerreiros-cavaleiros, portando suas longas e temidas lanças pelos pampas que conheciam tão bem. Alguns lutaram nas guerras dos brancos, outros para manter sua irredutível independência [e] *um número ainda mais difícil de precisar terminou transformando-se em peões das estâncias de gado que se implantavam. Descaracterizaram-se culturalmente e miscigenaram-se do ponto de vista étnico, mas terminaram por se inserir na sociedade colonial que emergia. Contribuíram, dessa maneira para a formação do gaúcho trazendo consigo as boleadeiras, o churrasco, a chinoca e o nomadismo típico desse tipo arredo.* (KERN, 1994, p. 70-71. Grifo nosso).

Que o gaúcho é um tipo indiático é uma sentença que já tomou os ares de uma verdade. Ou pelo menos de uma verossimilhança. Em *O Tempo e o Vento*, esses tipos caboclos, mestiços de tez trigueira, abundam: estão nas ruas de Santa Fé, no Angico e em todos os recantos da narrativa. Quem não lembra da família do Coronel Fagundes,<sup>17</sup> aquele que reluta para entrar na revolução de 1923? São personagens emblemáticos dessa poderosa influência que faz do gaúcho um ser essencialmente caboclo. No entanto, uma breve análise do elemento nativo pode reforçar ainda mais a hipótese levantada e que situa o gaúcho serrano como um tipo bem mais brasileiro que propriamente platino-pampeano.

O habitante do Planalto também é uma espécie de “caaguá”: inicialmente ele não deixa de ser um “homem do mato”, que tem no facão, legado bandeirante, a sua arma desbravadora. Nesse sentido, atente-se que biriva, a denominação com que os habitantes da planície pampeana identificaram os tropeiros serranos, também remete ao “homem do mato”, pois biriva, segundo Pont (1983), é o nome de uma planta que abunda nas matas do planalto. E isso aponta para a existência de uma região cultural planaltino-brasileira, onde ocorre uma mistura de campo e floresta, área que se estende desde as serras do sudeste, em

---

<sup>17</sup> Não seria o personagem “Cel. Fagundes” uma representação verossímil do Coronel Constantino Fagundes, um veterano da Guerra do Paraguai ?

Minas Gerais, até as encostas atlânticas do planalto meridional no Rio Grande do Sul.

Como entende Kern (1994, p. 88):

Do ponto de vista cultural, devemos destacar que existe uma longa persistência lingüística nestas áreas planaltinas brasileiras. Elas se estendem das zonas de cerrados e caatingas do planalto central, até as florestas subtropicais, araucárias e campos do planalto meridional. Trata-se da língua Jê, que dá uma certa identidade as diversas populações, dentre os quais podemos destacar as dos Coroados, Botocudos, Guaianás, Xokleng e Kaingángue. Elas estão localizadas na mesma área onde há milênios se desenvolveu uma persistente tradição cultural de grupos de caçadores-coletores que se mantiveram até recentemente [...] Nesta imensa área do planalto, de invernos frios e verões amenos, manhãs brancas de geada e nevascas ocasionais, esses grupos realizaram uma das mais destacadas invenções adaptativas de nossa história local, que exemplifica sua capacidade e criatividade. Casas isoladas ou agrupadas em conjuntos, subterrâneas e semi-subterrâneas, circulares, mas eventualmente elípticas, estendem-se desde o sul de Minas Gerais até o Rio Grande do Sul [...] Este fato nos faz lembrar dos dados etnográficos da distribuição dos pinheirais entre os kaingangues, e caracteriza um povoamento esparsa em grande parte estabelecido em função da coleta de pinhões.

Como se vê, a origem planaltino-brasileira do gaúcho serrano (via tropeirismo) parece se estender no tempo-espaço, aparecendo já nos grupos primitivos que habitavam o planalto central, o que remete há mais de dez mil anos, conforme indicações arqueológicas. É mais um elemento que surge para reforçar e sustentar a hipótese trabalhada, na caracterização de uma região cultural bastante antiga, pois

esses grupos do planalto se distinguem dos demais, ao mesmo tempo que apresentam alguns traços culturais distintos. Tudo sugere uma grande área de cultura material muito semelhante e de língua Jê, ocupando o sul do Brasil, o noroeste argentino e o leste do Paraguai. Mesmo quando subdividimos esse imenso espaço, levando em conta pequenas variações [...] o conjunto dos dados arqueológicos conhecidos nos sugere uma unidade cultural importante, com algumas tradições milenares coexistindo de maneira simultânea com as inovações modernizadoras do processo de neolitização local. (KERN, 1994, p. 97).

Nesse ponto, pode-se questionar: o que esse passado tão distante teria a ver com o tipo do gaúcho serrano? No entanto, ao falar em identidade etno-cultural, torna-se imprescindível trazer essas considerações, ainda mais que elas surgem para mostrar que uma certa unidade cultural serrano-planaltina é algo tão antigo quanto o próprio processo de ocupação do território brasileiro. Assim, no binômio “Gaúcho Serrano”, talvez se devesse falar *menos* num tipo genuinamente gaúcho (no sentido platino do termo) e *mais* num tipo serrano que, no Rio Grande do Sul, agauchar-se-á, tornar-se-á gauchesco, uma vez que a sua ligação geo-histórica e identitária sempre foi bem maior com o Planalto sul-brasileiro que propriamente com o pampa, essa que é uma outra região cultural com

características distintas e talvez mais ligadas à realidade fisiográfica das vasta planície argentina e uruguaia, terreno que se estende até o vale do Jacuí, nas escarpas de basalto da Serra Geral.

Na cultura, como na natureza, nada se cria, nada se perde, tudo se transforma. As metamorfoses e os processos culturais revelam adaptações técnicas características de uma época. Assim, encontrar-se-á legados desses grupos que habitavam as Matas de Araucária ainda nos dias atuais, algo que vai desde algumas práticas culturais como a utilização intensa da madeira, dada a abundância desse recurso em áreas de florestas<sup>18</sup>, até algumas crenças e costumes gastronômicos. Além do mais, levando-se em conta que há menos de cem anos os fazendeiros da região ainda tiravam bugres do mato, então ver-se-á que esse “passado etno-cultural” talvez não seja algo assim tão distante, uma vez que, conforme Kern (1994, p. 97):

Esses grupos se mantiveram em meio às suas florestas subtropicais com pinheiros até os dias de hoje. Foram contemporâneos dos guaranis, com os quais mantiveram contatos étnicos e culturais durante quase dois mil anos, nos vales mais baixos, quentes e úmidos. Esses grupos miscigenados estão provavelmente na origem de diversas parcialidades de indígenas que foram caracterizados como “guaranizados”, tais como os Tapes missioneiros. Eles sobreviveram igualmente às investidas luso-espanholas. Resistiram sempre, até a conquista do planalto pelas novas levas de colonização italiana, alemã e polonesa. Historicamente foram conhecidos por diversas denominações locais, na própria língua Jê, tais como os Kaingangûês e os Xoklengs. Algumas vezes foram denominados por apelidos, tais como “Botocudos” ou “coroados”[...] Seus descendentes ainda hoje podem ser encontrados nos postos indígenas, ou perambulam pelas estradas vendendo recipientes de fibras vegetais pintadas com cores berrantes.

Uns dos que mais conviveram com essa tribos primitivas do Continente de São Pedro foram os padres inacianos. Na visão de Teschauer (2002, p. 36),

muito antes que o brigadeiro José da Silva Paes aportasse à barra do Rio Grande, conquistando aquela região litoral; muito antes que os sertanejos de São Paulo tentassem abrir caminho pelos pinheiras da Vacaria [...] Roque Gonzáles de Santa Cruz, no primeiro quartel do século XVII, devassara-lhe as matas virgens, impondo impertérrito o peito generoso às ameaças dos selvagens e aos urros dos tigres [Nessa época] os limites do Brasil aparecem recuados até a capitania de São Paulo.<sup>19</sup>

---

<sup>18</sup> De acordo com Kern (1994, p. 96), “informações locais em Vacaria, oriundas dos contatos dos brancos com os habitantes indígenas das matas de pinheiros remanescentes, indicam a utilização de madeiras duras, como o ipê, para fazer hastes e pontas de flechas numa peça única”.

<sup>19</sup> Já para os lusitanófilos, “os limites naturais do império português” eram a Bacia do Prata (sul) e a Bacia do Amazonas (norte).

Como se vê, pelo discurso do autor, além do Rio Grande não ser “originalmente” brasileiro, começa a surgir um novo “heróico mártir” da história: “o venerável” padre Roque Gonzáles de Santa Cruz, homem que cruzou o Rio Uruguai, fundou as Missões Orientais e desbravou aquele território repleto de antropófagas tribos selvagens. Assim, dada a importância desse personagem para a história gaúcha, entende o padre Teschauer (2002, p. 109) que “em nosso tempo, época das estátuas e dos monumentos,<sup>20</sup> poder-se-ia esperar que ao menos um cruzeiro ou uma simples lápide advertisse o viajero de que ali morreu um herói pela causa santa da religião e da Civilização.”<sup>21</sup>

O que diriam os lusitanófilos do Instituto Histórico e Geográfico do Rio Grande do Sul sobre a idéia de monumentalizar a figura do Padre Roque Gonzáles? Talvez causasse menos escândalo que a de um “índio” como Sepé Tiarajú. Mais do que de mitos, o sentido da história também pode ser tecido a partir de “heróis culturais”.<sup>22</sup> Nem castelhanófilos e nem lusitanófilos sequer alguma vez ousaram glorificar, ou pelo menos destacar a atuação de Nheçu, o “feiticeiro” que tramou a morte do “venerável” padre Roque e que durante anos lutou pela resistência de sua cultura. O mesmo que, enquanto “desbatizava” os meninos de sua tribo num rito de “descristianização”, pronunciava: “Ouça-se em nossa terra o som de nossas cabaças! E ouçam as índias o som de nossas taquaras, que jazem mudas e escondidas!” (TESCHAUER, 2002, p. 141).

Outro “castelhanófilo”, o padre Balduino Rambo (1994, p. 38), entende que:

---

<sup>20</sup> Vale lembrar que, conforme Hobsbawn (p. 279-280), “a terceira novidade [da invenção das tradições] foi a produção em massa de monumentos públicos”, o que ele denomina ‘estatuomania’. Assim, “dois tipos de monumentos espalharam-se pelas cidades e comunas rurais: a imagem da própria República [...] e as figuras civis barbudas daqueles que o patriotismo local escolheu para reverenciarem, fossem vivos ou mortos. Para Hobsbawn, “tais monumentos reconstituem as raízes da República — especialmente seus baluartes rurais — e podem ser considerados vínculos visíveis entre os eleitores e a nação [...] sob a forma de celebração de figuras de destaque do passado local.”

<sup>21</sup> Destaca Balduino Rambo (2000, p. 323) que “na coxilha do Caaró, a capelinha erguida em 1936 designa o lugar onde o primeiro missionário do Rio Grande do Sul, Roque Gonzáles, e seu companheiro Afonso Rodriguez sucumbiram aos golpes de tacaque dos sicários de nheçu”.

<sup>22</sup> Para Eliade (1969), tal qual o mito, que “fornece um modelo lógico para a resolução de uma contradição”, o “herói cultural” se insere na lógica de “encontrar um sentido para a precariedade e as contradições da existência humana”. É nesse sentido, também, que se pode ver essa disputa luso-castelhana pela definição de nossos “heróis” a serem monumentalizados e estatuitificados. Lembrando que, de acordo com Hall (2001) “se alguma identidade consegue se afirmar é apenas por meio da repressão daquilo que a ameaça”. E isso porque “as verdades que as identidades proclamam são constituídas no interior do jogo do poder e da exclusão”. É claro que, conforme Derrida (apud Hall, 2001), como a identidade se constitui por meio do jogo da “différance”, pode se encontrar “constantemente ameaçada por aquilo que deixa de fora.” Vale ressaltar esse ponto, uma vez que a identidade é “um significado cultural e socialmente atribuído”, pois o sujeito não se constitui, ele é constituído — isto é, interpelado (Althusser) — pelo discurso ideológico inerente às representações simbólicas.

Enquanto a penetração portuguesa lutava com a precariedade dos portos litorâneos, os obstáculos da Serra do Sudeste e as longas distâncias, a conquista espanhola dispunha de todos os elementos a seu favor: a base segura de Buenos Aires, a via fluvial do Uruguai e a completa ausência de obstáculos orográficos. Se acrescentarmos ainda o fato histórico de, pelo Tratado de Tordesilhas, o Rio Grande do Sul ficar dentro da esfera de interesse demarcado à Espanha, temos em mão todos os elementos gerais que explicam a dominação castelhana da Campanha até o começo do século XIX.

No fim, toda essa apaixonada luta entre lusitanófilos e castelhanófilos faz lembrar as palavras de Manoelito de Ornellas. Para o autor, podem ser mesmo “curiosas as fisionomias que tomam os acontecimentos segundo a paixão de cada comentarista.”. Entretanto,

raciocinemos friamente sobre os fatos com a calma de espírito exigida por mais de três séculos de sedimentação histórica [...] Raciocinemos com lógica e concluamos sem paixões: ainda estamos no aprendizado das Ciências Sociais, mas nossa multifária natureza e a variedade episódica de nossa formação, forçosamente terão que influir nas obras que realizamos. Certa desordem na riqueza informativa<sup>23</sup> será menos culpa do pesquisador do que da própria opulência dos fatos e do meio. (ORNELLAS, 1955, p. 17-23).

Isso disse o ensaísta<sup>24</sup> há cerca de meio século. De lá pra cá, talvez as coisas não tenham mudado muito: talvez ainda se esteja no aprendizado das Ciências Sociais. Aprendendo, inclusive, a ouvir as diversas *vozes do discurso*; atentando cada vez mais para *a natureza interdisciplinar do conhecimento*, para a *pluralidade da verdade*, para a *realidade intertextual da literatura* e para o *relativismo das culturas*. Aprendendo, com Pierre Bourdieu (2003), a incluir nas análises da realidade as representações da realidade; a ver nas visões sociológicas as di-visões metodológico-disciplinares. E aprendendo, com Simões Lopes Neto (1998, p. 7), que a História já não pode mais ser concebida como “uma exposição de sucessos políticos e de aventuras guerreiras, em que intervieram ‘grandes homens’, porém, sim — e raciocinadamente, — como um conjunto orgânico de atividades de toda espécie, que contribuíram para modificar as condições de vida de um país ou região, através do tempo.”

---

<sup>23</sup> Como indica Guimarães Rosa: “mesmo um contador habilidoso não ajeita de contar as peripécias todas de uma só vez”.

<sup>24</sup> Notável sobretudo pela riqueza documental de seus textos, Ornellas teve uma carreira intelectual de reconhecimento internacional, especialmente dos países ibéricos. Por seus estudos sobre a Espanha, Manoelito de Ornellas recebe, em 1962, a Comenda de Alfonso X, “El Sábio”, distinção máxima com que o Governo espanhol laureia os mais distintos intelectuais estrangeiros. Depois de publicar *Gaúchos e Beduínos*, é convidado por Espanha e Portugal a visitar a Península Ibérica, realizando conferências em Lisboa, Madri e Coimbra.

É nesse sentido que pode ser interpretada a idéia dos “*Doze Rio Grandes*”<sup>25</sup>, de Luiz Carlos Barbosa Lessa (1985). Essa perspectiva pode conduzir a uma hipótese interessante: existem, sob a aparência de uma totalidade integrada, vários “Rio Grandes do Sul” e, por conseguinte, uma variedade de identidades regionais gaúchas. O estudo do autor deixa entrever as variações que surgem homogeneizadas na figura gauchesca, cujo histórico de representações vem privilegiando o tipo pampeano.

Como afirma Paulo Ribeiro (2004, p. 227), analisando a obra *Serões de um Tropeiro*, de José Bernardino dos Santos, narrativa que teria inaugurado um novo “território da ficção sulina”: “A Campanha sempre forneceu a matéria-prima para a nossa literatura [...] A ficção rio-grandense havia desprezado a região nordeste.” No entanto, de acordo com o ponto de vista do escritor, o Rio Grande do Sul apresenta “uma identidade de duas faces: o gaúcho do pampa e o gaúcho serrano”. Nesse sentido, vale destacar que as aparições do tipo gauchesco “de cima da serra” vêm sendo exíguas, ou quase nulas, ao longo das construções da ficção sulina. Trata-se, no mais das vezes, de papéis sorrateiros, discretas passagens que praticamente passam despercebidas ao olhar da maioria dos leitores. Nas narrativas, o “gaúcho serrano” geralmente cede espaço ao tipo pampeano, que parece absorver em torno de si o papel central do “ser gauchesco”, representante de uma suposta autenticidade, de alguma “gauchidade essencial e original”, algo que estaria fora do tempo — ou pelo menos fora da história.

O próprio Simões Lopes Neto, autor cujo projeto era escrever, através do narrador Blau Nunes — o vaqueano conhecedor de todos os caminhos e atalhos do Rio Grande —, uma obra que contemplasse a integridade rio-grandense, legou pouco espaço para o tipo serrano. Nos seus *Contos Gauchescos*, o serrano possui uma breve e discreta representação: trata-se do conto “No Manantial”, momento em que o personagem coadjuvante João Mariano aparece na narrativa, vindo dos campos de cima da serra, fugido dos bugres: “Está vendo aquele umbu, lá embaixo, à direita do coxilhão? Pois ali é tapera do Mariano [que] apareceu aqui, diz que vindo de Cima da Serra, corrido dos Bugres; uns, porque lhe morrera

---

<sup>25</sup>No início da década de 1980, o então Secretário Estadual de Cultura, Luiz Carlos Barbosa Lessa, definiu, através de critérios não só geográficos, mas levando em consideração também as características históricas, étnicas e culturais de cada região, as seguintes “micro-regiões” rio-grandenses: Litoral Norte, Missões, Campos de Cima da Serra, Litoral Sul, Região Central, Zona Sul, Campanha, Região Colonial dos Vales, Região Colonial da Serra, Planalto, Alto Uruguai e Região Metropolitana.

a mulher de bexiga preta, outros ainda, a boca pequena, que não era por santo que ele mudara de cancha.” (NETO, 1998, p. 27).

No que tange às abordagens sobre a questão das identidades culturais gaúchas, há mesmo uma certa tendência a oposições binárias do tipo “nós/eles” (HALL, 2001), nas quais geralmente um lado aparece com os traços da negatividade e do “ruim” e o outro com as características da positividade e do “bom”. No caso específico do Rio Grande do Sul, trata-se da clássica oposição entre “nós, os gaúchos rio-grandenses” e “eles, os gaúchos platinos”. No entanto, através de uma abordagem um pouco mais pluralista, pode-se perceber que a diversidade de tipos regionais gaúchos é tamanha a ponto de ser possível caracterizar identidades relativas a cada uma das regiões fisiográficas do Estado. É claro que não se trata de nenhum “determinismo fisiográfico”; antes, trata-se da idéia de “regiões culturais”, o que já traz em si essa relação simbiótica de produto/produtor estabelecida entre o homem e o meio na definição, ou na construção, de uma paisagem social.<sup>26</sup>

A “nova” oposição binária destacada por Paulo Ribeiro (gaúcho pampeano *versus* gaúcho serrano), significa pelo menos um deslocamento na ótica que até então havia privilegiado o antagonismo clássico “platino *versus* rio-grandense”. Como entende Balduino Rambo (2000, p. 314): “Comparando as paisagens da zona colonial sob o ponto de vista humano, depara-se-nos, desde já, uma grande diferença com o sul do Estado, especialmente a Campanha.” Mas se há mesmo uma diferença entre serranos e pampenos, também poder-se-ia inserir nesse rol o tipo litorâneo, pois

o litoral gaúcho também apresenta um tipo claramente diferenciado do homem da fronteira e da campanha. Tão diferente em relação a este quanto o *Biriva, morador das regiões serranas do norte rio-grandense, que costumava percorrer as zonas de pampa e coxilha adquirindo mulas para oferecê-las na feira de Sorocaba*. Com a chegada dos imigrantes alemães, em 1824, e dos italianos, a partir de 1875, novos tipos começaram a surgir e individualizaram-se. (REVREBEL, 1986, p. 23. Grifo nosso).

#### 1.4 A FICÇÃO DA REALIDADE

---

<sup>26</sup> Essa noção de “região cultural” aparece em “Marcha para o Oeste”, de Cassiano Ricardo. Ao distinguir o núcleo planaltino formado pelos mamelucos de Piratininga — “o grupo móvel do planalto e o seu sentido americano” — da cultura do litoral nordestino — “o grupo estável do litoral e o seu sentido português” —, Cassiano Ricardo fala em “regiões sociais”: a do “criador de gado”, a do “senhor do engenho” e a do “bandeirante”. Para Bourdieu (1989), a noção de região cultural aparece como “o conjunto de relações que se dá no campo das representações”.

*“O historiador é um homem que põe os fatos nos seus devidos lugares. Não é como foi; é assim mesmo.”*

*Álvaro de Campos*

*“Conhecer significa aprender com a realidade e não sobrepor um esquema a ela.”*

*Carlo Ginzburg*

Podem ser mesmo tênues os limites entre a ficção e a realidade. Talvez a vida humana passe a maior parte do tempo imersa numa região fronteira, de mistura dessas duas instâncias psíquicas. Ou quem sabe tudo não passe apenas de “*ficções*”, como entende Jorge Luis Borges. Ainda mais levando-se em conta que a realidade pode ser vista como uma construção social, uma operação feita sobre o “real”. Em outras palavras, a realidade é essencialmente cultural. Não há antes uma realidade e depois uma cultura; pelo contrário, a realidade é um produto cultural.

No que tange as representações da figura gaúcha, há como que uma “*cofusão*” entre ambas. O que seriam mais “reais”: obras de “*ficção*” como alguns romances, ou obras de “*realidade*” como alguns ensaios historiográficos? O que seria mais verdadeiro, ou mais verossímil, na representação da figura gaúchesca: o discurso historiográfico ou o literário? Difícil saber ao certo, pois “como entender a permanência do cowboy e do gaúcho na literatura, na música, no cinema, na tv, para além de qualquer experiência histórica que os torne realidade?” (PESAVENTO in CHIAPPINI; MARTINS, 2004, p. 114). Nesse sentido, o texto de Erico, “ao trabalhar com as práticas sociais e o universo mental dos homens do campo [...] permite ver a força das construções imaginárias legitimadoras do social às quais os homens se apegam”. (PESAVENTO in CHIAPPINI; MARTINS, 2004, p. 118).

Como salienta Hobsbawn (2002, p. 22), “toda tradição inventada utiliza a história como legitimadora das ações e como cimento da coesão grupal”, de modo que, através do estudo das tradições inventadas, pode-se perceber que muitas vezes a história que se tornou parte da ideologia dominante “não corresponde ao que foi realmente conservado na memória popular, mas àquilo que foi selecionado, escrito, descrito, popularizado e institucionalizado por quem estava encarregado de fazê-lo”, pois

todos os historiadores, sejam quais forem seus objetivos [...] contribuem, conscientemente ou não, para a criação, demolição e reestruturação de imagens do passado que pertencem não só ao mundo da investigação especializada, mas também a esfera pública onde o homem atua como ser político. E eles devem estar atentos a esta dimensão de suas atividades.”

Ainda mais no contexto da Sociedade do Espetáculo, que

organiza com habilidade a ignorância do que acontece e, logo a seguir, o esquecimento do que, apesar de tudo, conseguiu ser conhecido [...] O primeiro intuito da dominação espetacular era fazer sumir o conhecimento histórico geral [...] O domínio da história era o memorável. Ela era o conhecimento que deveria durar e que ajudaria a compreender, ao menos em parte, o que fosse acontecer de novo: “uma aquisição para sempre”, disse Tucídides. Por isso, a história era a *medida* da verdadeira novidade. Quem vende a novidade tem todo o interesse em fazer desaparecer o meio de aferi-la [...] A preciosa vantagem que o espetáculo tirou dessa *marginalização* da história — de já ter condenado toda a história recente a passar para a clandestinidade e ter conseguido fazer todos esquecerem o espírito histórico da sociedade — foi, antes de tudo, abarcar sua própria história, o movimento de sua recente conquista do mundo. Seu poder já soa familiar, como se sempre tivesse estado presente. (DEBORD, 1997, p. 176-178)

É nesse contexto que aparece a literatura, com seu poder deslegitimador e, ao mesmo tempo, humanizador. Como disse Morin (2000), a literatura pode atuar na “recuperação do sentido humano da existência”. Para o filósofo, esse seria o “papel” educacional-escolar da literatura no contexto do século XXI. *Rehumanização*; tornar o ser urbano um pouco mais humano — eis, quem sabe, uma “função” da literatura no contexto excessivamente “funcional”, pragmático e espetacular da sociedade contemporânea.

Existem textos literários que são capazes de agir sobre a cultura mais ou menos como o húmus na terra. E talvez não fosse mesmo fora de propósito encarar a literatura como uma espécie de “humus cultural”. Adubo. Na “re-figuração”, via leitura, de uma realidade que de alguma maneira já se encontra “pré-configurada” na teia simbólica e virtual da linguagem, a catarse pode estar também na “re-significação” da realidade: a captura do real; a relativização da verdade; a conquista do presente.

Uma narrativa, antes de qualquer coisa, surge como uma maneira de *contar* o tempo: necessidade humana de preencher o vazio das horas e de lidar com o nada do espaço. A angústia que corrói é a mesma que constrói. Mímeses não é só imitação. Não se trata, de modo algum, de imitar a ação. Fosse assim, a literatura não seria uma representação metafórica da realidade, mas sim um retrato indicial. Trata-se, antes de tudo, de criar: “re-criar”. Mímeses é, pois, criação; o que está em pauta é *re-criar a ação*. É

representar, através da linguagem, dos recursos lingüísticos, uma realidade que pode estar “antes da palavra”.

Atente-se para o verbo *contar*<sup>27</sup>, que pode significar tanto o ato de narrar o tempo num sentido “crono-lógico”, do calendário, de ordenação temporal, como o ato de narrar uma história num sentido “espaço-lógico”, de ordenação territorial e de construção espacial. É exatamente nesse ponto — o da narrativa — que há como que uma convergência<sup>28</sup> entre história e literatura: se o *discurso* historiográfico tem se mostrado mais voltado para o primeiro aspecto, o de contar o tempo, ordenando-o segundo sua *cronológica*,<sup>29</sup> as representações literárias vêm se revelando pródigas no sentido de “contar o espaço”, na construção de uma espacialidade que já traz em si uma certa plasticidade.

A literatura, especialmente a de cunho regional, atua na fixação (e na criação/sustentação/demolição) de territórios de identidade. Trata-se de “la palabra que constroe regiones”, como entende Kalimán (1999), salientando que “a construção do referente espacial” é uma função das estratégias gerais de construção textual que envolve toda a “comunidade discursiva”, da qual fazem parte, além do autor, leitores, críticos, enfim, o próprio contexto semântico que envolve a narrativa, desde o interior (as estruturas textuais da sintaxe), e a partir do exterior (as estruturas contextuais da sociedade).

É por esse prisma que se poderia pensar o quanto há de ideologia no discurso regionalista, e o quanto de regionalismo pode haver na ideologia de uma determina cultura. É claro que, para isso, seria preciso encarar a ideologia por uma perspectiva “não-ideológica”, pois “uma das ironias da história intelectual moderna é o fato do termo

---

<sup>27</sup> Segundo Heidegger (apud GALIMBERTI, 2003), uma vez que “a *ratio* é cálculo, conta, seja no sentido amplo e elevado do termo, seja no corriqueiro”, então “o contar, entendido como regular alguma coisa com base em alguma outra, põe diante, apresenta sempre alguma coisa, e nesse sentido, é em si um tornar, um *reddere*. À *ratio* pertence o *reddendum*.” Assim, “em sentido moderno, de fato, no *reddendum* está implícito o momento da queixa incodicionada e total que pretende o fornecimento dos fundamentos calculáveis em termos técnico-matemáticos, ou seja, a ‘racionalização’ total”.

<sup>28</sup> Ginzburg (2001) chama atenção para o fato de historiadores e romancistas estarem “irmanados num fim cognitivo”. No entanto, ressalta o autor: “Ao salientar as implicações cognitivas do estranhamento, eu gostaria de me opor com a máxima clareza possível às teorias da moda que tendem a esfumaçar, até torná-los indistintos, os limites entre história e ficção.”

<sup>29</sup> Segundo Galimberti (2003, p. 43), “conferindo ao tempo um sentido, o cristianismo o tira da insignificância do seu fluir e o institui como história. Não é possível ver o tempo como história na concepção cíclica do tempo, que encontra a sua escansão nos ritmos da natureza; isso só é possível na perspectiva denominada escatológica, onde no fim se realiza o que no início fora anunciado. Irradia-se assim sobre o tempo do mundo a figura do sentido que traduz o tempo em história”. Galimberti vê a história como tempo dotado de sentido: “o tempo como configuração de sentido e, portanto, de história.” Em Erico, há uma inversão dessa perspectiva escatológica: é no fim (momento em que Floriano senta diante da máquina de escrever) que se anuncia o que no início fora realizado.

ideologia ter se tornado, ele próprio, ideológico” (GEERTZ, 1978, p. 47). Assim, seria necessário “reconstruir o processo histórico através do qual o conceito de ideologia se tornou parte do próprio tema ao qual se refere”, partindo para um conceito “analítico”, numa concepção não-avaliativa da ideologia, encarando-a como um “sistema cultural”, isto é, “como um sistema de símbolos interativos, como padrões de significados entrelaçados”, pois “como sistema cultural, uma ideologia consiste numa estrutura intrincada de significados inter-relacionados em termos dos mecanismos semânticos que os formulam.” De acordo com o enfoque do autor, a ideologia pode ser vista em termos de “padrões culturais”, espécies de “programas” que fornecem um “gabarito ou diagrama para a organização dos processos sociais e psicológicos de forma semelhante aos sistemas genéticos que fornecem gabaritos para a organização dos processos orgânicos”. (GEERTZ, 1978, p. 49).

Não é o intuito deste trabalho aprofundar o assunto. Basta apenas indicar que tanto a literatura como a história são representações simbólico-narrativas — e, portanto, construções ideológicas — que operam sobre o real na confecção de uma “*realidade*”. O quanto há de ficção numa e de realidade na outra — ou o quanto uma ou outra possa assumir um tipo de compromisso com a verdade — passa a ser secundário e está sujeito a dialética da “realidade da ficção” e da “ficção da realidade”. Segundo Peter Burke (apud AGUIAR, 1997), numa rápida recapitulação histórica na qual “é impossível não começar pelos gregos”, uma vez que “a poética de Aristóteles se constitui no ponto de partida natural para o estudo das relações entre história e ficção”, percebe-se que, na antiguidade clássica, “os gregos não colocavam a linha divisória no mesmo lugar que os historiadores a colocam hoje (ou foi ontem?).” Para o autor, no pensamento grego “a fronteira entre esses gêneros narrativos era mais aberta e/ou colocada num lugar diferente em comparação com o Ocidente dos séculos XIX e XX”.

Seguindo a recapitulação histórica de Burke (apud AGUIAR, 1997), nota-se que na Idade Média “a fronteira entre história e ficção era extremamente aberta, sendo inclusive difícil de localizá-la de acordo com os parâmetros atuais”. Já no Renascimento há um “retorno aos padrões clássicos”. Conforme o autor, a fronteira entre os gêneros começa a se fechar em meados do século XVIII, com um período crucial de fechamento durante o século XIX, com a cisão operada pelo positivismo. Contraditoriamente, é esse o período do

romance histórico clássico, momento em que autores como Honoré de Balzac, Victor Hugo, Leon Tolstói, Alexandre Dumas, entre outros, tentarão, através da ficção, reconstruir o espírito de uma época e suas convenções culturais. É interessante notar que, “apesar desse histórico de transgressões, foi apenas na nossa época que a fronteira entre história e ficção se reabre, mais ou menos como a fronteira entre a Alemanha Ocidental e Oriental.” Talvez haja aí uma ligação com a chamada “crise da consciência histórica”, algo que foi exacerbado pelo postulado pós-moderno de uma possível “morte da história”. Mas como poderia a história morrer se os homens, além de agentes, são produtos da história?

Para Burke (apud AGUIAR, 1997), um movimento importante que surge “do lado historiográfico da cerca é o que os italianos chamam de ‘microstória’.” Trata-se de uma “invasão do território do romancista histórico, ou uma tentativa de redesenhar as fronteiras, como o fazem certos ‘micro-historiadores’ como Carlo Ginzburg e Giovanni Levi que [...] deslocam a atenção dos grandes acontecimentos históricos para seu impacto nas pessoas comuns.” Por fim, num momento em que se percebe “um grande respeito por parte dos historiadores contemporâneos frente a imaginação”, cabe atentar para o fato de que

se história e ficção permanecem ‘gêneros barrados’, deveríamos procurar explicações para esse ‘barramento’ não apenas em termos de um vago espírito pós-moderno de nossa época, mas também em termos de preocupação interna das duas comunidades. Do meu lado da cerca é o desejo de uma história com face humana em reação contra a macro-história, a história quantitativa e o determinismo (seja marxista ou estruturalista), que atirou os historiadores nos braços dos romancistas. Agora, por que os romancistas deveriam estar abraçando os historiadores é uma questão que deixo para os críticos literários. (BURKE *in* AGUIAR, 1997, p. 114).

Geertz (1978), referindo-se ao texto antropológico, entende que “trata-se, portanto, de ficções; ficções no sentido de que são ‘algo construído’, ‘algo modelado’ — o sentido original de fictio — não que sejam falsas, não-fatuais, ou apenas experimento de pensamentos.” Como entende Ítalo Calvino (2000): “um produto falso, como mistificação de uma mistificação, equivale a uma verdade elevada à segunda potência.” Enquanto narrativas, história e literatura podem estar sujeitas aos padrões da “poética aristotélica”. Suas construções textuais são simulacros que podem ter mais ou menos verossimilhança. É enquanto narrativa literária que a história pode ser vista — fugaz tentativa de capturar o tempo, essa “*disttentio animi*” que tanto ocupou Santo Agostinho nas suas “*aporias*”. Por

outro lado, talvez seja enquanto narrativa histórica que a literatura possa ser pensada — e *O Tempo e o Vento* pode ser visto como uma poética da história sul-riograndense.<sup>30</sup>

É nesse sentido que se pode tomar o texto de *O Tempo e o Vento* como uma narrativa do processo geo-histórico de formação social do Rio Grande do Sul e da origem étnica do gaúcho. Como um legítimo romance histórico, essa é uma obra de imaginação que narra acontecimentos históricos. Trata-se daquela noção de poética que combina imaginação e rigor construtivo; de uma construção de linguagem dentro de um sistema da língua. Segundo Pesavento (apud CHIAPINI; MARTINS, 2004, p. 116), um “Romance Histórico”, através de uma “retórica da alteridade”, é sempre “uma narrativa que se inscreve sob o signo do mesmo, do outro (pela exposição do contraste e da diferença) ou do análogo (pela identificação do semelhante)”. Assim, a situação de fronteira cultural acaba por definir “o pertencimento ou o estranhamento diante dos tipos, ações e espaços de uma situação de alteridade”.

No contexto de *O Tempo e o Vento*, isso é vivenciado (e representado) num espaço literário-ficcional no qual “personagens e ações se enfrentam, se cruzam e se mesclam, produzindo uma sensação não apenas de especificidade e reconhecimento de atitudes e modos de ser partilhados, como de distinção, que não só separa como opõe”. Nesse lugar de estranhamento e reconhecimento, a terra (fronteira aberta) aparece como “um espaço a ser conquistado”. Lembrando que no Pampa “a majestade da natureza [o deserto verde] é uma condição material que se sobrepõe à cultura”. (PESAVENTO in CHIAPPINI; MARTINS, 2004, p. 117).

É nesse sentido que se destaca do conjunto da narrativa alguns personagens cujas ações podem representar diferentes identidades gaúchas: o Capitão Rodrigo Cambará (gaúcho cis-platino); Licurgo Terra Cambará (gaúcho rio-grandense); Pedro/Juca/Juvenal Terra (gaúcho missioneiro); Pedro Vacariano (gaúcho planaltino-lageano) e Aderbal Quadros (o gaúcho tropeiro serrano). Da trilogia, interessa mais o seu “sentido” e a sua estética: como estão dispostos os elementos no seu conjunto. Como está armada a intriga. As artimanhas do autor: a combinação da “arte” e da “manha”. Interessa sobretudo o significado do clã Terra-Cambará: o que está implícito (e também explícito) na genealogia

---

<sup>30</sup> Nesse sentido, veja-se “Tempo e Narrativa”, de P. Ricoeur (1994).

dessa família e o que ela representa no contexto da formação étnica e social da cultura gaúcha.

É preciso atentar tanto para o fato de que, como diz Pesavento (apud CHIAPINI; MARTINS, 2004), “com o delineamento da linhagem, Erico Verissimo passa a trabalhar com os traços definidores do perfil identitário do gaúcho”, como para a herança (genética) de certos “traços identitários” que parecem se perpetuar ao longo das gerações, aparecendo nos diversos membros da família Terra-Camabrá, tema, aliás, que tanto intrigou Sigmund Freud. Nas considerações finais de *Totem e Tabu*, ao questionar se os “processos psíquicos” teriam continuidade de uma geração para outra, afirma o autor:

A psicologia social em geral não poderia existir a menos que os processos psíquicos sejam continuados de uma geração para outra [...] Quanto podemos atribuir à continuidade psíquica na seqüência das gerações?<sup>31</sup> Quais são as maneiras e meios empregados por determinada geração para transmitir seus estados mentais à geração seguinte? Não vou fingir acreditar que estes problemas estão suficientemente explicados ou que a comunicação direta e a tradição são suficientes para explicar o processo. (FREUD, 1974, p. 187).

Num plano geral, o que interessa em *O Tempo e o Vento* é a sua arquitetura: a disposição dos elementos; o sentido da obra como um todo. É exatamente aí que se pode encontrar a representação mimética do processo histórico da formação social rio-grandense e da origem étnica do gaúcho. Algo que começa já no título na obra: o tempo que é história e o vento que é elemento plástico, literário, o principal agente modificador do tempo. Porque, também em termos climático-naturais, o vento subverte o tempo. E o leitor da narrativa de Erico bem sabe o quanto o vento ocupa um lugar não só especial, mas também *espacial* na obra. Até porque, para Erico, o tempo histórico depende muito do espaço geográfico: “O tempo é como um barco à vela. Nos dias em que o vento sopra pela popa, o tempo anda depressa. Mas quando o barco navega contra o vento, então as horas parecem semanas, e os meses, anos.” (VERISSIMO, 1995, v. 1, p. 247). E isso porque “o tempo do calendário e o do relógio pouco e às vezes nada têm a ver com o tempo de nosso espírito.” (VERISSIMO, 1976, p. 51).

---

<sup>31</sup> Sobre esse assunto da “continuidade psíquica através das gerações”, é interessante a abordagem de Charles Darwin em “A Origem das Emoções nos animais e nos homens”. Na obra, Darwin analisa alguns aspectos do comportamento emotivo de certos animais e que teriam sido herdadas pelo ser humano ao longo da evolução das espécies.

É ouvindo o som do vento que a velha Bibiana vê as coisas e sabe do que vai acontecer: “O vento sopra forte, sacudindo as vidraças do Sobrado, agitando as árvores do quintal. Estendida na cama, D. Bibiana acorda de repente, com uma sensação de pânico. O que foi que aconteceu? Onde estou [...] Só o silêncio do casarão, o vento nas vidraças e o tempo passando...” (VERISSIMO, 1995, v. 1, p. 359). É o vento que traz lembranças: “Bem dizia a minha avó — resmunga D. Bibiana, cerrando os olhos. — Noite de vento, noite de mortos.” (VERISSIMO, 1995, v. 1, p. 361). Para Bibiana, o vento é uma voz; esse “vento vivo”, que faz “matraquear as vidraças” é portador de notícias. Trata-se de uma linguagem que exige silêncio e atenção para ser entendida e decifrada. Ao escutá-lo, “Bibiana Terra Cambará corre, leva o indicador aos lábios, como a pedir silêncio e, estendendo a mão na direção da janela, sussurra: — Está ouvindo?”. (VERISSIMO, 1995, v.1, p. 362).

Esse vento que sempre volta, repetindo-se, surge como a representação do caráter cíclico da temporalidade. O vento, agente da vida, metamorfoseia o tempo. Como no final da primeira parte da trilogia, quando termina o cerco ao Sobrado, momento em que, “ao clarear do dia, o sudoeste irrompe em Santa Fé”. Ou como no início do segundo volume da obra, que abre com o capítulo “Rosa dos Ventos”, instante em que, “naquela tarde de princípios de novembro, o sueste que soprava sob os céus de Santa Fé punha inquieto os cata-ventos, as pandorgas, as nuvens e as gentes; fazia bater portas e janelas; erguia a saia das mulheres, desmanchava-lhes os cabelos”. (VERISSIMO, 1997, v. 2, p. 11).

Seria casual o fato de *O Continente* terminar com o vento sudoeste (o minuano que representa o frio e o inverno) e *O Retrato* iniciar com o vento sudeste, o típico vento da primavera rio-grandense e que simboliza a renovação após a hibernação, aquele vento com cheiro de mar que tanto entusiasmava Carl Winter? Através desse “giro” do vento não se estaria diante da representação de uma renovação que faz parte do tempo da natureza — e da natureza do tempo, numa transitoriedade que é cíclica e num ciclo de vida e morte que representa a própria transitoriedade do homem diante do cosmos?

Passam os homens, passam as guerras — expulsa-se os castelhanos, e está ventando; luta-se contra os pica-paus e está ventando; guerreia-se com Solano López, e está ventando; chimangos e maragatos se degolam em nome da república e da federação, e... está ventando, pois o vento continua a soprar, sempre. Esse vento que informa Bibiana

acerca do mundo a sua volta é o mesmo que intriga Ana Terra; o vento, marco temporal de um mundo cuja temporalidade se dilui nos conflitos fronteiriços e na dialética entre os que lutam, os homens, e as que esperam, as mulheres:

Sempre que me acontece alguma coisa importante está ventando — costumava dizer Ana Terra. Mas entre todos os dias ventosos de sua vida, um havia que lhe ficara para sempre na memória... Devia ter sido em 1777: ela se lembrava bem porque fora o ano da expulsão dos castelhanos do território do Continente... Ana Terra era capaz de jurar que havia sido na primavera, porque o vento andava bem doido, empurrando grandes nuvens brancas no céu; os pessegueiros estavam floridos e as árvores que o inverno despira, se enchiam outra vez de brotos verdes. (VERISSIMO, 1995, v. 1, p. 73).

## 1.5 A REALIDADE DA FICÇÃO

*Falso é o que não é verdadeiro, fictio o que é verossímil [...] Fictio é aliqua figura veritatis, pois até mesmo Deus falou de forma figurada.*

*Carlo Ginzburg*

Se há muito de ficção naquilo que se convencionou chamar realidade, por certo há muito de realidade naquilo que se acostumou denominar ficção. Nessa dialética artístico-ideológica, talvez a literatura tenha sido menos ideológica — no sentido doutrinário do termo — exatamente nos momentos em que conseguiu ser mais artística. Enquanto obra, a literatura talvez precise causar um certo “estranhamento inicial”, tão valioso se tratando de arte. Como afirma João Cabral de Mello Neto, por vezes é mesmo necessário “romper no espectador a dura crosta de sua sensibilidade acostumada, atingindo-a naquela zona onde se refugia o melhor de si mesma: a sua capacidade de saborear o inédito, o não-apreendido”. Isso o poeta pernambucano disse enquanto se referia à obra “surreal” de Juan de Miró, para quem “não devemos nos preocupar em que uma obra permaneça tal qual é, mas que deixe sementes, que espalhe sementes que façam nascer outras coisas.”<sup>32</sup> Nem que para isso seja preciso “dar timbre e toque novo às comuns expressões, amortecidas”, como no entender de Guimarães Rosa (2001).

Conforme Pessoa (1986, p. 52): “A arte, em sua forma suprema, nada mais é que a infância triste de um Deus futuro, a desolação humana da imortalidade pressentida.” É

---

<sup>32</sup> Citações retiradas do mural da exposição de Juan de Miró no Museu de Artes do Rio Grande do Sul (MARG, março, 2005).

assim que a “grande arte” pode nos entristecer, porque, “parecendo-nos perfeita, aponta nossa imperfeição. Ou, nem ela sendo perfeita, é o sinal maior da imperfeição que somos”. Numa obra de arte, a razão opera sobre elementos fornecidos pelo sentimento, que é “a matéria sobre a qual a razão dá forma.” Na opinião do poeta (1986, p. 55), “o feio está para a estética como o mal está para a moral.” E se “a ânsia da popularidade imediata é o que caracteriza as artes inferiores”, a “arte suprema é o resultado da harmonia entre a particularidade da emoção e do entendimento (que são do homem e do tempo) e a universalidade da razão que é de todos os homens e de todos os tempos”. Assim, “a arte terá vida como algo concreto, e organização, como abstrato.” De modo que, “se a obra de arte viesse da intenção de fazê-la, seria produto da vontade. Mas não o é. A arte vem do instinto [e] o fim da arte é imitar a perfeição da natureza; é agradar, elogiar e libertar”. (PESSOA, 1984, p. 56).

Dessa forma, se a finalidade da ciência é a “elevação do homem por meio da verdade”, se a finalidade da religião é a “elevação do homem por meio do bem” e a finalidade da filosofia é a “elevação do homem por meio do conhecimento”, a finalidade da arte é a “elevação do homem por meio da beleza [tendo] sempre por base uma abstração da realidade”. (PESSOA, 1986, p. 72). Assim, a arte tenta reaver a realidade, idealizando-a. Pessoa diferenciará artes cujo fim é entreter (dança e canto); agradar (escultura, pintura, arquitetura); e cujo fim é influenciar: a música (emoção abstrata); a filosofia (especulação metafísica) e a literatura (análise psicológica).

Por essa via de pensamento, se a principal faculdade do espírito científico é a inteligência (observação, reflexão), a principal faculdade do espírito artístico é a emoção, pois a arte “é uma interpretação objetivada de uma impressão subjetiva”. É a partir dessas “premissas” que Pessoa (1986) vai definir três princípios da arte: a generalidade (todos os homens devem sentir o que o artista exprime); a universalidade (exprimir o que é de todos os tempos, pois o artista deve ir além de sua época); e a limitação (cada forma de arte é única). Na visão do autor, uma obra de arte deve sugerir sem determinar.

Esse parece ser um ponto crucial da narrativa de Erico, tanto na sua relação com o leitor, como na relação do autor (criador) com seus personagens (criaturas). Segundo Hohfeldt (1984), Erico concede ampla liberdade a seus personagens para decidir a respeito das coisas, abrindo caminho para que “as personagens sejam entregues aos seus destinos,

que lhes batem à porta sempre inesperadamente”. Aliás, é o próprio Erico quem entende que a arte não deve ser usada “para fugir da vida”, mas sim para “capturar/provocar o touro da vida”. Para o escritor, “o ato de escrever é um ato de catarse”.

Ginzburg (2001, p. 13) vê na arte uma saída ante aquilo que Chklovski chama de “percepção automatizada”. Trata-se de uma “cegueira”<sup>33</sup> que “engole tudo: coisas, roupas, móveis, a mulher e o medo da guerra”. Para o teórico russo, se “todos os nossos hábitos provém da esfera do inconsciente e do automatismo”, estamos diante de um fenômeno artístico toda vez que um procedimento “foi intencionalmente removido do âmbito da percepção automatizada” (GINZBURG, p. 14). Nesse sentido, a arte surgiria como um instrumento para reavivar nossas percepções que o hábito torna inertes. Afinal, para “ressuscitar nossa percepção da vida, para tornar sensíveis às coisas, para fazer da pedra uma pedra, existe o que chamamos de arte”, pois o propósito da arte é “nos dar uma sensação da coisa, uma sensação que deve ser visão e não apenas reconhecimento.” (GINZBURG, p. 15). Nas palavras de Fernando Pessoa (1986, p. 68), enquanto “a ciência descreve as coisas como são, a arte, como são sentidas, como se sente que devem ser [...] o essencial da arte é exprimir”.

Assim, conforme Ginzburg (2001, p. 17), “a arte se serve de dois procedimentos: o estranhamento das coisas e a complicação da forma, com a qual tende a tornar mais difícil a percepção e prolongar sua duração”. E isso porque, na arte, “o processo de percepção é um fim em si mesmo e deve ser prolongado”, pois a arte “é um meio de experimentar o devir de uma coisa”. Para o cineasta Francis Ford Coppola os filmes “devem provocar, oferecer uma experiência, e não uma idéia ou informação, nem uma história sobre um tópico conhecido ou ficcional”.<sup>34</sup> Conforme Pessoa (1998, p. 273): “O que interessa em arte não é a sensibilidade, mas o uso que se faz da sensibilidade. Não o poema de uma verdade, mas a verdade de um poema.”

Para Ginzburg (2001, p. 23), a literatura, enquanto “arte do estranhamento”, pode fornecer um ponto de vista do qual “se pode olhar a sociedade com olhos distantes, estranhos e críticos”, pois o estranhamento tem um “poder corrosivo”, sendo capaz de atuar como “expediente deslegitimador em todos os níveis, político, social, religioso”. Para o

<sup>33</sup> Ver “Ensaio sobre a cegueira”, de José Saramago.

<sup>34</sup> Nesse sentido, o que dizer da experiência oferecida pela cena do Casarão cercado pelos maragatos na revolução de 1893? Nem mesmo a réplica construída na Casa Erico Verissimo, em Porto Alegre, consegue dar uma sensação, uma experiência, como a narrativa.

autor, o estranhamento, além de “técnica literária”, pode ser também “um modo de atingir as coisas em si mesmas e penetrá-las totalmente”, até discernir qual seja a sua ‘verdadeira’ natureza (que inclusive pode ser a de não ter verdade alguma), até “pô-las a nu”, pois “atingir as coisas em si mesmas significa libertar-se das idéias e representações falsas”.

De acordo com esse raciocínio, uma das técnicas do estranhamento consiste em “apresentar as coisas na ordem de nossas percepções, em vez de explicá-las primeiro por suas causas, conduzindo a uma apresentação das coisas não em sua ordem lógica, mas sim nos mostrando primeiro os seus efeitos, a ilusão que nos atraí”. (GINZBURG, 2001, p. 26). Um dos pontos cruciais do estranhamento consiste em “descrever as coisas como se vistas pela primeira vez”, de modo que esse procedimento literário pode ser tanto um meio para superar as “falsas aparências e alcançar uma compreensão mais profunda da realidade”, como para “proteger o frescor das aparências” contra a intrusão das “idéias pré-fabricadas” e das “certezas pré-gravadas”. Nesse sentido, vale lembrar que o próprio Marcel Proust (apud Ginzburg, 2001) já havia sugerido que novos experimentos artísticos tinham a tarefa de “contestar as fórmulas pré-constituídas da representação”. Para Ítalo Calvino (1990, p. 33): “A literatura só pode viver se se propõe a objetivos desmesurados, até mesmo para além de suas possibilidades de realização. Só se poetas e escritores se lançarem a empresas que ninguém ousaria imaginar é que a literatura continuará a ter uma função.” Como diz o estilista de moda Marie Ruck, “é importante fazer o insólito para gerarmos uma nova ordem.”<sup>35</sup>

Com base nessas considerações, pode-se questionar se a narrativa de Erico utiliza esse procedimento literário a que Ginzburg chama “estranhamento”, ou se ela poderia “gerar uma nova ordem”? Por certo que o texto de *O Tempo e o Vento* não é um desses casos de “deformação lingüística”, como um *Grande Sertão: Veredas* (para citar uma referência), ou *Valsa dos Aparados* (para mencionar uma obra rio-grandense e serrana). Pelo contrário, a estética da obra de Erico encaixa-se naquilo que Ricoeur (1994) define como “sedimentação de uma tradição”. Em Erico, não há nenhuma “complicação da forma”, como escreve Ginzburg (2001). Pelo contrário, seu texto revela-se limpo, puro, descomplicado. Ele não cria neologismos e nem modifica a estrutura semântica e lexical da língua. Pelo contrário, reforça; “alfabetiza”. Onde estaria, então, o estranhamento? Na

---

<sup>35</sup> Artigo publicado na Revista de Comunicação da Universidade de Caxias do SUL, *Conexão*, v. 6, n. 10, jul/dez 26.

quebra da linearidade do tempo? Na maneira de contar a história? Na variedade de pontos de vista que cada um dos personagens apresenta ao leitor? Ao contar a história a partir do seu revés, do plano das percepções, da “ilusão que atrai”? Onde se encontraria esse “expediente deslegitimador” e esse “poder corrosivo” de que fala Ginzburg? Nas considerações de Pitucha Terra Fagundes? Nas aparições dos Carés? Nas interpretações de Carl Winter? Nas posturas de Licurgo Terra Cambará e nas imposturas do Dr. Rodrigo? Nas estrepolias de Toríbio? Nas andanças de Fandango? Nas impressões de Aderbal Quadros? Nas galhardias do Capitão Rodrigo? Na tenacidade de Ana Terra? Nas “visões” de Dona Bibiana? Na secura de Maria Valéria?

Em tudo isso e, individualmente, em nada disso. Esse poder corrosivo parece ser algo inerente à própria condição da ficção, com sua tendência a subverter a “verdade oficial”: se o discurso historiográfico apresenta versões, a literatura tende a fornecer subversões, sendo, quem sabe, ainda mais subversiva exatamente quando sequer pensou em sê-la. Assim, no contexto da celeuma ideológica e discursiva acerca da formação social do Rio Grande do Sul e da origem étnica do gaúcho, com uma historiografia muitas vezes idealizadora dos tipos e arquétipos, e por vezes mais preocupada em glorificar nomes através da construção de estátuas e fixar datas e feitos heróicos em monumentos, *O Tempo e o Vento* surge como um painel dos primórdios da fundação e povoamento do Continente de São Pedro durante o período que vai do final do século XVII (o texto inicia com a derrocada final das missões jesuíticas, nos primórdios da anexação da faixa centro-oeste do território rio-grandense pela império lusitano), até a metade do século XX. Além desse aspecto, a narrativa é uma fonte textual que, exatamente por ser artística, consegue ir além da mera ideologia. Não se trata de história, mas de ficção.

Nesse sentido, e atentando para o fato de que a obra de Erico é um desses casos nos quais o conteúdo habita harmonicamente a forma, e vice-versa, o sentido tecido na própria tessitura, na estrutura, na “armação da intriga”, caberia perguntar: seria casual o fato do capítulo em que o “Índio Missioneiro” (Pedro) “fecunda” o ventre da Terra (Ana) chamar-se “A Fonte”? Isso não poderia ser considerado uma representação do processo de formação etno-cultural do Rio Grande do Sul e da própria identidade cultural gaúcha? Não estaria aí uma versão da origem missioneiro-guaraníca do “ser gauchesco”? Ana Terra é uma descendente de paulistas sorocabanos acaipirados e Pedro é um descendente de uma

guarani e de um bandeirante mameluco. Ambos são mestiços e, ao “acasalarem”, acabam intensificando ainda mais essa miscigenação. Trata-se do encontro de dois “mundos culturais”: o missioneiro agauchado (Pedro) e o bandeirante acaipirado (Ana).

Quando duas culturas se encontram, o que muitas vezes acaba acontecendo é uma mútua transformação, resultando em alguma outra coisa que já não é nenhuma das anteriores. A mestiçagem transforma os elementos “essenciais”. Como afirma Tomaz Tadeu da Silva (2003, p. 86-87):

As metáforas da miscigenação, hibridização e do sincretismo aludem a alguma espécie de mobilidade entre os diferentes territórios da identidade. As metáforas que buscam enfatizar os processos que complicam e subvertem a identidade querem enfatizar — em contraste com o processo que tende fixá-las — aquilo que trabalha para contrapor-se à tendência a essencializá-las [...] Na perspectiva da teoria cultural contemporânea, o hibridismo — a mistura, a conjunção, o intercurso entre diferentes nacionalidades, entre diferentes etnias — coloca em xeque aqueles processos que tendem a conceber as identidades como fundamentalmente separadas, divididas, segregadas. O processo de hibridização confunde a suposta pureza e insolubilidade dos grupos que se reúnem sob as diferentes identidades nacionais, raciais ou étnicas. A identidade que se forma por meio do hibridismo não é mais integralmente nenhuma das identidades originais, embora guarde traços delas.

Assim, de acordo com a configuração proposta pela obra, ao ler a palavra “fonte” se poderia entender “origem”. A fonte como a representação simbólica de uma suposta “matriz identitária” do gaúcho. A fonte enquanto origem, pois Pedro “é a origem ficcional do clã Terra-Cambará; o índio missioneiro está miscigenado aos bandeirantes paulistas, constituindo a “fonte” racial do Rio Grande do Sul. (PRITSCH, 2005, p. 23). A cena à beira do rio está carregada de simbologia, pois deve-se atentar que Ana *Terra* se entrega a Pedro, sobre as *pedras* e na *água* — e a presença da água, da terra e da pedra não pode passar despercebida. Muitas vezes é na estética, na disposição dos elementos que compõem o cenário da intriga, mais que propriamente no tema, que pode estar configurado o sentido da obra.

Na interpretação de Pesavento (2004), através do metafórico episódio de *A Fonte*, Erico Veríssimo acaba por “retraçar” o mito das origens, contando como tudo teria começado. Nesse sentido, atente-se para o que diz Geertz (1978, p. 37) a respeito da metáfora — ou, conforme termos do autor, ao *poder da metáfora*: “É o poder através do qual a linguagem, mesmo com um pequeno vocabulário, consegue abarcar uma multidão de coisas.” Na metáfora, haveria uma “estratificação do significado”, na qual “uma

incongruência de sentido produz um influxo de significação”. Dessa forma, “a metáfora afirma sobre uma coisa que essa é outra completamente diferente”; de modo que ela “tende a ser mais efetiva quando é mais ‘errada’.” Eis o “poder da metáfora”, que se origina exatamente da “influência recíproca entre os significados discordantes que ela força, simbolicamente, num arcabouço conceptual unitário”. (GEERTZ, 1978, p. 38).

Essas considerações de Geertz (1978) sobre a metáfora conduzem a Ricoeur (1994), e a sua análise da “intriga como um modelo de concordância”, quando discorre sobre a questão da “discordância concordante” e da “concordância discordante”, na relação estabelecida entre tempo e narrativa, através do estudo da relação entre a poética de Aristóteles e as *aporias* de Santo Agostinho. Ao analisar a discordância inclusa, afirma o autor que “o modelo trágico não é puramente um modelo de concordância, mas de concordância discordante (*distantio animi*)”. Nesse sentido, a arte de compor consistiria em “fazer parecer” concordante essa discordância que é inerente à vida e ação; pois “é na vida que a discordância arruina a concordância.” (RICOEUR, 1994, p. 76).

É a partir dessas considerações sobre a questão da concordância/discordância, que Ricoeur (1994) vai desenvolver a análise da “tríplice mimeses”: o ponto de partida e o ponto de chegada da configuração poética. Na visão do autor, o sentido de um texto é uma construção conjunta de um escritor e de um leitor: a *configuração* de uma realidade social “que em si mesma já é uma *figuração*”, *refigurada*. De acordo com a sua hermenêutica, a *Mimeses I* aparece como a “pré-figuração”; a *Mimeses II*, como a “con-figuração”; a *Mimeses III* como a “re-figuração”. Nas palavras de Ricoeur (1994, p. 117):

A hermenêutica preocupa-se em reconstruir o ato inteiro das operações pelas quais a experiência prática se dá (obras, autores, leitores)... O seu desafio é o processo concreto pelo qual a configuração textual faz a mediação entre a prefiguração do campo prático e sua refiguração pela recepção da obra.

Para Geertz (1978, p. 54), que acredita que a sociologia do conhecimento deveria ser chamada sociologia do significado, “o que é determinado socialmente não é a natureza da concepção, mas os veículos da concepção.” De modo que “a significação de um símbolo reside na sua capacidade de ser tanto verdadeiro como falso.” Seguindo o autor, têm-se a seguinte linha de pensamento: 1) *a estrutura semântica da imagem* possui 2) *conexões referenciais com a realidade social* na sua 3) *configuração de significados dissimilares*, onde reside 4) *o poder expressivo e a força retórica do símbolo*, com o seu 5)

*entrelaçamento de significados*, como 6) *agente do processo social* e da 7) *ação simbólica*. Por fim, entende o antropólogo que a metáfora se constitui no principal recurso estilístico, o artifício literário da ideologia.

É nesse sentido que o significado da linguagem de um texto pode ser buscado também naquilo que ele não diz; ou deixa de dizer... Porque a palavra é substancialmente enganadora e ilusória; encobridora. Como afirma Ítalo Calvino (1990, p. 35):

Por trás da palavra escrita existe o nada; o mundo existe só como artifício, ficção, mal-entendido, mentira. É só pela limitação do ato da escrita que a imensidade do não-escrito se torna legível [...] Não creio que a totalidade possa estar contida na linguagem: o meu problema é aquilo que fica de fora, o não-escrito, o não escrevível.

## 2 OS GAÚCHOS NO VENTO DO TEMPO

És o homem e me apareceste com o rosto de todos os homens. E eu te reconhecerei em todos os homens [...] Somos emigrantes que ainda não fundaram a sua pátria. *O que dá uma enxadada no chão quer saber o sentido dessa enxadada. E a enxada do forçado, que humilha o forçado, não é a mesma enxada do lavrador, que exalta o lavrador. A prisão não está ali onde se trabalha com a enxada. Não há horror material. A prisão está ali, onde o trabalho da enxada não tem sentido, não liga quem o faz à comunidade dos homens [...]* Onde reside a verdade do homem? A verdade não é o que se demonstra; é o que simplifica. Se nesta terra, e não em outras, as laranjeiras lançam sólidas raízes e se carregam de frutos, esta terra é a verdade das laranjeiras. Se esta religião, esta cultura, esta escala de valores, esta forma de atividade, e não outras, favorecem no homem sua plenitude, libertam nele o grande senhor que se ignorava, esta escala de valores, esta cultura, são a verdade do homem. E a lógica? Ela que se arranje para tomar conhecimento da vida. (SAINT EXUPERY, 1949, p. 45-48).

As identidades gaúchas têm sido enfocadas basicamente na variação entre dois tipos fundamentais: o gaúcho rio-grandense e o gaúcho platino. Foi em torno dessa dialética de oposição binária que gravitou — e ainda tende a gravitar — boa parte da crítica especializada sobre o tema. No entanto, essa contraposição platino *versus* rio-grandense pode representar apenas duas dentre tantas variações identitárias do “modo-de-ser-gaúcho”.

E isso

na medida em que *as identidades são representações formuladas em oposições ou contraste a outras identidades [...]* As construções dessas identidades passam pela elaboração de traços culturais brasileiros que são apropriados e usados como sinais diacríticos, isto é, sinais que conferem *marcas de distinção a diferentes grupos sociais.*[...] Para os gaúchos, só se chega ao nacional através do regional; só é possível ser brasileiro sendo gaúcho antes [...] A identidade gaúcha é expressão de uma distinção cultural em um país onde os meios de comunicação de massa tendem a homogeneizar a sociedade culturalmente a partir de padrões muitas vezes oriundos da zona sul do Rio de Janeiro. (OLIVEN, 1992, p. 97. Grifo nosso).

Essas considerações de Oliven ressaltam o traço da distinção que parece ser inerente à identidade. Trata-se, quem sabe, de uma relação de “dessemelhança”. É nesse sentido, e através da contraposição das diferenças, que se poderá caracterizar os variados tipos gauchescos representados por alguns personagens de *O Tempo e o Vento*. A narrativa de Erico parece trazer em si a antiga investigação filosófica a respeito da identidade e da diferença; do outro e do mesmo. É como se para mostrar “quem somos nós”, fosse preciso

revelar ao mesmo tempo “quem são os outros”, introduzindo, sob o signo da alteridade, uma reflexão sobre a analogia do “serão todos os mesmos?”<sup>36</sup>

Conforme Pesavento (2004, apud CHIAPINNI; MARTINS, p. 116), “Erico Verissimo estabelece um derradeiro contraponto de trajetórias na escritura que colabora para compor a visão da identidade/alteridade dos gaúchos”. E isso levando em conta que, para o autor de *O Tempo e o Vento*, “essa separação entre nós e os outros não é tão nítida como parece. Não descobrimos ainda que para os outros, *nós somos os outros*.” (VERISSIMO, 1997. v. 3, p. 237).

Para pensar o assunto com mais clareza, talvez seja interessante buscar o “modelo” utilizado por Stuart Hall (2001) para analisar a questão sérvia, adaptando-o para o caso das identidades gaúchas na dialética unidade/diversidade. Hall fala num “núcleo comum”, algo que estaria “cristalizado” na cultura de uma maneira atemporal. Essa seria a camada primária da identidade. As outras camadas, mais superficiais, estariam sujeitas a modificações e alterações no contato com outros modos de vida e com o próprio passar do tempo, no processo de movimento da cultura, que não é estática, mas pode ser apenas “transitoriamente estável”. Assim,

uma definição essencialista de identidade [gaúcha] sugeriria que existe um conjunto cristalino e autêntico de características que todo os [gaúchos] partilham e que não se altera ao longo do tempo. Uma definição não-essencialista focalizaria as diferenças, assim como as características comuns ou partilhadas, tanto entre os próprios [gaúchos] como entre os [gaúchos] e outros grupos étnicos. [...] Ao afirmar a primazia de uma identidade parece necessário não apenas colocá-la em oposição a uma outra identidade que é, então, desvalorizada, mas também reivindicar alguma identidade [gaúcha] “verdadeira”, autêntica, que teria permanecido igual ao longo do tempo. Mas é isso o que ocorre? A

---

<sup>36</sup> Hegel, que considera a realidade como a tensão resultante de forças antagônicas, vai colocar a questão da identidade como parte fundamental da doutrina da essência. Seria como uma semente, onde na primeira estão implícitas as qualidades da segunda e assim por diante. A identidade seria “o ser das coisas”. É claro que hoje, quando a essência se confunde com a própria existência, talvez a questão da identidade assuma ares “existenciais”; ou até mesmo existencialistas, na transcendental relação entre o Ser e o Nada (Sartre); ou entre o Ser e o Tempo, obra de Martin Heidegger, para quem “a unidade da identidade constitui um traço fundamental no seio do ser do ente. Em toda parte, onde quer que mantenhamos qualquer tipo de relação com qualquer tipo de ente, somos interpelados pela identidade”. (HEIDEGGER, 1999, p. 142). Heidegger destacou também o caráter de *mediação* da identidade, salientando que “em cada identidade reside a relação 'com'; portanto, uma mediação, uma ligação, uma síntese: a união numa unidade [...] Mas nesta unidade não há absolutamente o insípido vazio daquilo que, em si mesmo desprovido de relações, persiste na monótona uniformidade”. De acordo com essa perspectiva, a relação imperante na identidade é “a relação do mesmo consigo mesmo que ecoa desde a antiguidade.” Afinal, como já dizia Platão (apud HEIDEGGER): “Entretanto, cada um deles é um outro, ele mesmo, contudo, para si mesmo o mesmo.” Na opinião de Paviani (2004, p. 93): “A identidade de um grupo requer o reconhecimento de outros grupos e do Outro[...] A cultura nos identifica com um grupo ou uma comunidade e nos diferencia em relação aos outros. Os modos de agir, de fazer e de pensar tornam-se um modo entre outros possíveis.”

identidade é fixa? Podemos encontrar uma “verdadeira” identidade? Seja invocando algo que seria inerente à pessoa, seja buscando sua “autêntica” fonte na história,<sup>37</sup> a afirmação da identidade envolve necessariamente o apelo a alguma qualidade essencial? Existem alternativas quando se trata de identidade e de diferença, à oposição binária “perspectivas essencialistas versus perspectivas não-essencialistas”? (HALL, 2000, p. 12-13. Grifo nosso).

É exatamente uma abordagem “não-essencialista” das identidades gaúchas que apresentará as variações regionais representadas por personagens de *O Tempo e o Vento*, destacando suas distintas relações com o espaço natural e suas diferentes visões de mundo, na confecção de diversificados *ethos* identitários. Quando se fala em *ethos*, utiliza-se o sentido que Geertz (1978) dá a expressão: “o conjunto dos aspectos morais, estéticos e valorativos de uma cultura”. Trata-se do estilo de vida e dos valores, algo que vai desde os trajes e peculiaridades da vestimenta, até as especificidades da fala e dos gestos. São os conceitos e ideologias que estruturam a realidade. Sendo que a relação entre o *ethos* e a visão de mundo é circular: se a visão de mundo retrata e estrutura a concepção do real, se a religião simboliza e ritualiza a realidade, o *ethos* vai expressar e estilizar, porque a noção de *ethos* liga-se à questão da “regulamentação normativa do comportamento”, algo que pode-se traduzir numa “orientação da conduta humana”. Assim, “a religião funde o *ethos* e a visão de mundo de uma cultura; dá ao conjunto de valores sociais aquilo que eles precisam para ser coercivos: uma aparência de objetividade e de verdade absoluta e inquestionável.” (GEERTZ, 1978, p. 46).

## 2.1 O GAÚCHO COMO UM TIPO MESTIÇO

*Étnicamente, o gaúcho é um amálgama de índios, espanhol das repúblicas platinas e de portugueses [...] Grande parte da população da Colônia de Sacramento era constituída de gente das margens do rio São Francisco e de Minas Gerais.*

*Thales de Azevedo*

O gaúcho de Erico Verissimo pode ser visto como um tipo essencialmente mestiço. E se isso de certa forma já está configurado nos próprios alicerces de sua construção simbólica, também é um tema da narrativa. Como nesse diálogo, no sobrado dos Cambarás, entre Carl Winter e o Dr. Nepomuceno Saraiva, quando os dois personagens discutem sobre

---

<sup>37</sup> Lembre-se do que se falava a pouco da representação do episódio “A Fonte”.

as primitivas origens do gaúcho. “Os gaúchos, Latinos!?”, pergunta o médico alemão e explica:

Quem foram os primeiros povoadores desses campos? Paulistas descendentes de portugueses. Pois bem. Os portugueses já tem uma boa dose de sangue mouro. Mais tarde chegaram aqui os casais açorianos, muitos dos quais eram de origem flamenga. Nessas províncias houve várias misturas com sangue índio e negro.” (VERISSIMO, 1997, v. 2, p. 76).

Conforme Ornellas (1978, p. 42): “A herança étnica que pretendemos apontar no tipo primitivo do gaúcho, apontamo-la na figura do pioneiro peninsular, quer fosse ele português ou espanhol.” Para o autor, a origem do gaúcho primitivo está ligada a “mais alta expressão da riqueza missioneira: a criação de gado vacum, quando os campos de Corrientes e do Rio Grande do Sul se povoaram de rebanhos numerosos”. Entende Ornellas (1978, p. 46) que foi no trajeto do

comércio de gado estabelecido entre as estâncias missioneiras em campos do Rio Grande e redutos coloniais de Soriano e Santa Fé que se formou o primitivo gaúcho: rastreador e vaqueiro; tropeiro e changador. Lembra ainda que “o trajeto para as reduções que ficavam ao sul, já em território avançado do Uruguai, era feito pela estância de Yapejú até os limites da cidade de Paisandu.

O processo de miscigenação ocorrido na formação gaúcha é algo que aparece configurado na narrativa de Erico. Mais do que um tema, está na estética da obra. Na genealogia dos tipos, nas características dos personagens, salta aos olhos do leitor o caráter mestiço do ser gauchesco, algo que terá uma relação direta com o aspecto aberto e móvel da fronteira territorial rio-grandense, espaço privilegiado da troca, da confluência e da mistura. Em Erico, a mestiçagem se perpetua e se intensifica no trânsito das gerações. Aparece em traços fisionômicos dos personagens, como nos “olhos oblíquos” de Bibiana, ou no “olhar trigueiro” dos homens de Santa Fé.

Conforme Pesavento (2004), Erico “estetiza o dado histórico”, como nos “olhos garços” da ruiva Maria Rita, a ilhéu açoriana afluente que vai se “miscigenar” com o curitibano Chico Rodrigues. O nativo da terra, o paulista vicentista, o ilhéu açoriano, o platino-missioneiro, o caboclo sertanista, o pernambucano brasileiro, o mineiro acaipirado, essas etnias que se fazem presentes na trilogia e na formação do clã Terra-Cambará, acabarão encontrando-se no casal Rodrigo Cambará e Bibiana Terra. Assim, para a historiadora, “com o delineamento da linhagem, Erico Verissimo passa a trabalhar com os traços definidores do perfil identitário do gaúcho”. (2004, p. 122).

Como o próprio Erico costumava referir, o Rio Grande do Sul sempre foi o lugar da “mistura dos rodeios”. Desde as raças bovinas e cavalares, até as etnias humanas. Se nas lides pecuárias rio-grandenses o *Nelore* cruza com o *Red Angus* e o *Zebu* com o *Charolez*, nas lides humanas o caboclo vai cruzar com o platino e o caipira sertanista, com o missioneiro correntino. Essa miscigenação, essa “co-fusão” étnica, é um dos pontos marcantes da trilogia. Em “O Arquipélago”, aparecem alguns serviçais do Sobrado,<sup>38</sup> tipos populares como a cozinheira Maria Joana, que costumava contemplar as pessoas num silêncio profundo e desconfiado, e que de certo modo representam essa presença do Brasil mestiço na formação rio-grandense. Nessa cena, o ponto de vista é o do personagem Dr. Rodrigo Cambará, pequeno-burguês afrancesado, representante fiel dos jovens filhos da elite gauchesca que foram estudar em Paris no tempo em que os “gigolôs de vaca” enriqueciam a custa dos touros, época em que os negrinhos serviam o mate para os estancieiros rio-grandenses, num transplante para o sul da cultura da Casa Grande e da Senzala, na sua versão arquitetônica dos Sobrados e Mocambos:

Era uma mestiça de feições repelentes, e sua cabeça pequena, de lisos cabelos muito negros, a pele enrugada colada aos ossos, dava a impressão desses crânios humanos encolhidos feitos pelos índios do Amazonas. Falava pouco, resmungava muito. Nos dias de vento andava pela casa com as mãos na cabeça a uivar, e acabava no bambual, onde esperava que a tempestade passasse [...] Aquela criatura imbecilizada mais parecia um animal que um ser humano [...] Deu-lhe uma moeda de dois mil-réis. A *cafuzo* apanhou-a com um gesto brusco e arisco. (VERISSIMO, 1997, p. 249).

Se a cozinheira Maria Joana representa a presença do Brasil caboclo na narrativa, também circulam pelo Angico algumas identidades genuinamente cisplatinas e acastelhanadas, as quais Toríbio encontrará no galpão, após o jantar. É o caso do velho Zózimo, aquele que “se estivesse de veia, cantaria umas cantigas que aprendera na Banda Oriental, nos tempos de piá”. Ou do “negro Tiago”, aquele que certamente “tocaria uma cordeona”. Negros tocando cordeona no galpão; velhos que cantam antigas canções da Banda Oriental; Cafuzas amazonenses que enlouquecem em dias de vento. Caboclinhas sedutoras que vão encontrar os Cambarás em meio às matas e cachoeiras. No Rio Grande, os tipos mestiços se misturam numa interação sexual, étnica e cultural que parece trazer em seu bojo um antigo passado fronteiriço, no qual luso-brasileiros e castelhano-plateanos

---

<sup>38</sup> Em Solo de Clarineta, se verá como eles são representações de tipos humanos que circulavam na órbita do Sobrado “real”, de Sebastião Verissimo, o pai de Erico.

disputavam um território cujos limites, marcados no papel e tratados à palavra, aguardavam a sua efetiva demarcação. Para Vellinho (1970, p. 24):

Antes da incorporação definitiva das extremaduras norte e sul da América Portuguesa, éramos um organismo em obscura gestação a desenvolver-se sem plano nem medida ao longo do litoral e nos recessos virgens do Continente. O país, como numa espantosa levedura, inchava para todos os lados, desde as bordas do Atlântico até o costado oriental dos *Andes*. Em verdade, porém, só cresciam o tronco e os braços do imenso corpo desconjuntado: a cabeça e os pés do monstro se perdiam, se desmanchavam na fluidez do *deserto* [...] A Província de São Pedro resultou do maior esforço de integração do Brasil em suas fronteiras naturais. Frustrada a tentativa de fixação no Rio da Prata, tendo esbarrado na contra-ofensiva espanhola, estancaram sobre a raia que afinal prevaleceu, e foi de encontro a essa tensa linha de sangue que se condensou o espírito de resistência e afirmação do mundo luso-brasileiro face a face com o mundo hispano-americano.

Realidade fronteira que será o ambiente propício a uma intensa miscigenação de etnias oriundas do centro-sul e norte brasileiros e das regiões platina e correntina, num processo em que povoadores de distintas culturas e regiões encontram-se nas “terras de ninguém”, que com isso rapidamente passam a ser de muitos. Homens que vem para o Continente de São Pedro em busca de terra farta e gado gordo, homens muitas vezes sem lei e que migram para o sul, território reuno, em busca de um nome.

## 2.2 A IDADE DO COURO: CHICO RODRIGUES OU CHICO CAMBARÁ ?

*Chico Rodrigues olha pra uma árvore forte, à beira da estrada, e pensa. De hoje em diante vou me chamar Chico Cambará.  
Erico Verissimo*

O aparecimento de Chico Rodrigues — ou Chico Cambará — na narrativa de Erico Verissimo dá-se num daqueles “intermezzos líricos”, como denomina Sandra Pesavento, referindo-se a certos “textos poéticos nos quais Erico invoca as dimensões heróicas do estereótipo gauchesco”. É nessa espécie de “história paralela” que Chico Cambrá desenvolverá a maior parte de sua atuação no romance. No entanto, seu papel enquanto primogênito dos Cambarás não pode (e não deve) ser desprezado, ou relegado a um segundo plano. Como também não deve ser escusado o fato de que “Cambará” é um sobrenome inventado (e que se torna uma realidade), criado a partir de uma relação de admiração com a árvore (o elemento real) que cresce à beira dos riachos e é denominada

“Cambará”. Resistente, portentosa, de cerne duro e cujas flores são uma fonte primorosa para a abelha mirim fazer mel. O Cambará é uma árvore admirada pelo gaúcho.

Que o homem é, num certo sentido, produto do meio, isso poder ser suposto sobretudo depois que Euclides da Cunha escreveu sua obra, cuja estrutura capitular já traz em si essa idéia: a terra – o homem – a luta: “viver é adaptar-se e adaptar-se é uma luta”. Deixando de lado todo o determinismo geográfico e racial que perpassa a narrativa de *Os Sertões*, além da sua concepção excessivamente evolucionista, o trabalho serve como um verdadeiro paradigma para os estudos culturais contemporâneos. É com base nessas premissas que se pensa a diferença existente entre planalto sul-brasileiro e a planície pampeana. No contexto da trilogia, o Planalto Curitibano surge como a terra de origem de Chico Rodrigues.

Se nos “Brasis regionais” de Darcy Ribeiro (1997) são marcantes as diferenças étnicas e culturais entre o litoral mulato e o planalto mameluco, na análise dos grupos sociais da colônia, Cassiano Ricardo (1942) chama a atenção para o “grupo estável do litoral e o seu sentido português” e o “grupo móvel do planalto e o seu sentido americano”. Na mesma medida em que “o mulato é filho do litoral”, o “caboclo é filho do planalto”. Segundo a perspectiva do autor, trata-se de duas “regiões sociais” distintas, sobretudo se atentar-se para o papel desse “grupo móvel” na conquista do interior brasileiro, especialmente na sua marcha para o oeste e para o sul, de onde se ressalta a função essencial do bandeirante, a de desbravar caminhos.<sup>39</sup> É o momento em que Cassiano Ricardo analisa a “decisão de ser americano imposta pelo perfil americano do sul, adquirido pelo Brasil”. É claro que para isso é preciso ter em mente que, segundo a perspectiva do autor, “quando entra no mato a primeira bandeira, termina a história de Portugal e começa a do Brasil”, pois o “piratiningano não podia viver sem o sertão”.

É o próprio Cassiano Ricardo (1942) quem destaca a comunicação travada entre “planaltinos” e “andinos”. Comenta, numa nota introdutória de *Marcha para o oeste*, que “num documento do século XVIII, dizem dos moradores de Piratinga: gente usada ao trabalho do sertão e que passa ao Peru por terra, e isto não é fábula”. E não é mesmo; ao menos que Afonso de Tunay, ao analisar a exploração das minas de ouro em Cuiabá, e a

---

<sup>39</sup> E aqui é interessante atentar para um traço marcante da personalidade desse “ser planaltino”: a bravura, traço identitário que, como se verá, é o diferencial do tropeiro Aderbal Quadros frente a outros tipos gauchescos. É enquanto desbravador — e não enquanto guerreiro lutador que o tropeiro se diferenciara dos demais tipos gauchescos.

conseqüente relação travada entre os homens do planalto brasileiro e do planalto andino, também esteja participando dessa “fábula dos altiplanos”. Se nesse instante se está a “divagar” por essas altiplanas vias do conhecimento historiográfico, é apenas porque Chico Rodrigues, o primogênito dos Cambarás, é essencialmente um ser planaltino: traz em sua identidade traços marcantes dessa sociedade nômade e pastoril formada na região do Planalto de Piratinga, cuja área de abrangência, para o sul, inclui não só o planalto curitibano, mas também o planalto sul-brasileiro,<sup>40</sup> ali mesmo onde os padres inacianos encerraram sua rezes, criando a Vacaria dos Pinhais.

A própria história da palavra “gaúcho” contada por Meyer (1986) aponta para uma marcante influência “altiplana” na origem do tipo gauchesco. Conforme o autor, gaúcho vem de *gaúche*, vocábulo quíchua; uma formação mista do espanhol e do araucano. Ou ainda, de acordo com as investigações sobre o vocabulário da língua guarani efetuadas pelo padre Ruiz de Montoya (apud Meyer, 1986), “gau-che”: *gau* significa canto dos índios, ação da cantar triste; e *che* é uma partícula traduzida do quíchua que significa gente. O que leva a “gente que canta triste”. E isso tendo em mente que “consultar o vocabulário é uma maneira de ter acesso à história”, pois

o vocábulo não é apenas a carne magra ou polpuda em que a etimologia vem dar a sua bicada. Na perna de cada letra estão tecidas sugestões [...] As palavras, em sua oscilação semântica, possuem um nódulo significativo, um conteúdo emocional e significados secundários. *Desde a integral polissemia, até as simples variações* daqueles significados secundários, seu destino semântico será sempre uma aventura imprevista. (MEYER, 1986, p. 31. Grifo nosso).

Por essa via, “o vocábulo guasca”<sup>41</sup> pode surgir como a síntese da Idade do Couro. Alcinha um tanto crua (como o próprio couro) com que “se congominaram os nossos campeiros, generalizado mais tarde entre os brasileiros do norte para designar indistintamente os filhos do Rio Grande.” É claro que é preciso levar em conta que “o

---

<sup>40</sup> Nesse sentido, veja-se a letra da canção “Sul-brasileiro”, do conjunto musical *Os Bertussi*. E também a afirmação de Balduino Rambo (2000, p. 255), falando dos limites do planalto: “Ao oeste e ao sul, sua limitação é natural; ao norte, além da fossa do Uruguai, o planalto catarinense estabelece a continuidade com o planalto sul-brasileiro.”

<sup>41</sup> O dicionário de regionalismo do Rio Grande do Sul dos irmãos Zeno e Rui Cardoso Nunes atribui ao termo guasca, entre outros, o seguinte significado: “Denominação dada aos rio-grandenses pelos filhos de outros Estados, pelo fato de neste, em vista da predominância da indústria pastoril e da carência de outros materiais, haver sido generalizado o emprego do couro para as mais diversas finalidades. Esta designação, a princípio, teve sentido pejorativo, sendo hoje perfeitamente aceita pelos rio-grandenses que dela se orgulham.” Nesse sentido, Meyer cita um trecho de *Quincas Borba* no qual, ao referir-se a uma personagem sulina, aparece a frase: “É uma guasca de primeira ordem.”

couro manifestou-se em toda a região meridional aquém e além Prata com a importância de um complexo cultural mais ou menos caracterizado, representando um estilo de vida”. (MEYER, 1986, p. 32). Aliás, aquém e além, bem além Prata: às margens do São Francisco encontram-se manifestações desse complexo cultural que parece acompanhar o gado e o modo de produção pecuarista. Como se pode notar por essa descrição de Capistrano de Abreu (apud RIBEIRO, 1997, p. 339) acerca do grande sertão goiano-baiano-mineiro:

De couro era a porta das cabanas, o rude leito aplicado ao chão duro, e mais tarde a cama para os partos: de couro, todas as cordas, a borracha para carregar água, o mocó ou alforje para levar comida, a mola para guarda roupa, a mochila para milhar cavalo, a peia para prendê-lo em viagem, as bainhas de faca, as broacas e surrões, a roupa de entrar no mato, os banguês para curtume ou para apurar sal; para os açudes, o material de aterro era levado em couros puxados por pontas de bois que calcavam a terra com seu peso; em couro pisava-se tabaco para o nariz.

O couro também faz-se presente nessa detalhada descrição de Ornellas (1978) sobre o rancho do gaúcho primitivo; lembrando que, para o autor, a verdadeira origem dos ranchos de barro cobertos de palha, muitas vezes atribuídas aos índios, seria arábica, trazida da península pelos espanhóis do norte. Conforme o autor, nas primeiras propriedades rurais do Rio Grande,

o rancho não passava de um arremedo de acampamento, isolado e nu, atirado à aba da coxilha ou precariamente abrigado pelo caponete de restinga. Plantada em estacas improvisadas, cravadas no terreno acessível e indulgente, o arcabouço de taquaruçu, reajustado por cordas de embira, *loncas de couro*, ou tranças de cerda, recebia o revestimento de barro de sopapo e o teto de palha santa-fê colhido nos banhadais. O chão, batido pelo socador de cabriúva ou cedro, nivelava-se como assoalho e, regado pelas pontas de chifres perfurados, ora varrido pelas vassouras de guanxuma. Na parede, penduradas, as guampas para o leite. Num canto, o curote para a água fresca da restinga. Do teto, pendentes de um caibro, alguns bicos de porongo, uma reboleira de tentos, uma chaira passada entre a palha cor de bronze, um par de chinelas... No quarto, uma ou duas tarimbas trançadas de couro cru, alguns pelegos brancos, de carnal sovado, os arreios e o poncho pendurados no oitão. Na cozinha contígua — o fogo de chão e, sobre o braseiro vivo, a chaleira e a panela de ferro batido, oscilantes do tripé. Nenhum mobiliário mais do que os cepos duros e inteiriços, falquejados num tronco de guajuvira. Nada mais primitivo, mais singelo e mais pobre. Não raro, pela condição nômade ou pelas circunstâncias fortuitas da guerra, *a porta de couro* ou de tábua falquejada ficaria ao léu das ventanias, a oscilar e a bater, avisando aos viandantes que ali estava uma tapera. Se um dos solitários umbus patriarcais dava a sombra aos beirais de Santa Fé, a cerca tombada da frente, com a cancela rota, deixava que o gado em costeiro penetrasse livremente os domínios anteriores do homem. E o gado vinha lambar, então, o tronco salitroso da velha árvore cuja casca servia ao fabrico do sabão. [...] *Nada mais parecido à tenda do deserto do que esse lar de improviso, que não criava raízes nem compromisso com a terra.* Se o gaúcho partia a tropeadas longínquas, levava consigo seu pequeno arsenal [...] *Todas as suas atividades derivavam da sua condição de pastor e ginete. Daí sua vocação nômade.* (ORNELLAS, 1978, p. 221 – 223. Grifos nossos).

Segundo Tescheauer (2002, p. 428), “muito mais comum ainda era o consumo do couro entre os guaranis. Não há nas casas caixa grande nem pequena, nem cesto algum, que não se fabrique inteiramente com couro”. Também grãos e legumes são guardados em sacos de couro. Segundo o autor, “quando uma carreta ou outro veículo se estraga, essa não se compõe com pregos, mas com tiras de couro”. Assim como no sul, no sertão o couro foi a matéria-prima da vida. E ao começar a esboçar os traços de um possível paralelo entre o gaúcho e o sertanejo, vê-se que o serrano pode ser considerado um tipo intermediário entre o tipo humano representativo do pampa acastelhanado e o do sertão acaboclado. Trata-se de homens que fazem parte de uma sociedade pastoril, de pastores nômades, especialistas no serviço de conduzir tropas e lidar com os rebanhos.

Entre esses tipos regionais do Brasil pastoril talvez haja mais diferenças que propriamente semelhanças. Talvez se trate de uma relação de *dessemelhança*. Nesse sentido, veja-se o caso da indumentária. No sul, devido ao frio e ao cenário do campo aberto sem caatingas espinhentas, as vestimentas do campeiro não eram de couro, como as do vaqueiro sertanejo. Se no pampa o gaudério se valia do “pala-cobertor-de-lã” para suportar o gélido minuano, no sertão o vaqueiro precisava utilizar a couraça para enfrentar a rudeza da caatinga ressequida. Para Euclides da Cunha (2000), as vestimentas do gaúcho são um verdadeiro “traje de festa: amplas bombachas talhadas para a movimentação fácil sobre os baguais” que, “no galope fechado ou no corcovear raivoso, não se estragam nos espinhos dilaceradores das caatingas”. Lembra o autor que “seu poncho vistoso jamais ficará perdido, embaraçado nos esgalhos das árvores garranchentas”.

Já as vestes do sertanejo, esse “centauro bronco”, são uma legítima “armadura”, uma couraça, pois na imagem pintada por Euclides o vaqueiro surge envolto no “gibão de couro curtido, de bode ou de vaqueta; apertado no colete também de couro, calçando as perneiras, de couro curtido ainda”. E, “resguardados os pés e as mãos pelas luvas e guarda-pés de pele de veado, — é como a forma grosseira de um campeador medieval desgarrado em nosso tempo.” Por fim, complementa o autor sua narrativa com essa constatação: “Envolto, então, no traje característico, os sertanejos encourados erguem a *choupana de pau-a-pique à borda das cacimbas, rapidamente, como se armassem tendas.*” (CUNHA, 2000, p. 127).

É claro que no tempo em que na Campanha matava-se o gado só para obter o couro e contrabandeá-lo aos britânicos e franceses que aportavam seus barcos no estuário da Prata, deixando a carne apodrecer para os urubus, gaviões e “caramurus” comer; nesse tempo, a couraça bovina era utensílio da *mais valia*. Servia pra tudo: para construir barcos e atravessar os rios (as pelotas) e até para tapar a porta da entrada da casa, aqueles ranchos de barro cobertos com o capim santa-fé, como na descrição de Ornellas. A idade do couro é a época do contrabando. Tempo em que a Colônia de Sacramento vai representar a presença lusitana na região platina, fortificação erguida à margem norte do Rio da Prata e que serviu de centro contrabandista, receptor e vendedor de mercadorias. Segundo Capistrano de Abreu (apud Meyer, 1986, p. 31), “a Colônia de Sacramento foi o berço de uma prole sinistra, os gaudérios originários da margem esquerda do Prata, ainda não assimilados pela civilização.” É o tempo do Guasca: “palavra de sangue quente, pronunciada como um título de hombridade e destemor, reveladora do excesso de vitalidade, coragem, hombridade, elementos presentes no cancionero guasca.”

Antes do vocábulo *gaúcho* surgir, uma série de expressões eram utilizadas para representar esses diferentes tipos mestiços que habitavam a Campanha. Coni (apud Meyer, 1986), lista alguns dos *mais usuais*, datando-os. Segundo o autor, a palavra *peão* é utilizada desde a época colonial para designar o assalariado rural; *changador* era utilizada para caracterizar os peões de Santa Fé, que por volta de 1729 vagueavam pela Banda Oriental; *agregado* surge por volta de 1730 para significar o “paisano vagabundo com estadas mais ou menos longas pelas estâncias”; a palavra *gaudério* é datada como sendo de 1770; e *gaúcho* surgiria por volta de 1790.

Segundo Meyer (1986), antes do vocábulo *gaúcho* tornar-se usual, “o que aparecia nos documentos de uma e outra banda é a palavra *gaudério*.” Por exemplo, em 1770, *gaudério* é utilizado para significar “os desertores paulistas que fugiam das tropas regulares, identificando-se com a vida rude dos coureadores e ladrões de gado”; ou, na versão castelhana: “Hombres paulistas que tienen la propiedad e costumbre de vender lo que no es suyo.” — como o Chico Cambará, de *O Tempo e o Vento*. O *gaúcho* surge, então, sob a sina do desertor, sendo que

qualquer desertor fatalmente era um novo candidato à sociedade dos coureadores, changadores, arriadores, contrabandistas, paisanos e gaudérios, esses homens sem lei nem rei que moravam na sua camisa, debaixo do seu chapéu, num equilíbrio instável entre o índio e o branco[...] Eram os sujeitos a quem mais tarde (fim do

século XVIII) se chamariam gaúchos: palavra espanhola usada para expressar aos vagabundos ou ladrões do campo, *quais vaqueiros*, acostumados a matar os touros chimarrões, a sacar-lhes os couros, e a levá-los ocultamente as povoações para sua venda ou troca por outros gêneros. (MEYER, 1986, p. 17).

Esse sentido pejorativo da palavra *gaúcho* designava um “homem sem religião nem moral, na maioria índios ou mestiços [...] Homens sem lei nem rei, campistas perturbadores da ordem que, passados tantos anos, ainda não perderam de todo a mobilidade espantosa, a insolência andarenga, o cunho abarbarado.” Trata-se de um significado que se manterá inalterado, tanto do lado luso como no castelhano, até meados do século XIX. Afinal, “essa gente gaúcha está naturalmente voltada para os gados chimarrões, ou para as fainas clandestinas dos couros.” Conforme Ornellas (1978), por volta de 1763 surge a primeira referência oficial ao aparecimento do gaúcho nas terras do Rio Grande, como foi no território do Prata, com o nome de *quatrero* e *gaúcho*: “gente vagabunda que faz roubos de gado na jurisdição tanto de uma como de outra nação”. Afirmo o autor que “esse tipo, com pequenas cambiantes”, pode ser encontrado no Chile, no Peru, na Bolívia, na Venezuela, na Colômbia, na Argentina e no Uruguai, “derivando diretamente do espanhol e da índia americana, a sofrer *pequenas diferenças de cada tribo, todas, porém, no fundo pertencentes a mesma família* indígena”. (ORNELLAS, 1978, p. 127).

Assim, se Meyer (1986) busca a origem etimológica da palavra “gaúcho”, Ornellas (1978) investiga a etimologia da palavra gaudério, que “vem de GAUDERE e significa gozar; divertir-se”. Assim, se gaúcho significa “gente que canta triste”, remetendo de imediato a uma certa tristeza — que, na verdade, é mais uma quietude introspectiva (atributo identitário do tropeiro serrano e traço do personagem Aderbal Quadros) — gaudério vai remeter à diversão que pode ser mais uma fanfarrice (traço definidor da identidade do gaúcho cisplatino, e presente no tipo do Cap. Rodrigo Cambará), como se verá a seguir.

Ao longo do tempo, o vocábulo vai mudando de significado. Em 1851, por exemplo, gaúcho significa apenas o “índio do campo sem domicílio certo”. É um vagabundo, mas valente nas guerrilhas. É um coureador, mas excelente campeiro. É arisco e indócil, mas agradecido quando bem-tratado. Por essa época, o gaúcho passa a incorporar as milícias, “tropas ocasionais que surgem e dispersam-se com a mobilidade indispensável às guerras do Pampa”. Enquanto nômade, será o “gaudério e o paisano”. Enquanto

sedentário, integrado em alguma atividade regular, aparecerá como o “peão, posteiro, ou agregado”. (MEYER, 1986).

Conforme Vellinho (1970, p. 42), “quando a palavra *gáutcho*, de origem quíchua, cruzou a fronteira rio-grandense, e aqui deitou raiz e alastrou-se, a mutação que sofreu não se limitou à brusca transposição do acento tônico”. Na visão do autor, “o apelativo *gaúcho* iria ajustar-se a outro tipo social portador de um lastro antropológico diferente: outra composição étnica e psicológica, outra polarização histórica, compromissos políticos rigorosamente subordinados ao vasto plano de integração geográfica, econômica e cultural da nacionalidade”. Por fim, entende o ensaísta que “vário na sua formação social e cultural, o Rio Grande recompõe, constante e silenciosamente, sua unidade sociológica apoiado na idealização dessa figura tradicional”.

É interessante notar como o termo adquire “novas matizes de sentido de acordo com as reações de meio e momento”, como afirma Meyer (1986, p. 13), que entende ser mesmo “muito difícil traçar comportamentos estanques para definir um tipo social sem resvalar no arbítrio; admite-se quando muito uma padronização histórica, para comodidade de tese”. Nesse sentido, para os Capitães-gerais, autoridades e primeiros proprietários de terras, o gaúcho vai ser o ladrão, vagabundo, contrabandista e coureador. Já para os Capitães de Milícias e Comandantes de Tropas das Guerras de Fronteira, o gaúcho aparece como bom auxiliar, uma isca para o inimigo: é o chasque, o vedito. Nas Guerras de independência do Prata e nas Campanhas do Sul, é o lanceiro e o miliciano. E a partir de certo momento histórico, para o homem da cidade, o gaúcho significa o trabalhador rural, o peão de estância, o homem afeito aos serviços do pastoreio, o agregado, o campeiro, o habitante da campanha. Já na poesia popular, o gaúcho surge como um bom ginete, um campeiro destro. Há ali uma tendência para identificar-se com os termos *guasca* e *monarca*, pois “o gaudério de lei, o bom *guasca* de verdade, é o gaúcho sem patrão, o monarca mais livre”. Por fim, o gaúcho vira nome gentílico, como *capixaba*, *fluminense*, *barriga-verde*...

Aurélio Porto (apud Meyer, 1986, p. 51), falando sobre os “campistas do Rio Pardo”, entende que, produto do meio bárbaro, é o gaúcho “um amálgama de raças e nacionalidades. O vagabundo do campo (*gaúcho*) surge entre 1740 e 1760. Coagidos pelas necessidades, vão esses elementos procurar um forte apoio entre os *minuanos*, com os quais se identificam e se associam em suas correrias, arreadas e contrabandos.” É esse tipo meio

*guasca* que vai predominar durante a chamada “Idade do Couro”. Tempo em que não havia aramado, que os campos não tinham divisas, que o gado não tinha dono, marca ou sinal, e que a terra era de ninguém. Nas palavras de Pont (1983), trata-se dos “Campos Realengos” — imensas áreas de campo aberto e devoluto que se irradiavam desde a fronteira do Rio Pardo “até a mesopotâmia argentina, Santa Fé, Paraná e Entre-Rios, até o Mar da Prata, no litoral” — e do gado “reuno”, aquele que de direito pertence ao *Rei-uno*, mas que de fato pertencia àquele que fosse capaz de capturá-lo.

Naqueles tempos, como o governo não dispunha de forças bastante para impor suas leis, teve de desconhecer muitas manobras escusas. Tinha ele inequívoco interesse na conquista da maior extensão do território, mas faltavam as condições de executá-lo com seu próprio exército. Dependia, assim, dos povoadores que se jogavam em operações perigosas e arriscadas como verdadeiros “sócios” em empresa de resultados aleatórios [...] Assim, a conquista toma feição de empresa privada, mal sujeita ao controle parcial, mas com aprovação oficial [...] As terras, de direito, pertenciam ao rei, mas de fato eram possuídas e usadas pelos conquistadores. (PONT, 1983, p. 21).

Mais tarde, com o período das guerras cisplatinas, com a demarcação das terras e a “delimitação” da fronteira, com a concessão das sesmarias e o surgimento das estâncias, esse tipo errante seria incorporado às tropas de milícias: desertaria. Seria peão de estância: se demitiria. O gaudério não gostava de patrão. Criara-se livre, leve e solto: sem lei, sem rei, sem dono. Reiuno... Até porque

nenhuma das duas coroas, porém, saberia dizer a seus vassallos por onde passavam, no terreno, as respectivas linhas confrontantes. A posse das coisas, portanto, não se dava num espaço nacional conhecido. O possuidor, com a sua nacionalidade, é que delimitava, por assim dizer, a soberania de seu Estado. Onde se achava um súdito espanhol, o território era espanhol; e vice-versa, com respeito ao português. Ambos usufruíam a “terra de ninguém”. (PONT, 1983, p. 21).

Além do mais, no que tange ao modo de ocupação das terras continentinas,

o velho critério da concessão de sesmarias era decerto o menos indicado no caso, para o povoamento e a exploração econômica da terra. A sesmaria na prática revelou-se prêmio e incentivo às formas erradas e improdutivas de trabalho, com a máxima vantagem individual, em detrimento das garantias médias do trabalho assalariado [...] Todos os campos estão dados, mas a campanha é um grande deserto. (MEYER, 1986, p. 27).

Parece ser nesse sentido que Pont (1983, p. 24) considera que, “quer em face do conceito de nacionalidade, quer diante da imensidade das terras devolutas, o pioneiro gaúcho não considerava contrabando o ato de transportar daqui para ali as coisas, animais,

couros, gêneros e quaisquer outras fazendas que houvesse adquirido ou apresado”. Conforme Meyer (1986, p. 37): “O gaúcho de vida solta, em sua disponibilidade marginal, era resultante inevitável desse círculo vicioso configurado por: latifúndio, pastoreio patriarcal, abundância de gado alçado, fronteira aberta, contrabando”. Contrabando continentino que “gravitava em torno do conflito de interesses entre a Coroa Espanhola e os Comerciantes de Buenos Aires e Lima, sendo a banda oriental seu meio de expansão”. Assim, o contrabando pode ser visto como “uma reação do comércio local, sua defesa instintiva ante o colonialismo”. O contrabando “mostra que não há barreira ante a urgência das necessidades econômicas.” E isso porque:

O caráter propriamente moral, social, econômico, político ou religioso de um fato é relativo ao ponto de vista sob o qual o consideramos. A escravidão, por exemplo, pode ser a um só tempo instituição social, estado de costumes, forma da propriedade e modo de produção; é ao mesmo tempo de ordem política, moral e econômica.” (MEYER, 1986, p. 41).

É nesse sentido, também, que vão as reflexões de Ornellas. Ao analisar as condições sociais de aparecimento do gaúcho, entende o autor que

o gaúcho apareceu em condições sociais que lhe determinaram a ausência completa do conceito de propriedade. Para ele, a terra era de todos, como o ar e como a luz. O gado, que pastava sobre os campos indivisos, também à todos pertencia. Adjudicar-se uma extensão de campo ou considerar-se dono de uma parte do gado xucro era, para o gaúcho, um crime de apropriação indébita, só tolerável sob a força militar, mas, assim mesmo, contrário às suas prerrogativas naturais. Criado na liberdade absoluta da natureza, não concebia a propriedade senão como um atentado a seus foros e direitos. (ORNELLAS, 1978, p. 88).

Em seguida, considerando que “a conquista foi, antes de tudo, uma operação de força e domínio, que só se propunha à exploração do natural”, afirma Ornellas (1978, p. 92) que os homens do campo se viram forçados a renunciar “àquela existência socialista dos tempos d’antanho a que se haviam afeiçoado para trabalharem de peões para senhores europeus na própria estância erguida em terras que havia sido deles. Sem alternativa, viu-se obrigado a se incorporar às tropas de linha que guarneciam os fortins”. É assim que “a principal virtude do crioulo” passa a ser “o patriotismo de caráter militar”.

Alguma relação desse guasca, desse “gaúcho primitivo” com a figura de Chico Rodrigues? Ou com Chico Cambará, pois que na sua liberdade absoluta, até o sobrenome o gaúcho escolhe ao seu bel-prazer... De fato, esse personagem de *O Tempo e o Vento* pode sintetizar e figurar esse tipo *guasca-contrabandista, gaudério-coureador* criado no

ambiente natural dos *campos realengos* e no contexto social da *idade do couro*. Chico Cambará, tropeiro curitibano sem pai nem mãe que migra para o Continente na busca de gado farto e terra livre, de certo modo representa esse *guasca* de que fala Augusto Meyer. E aqui se repare a relação que há entre o mameluco planaltino (o homem de Piratininga) e o gaudério cisplatino (o homem do Piratini): ambos são tipos aventureiros (não desleais, mas sem leis nem reis) e que têm no nomadismo pastoril a sua condição básica. Eis, talvez, um aspecto do “sentido americano da região sul-brasileira” de que fala Cassiano Ricardo.

No que diz respeito à identidade de Chico Cambará, é o próprio personagem quem, de saída, já vai avisando, como que numa auto-apresentação, estilo característico dos “intermezzos líricos” de *O Tempo e o Vento* (e talvez a primeira pessoa seja mesmo o mais indicado para narrativas que pretendem invocar “dimensões heróicas” de tipos gauchescos):

Me chamo Francisco Nunes Rodrigues, mais conhecido por Chico Rodrigues. Venho do planalto de Curitiba. Meus pais? Se tive, perdi. Onde nasci não me lembro. Mas desde que me tenho por gente ando vagando no mundo [...] E uma coisa eu lhe digo. Tome nota do meu nome. Inda vai dar muito que falar um tal de Chico Rodrigues. (VERISSIMO, 1997, v. 1, p. 62).

Personagem emblemático da primeira parte da trilogia, Chico Cambará é apenas a “raiz” de um tipo humano que terá continuidade na figura emblemática do Capitão Rodrigo Cambará, de seu filho Bolívar e, posteriormente, no Major Toríbio, o filho de Licurgo (por sua vez, filho de Bolívar com Luzia e neto do Capitão Rodrigo e de Bibiana Terra).<sup>42</sup> É uma tipologia comportamental que sofrerá algumas modificações espaço-temporais, como não poderia ser diferente no contexto de uma narrativa cuja verossimilhança está na razão direta do processo histórico que ela visa configurar e refigurar.

A herança de caracteres ao longo dos tipos e gerações da família Terra-Camabrá, ao mesmo tempo que expressará traços definidores do perfil identitário gauchesco, de certa forma representará a própria modificação ocorrida com a significação histórica e social do gaúcho. No que tange a Chico Rodrigues — e depois aos Cambarás —, trata-se de um tipo irrequieto, arreado, insatisfeito, mulherengo, corajoso, guerreiro, destemido, valente, fanfarrão, desafiador, indisciplinado e que tem na galhardia e na coragem as suas marcas e sinais distintivos. Como ver-se-á, esses traços identitários dos Cambarás acabam se “co-fundindo” com os do gaúcho cisplatino, nessa que parece ser uma das habilidades

---

<sup>42</sup> A mais nova edição da trilogia traz a árvore genealógica do clã Terra-Camabrá, cuja visualização das várias gerações permite um melhor entendimento da questão.

narrativas do autor: a capacidade de fundir idéias históricas, ou construções historiográficas (o gaúcho platino) com personagens literários, ou representações poéticas (o Capitão Rodrigo Cambará, o Major Toríbio).

Assim, no contexto da Idade do Couro, Chico Rodrigues aparecerá como o típico gaudério pampeano, esse mesmo que incomoda tanto os castelhanos como os lusitanos, exatamente porque não possui qualquer sentimento de pertencer a uma nação: sua pátria é o pampa, naturalmente; seu território são os campos realengos, legalmente; seu modo de produção é o contrabando, capitalisticamente. É claro que, mais tarde, no tempo da militarização da fronteira, esse tipo seria incorporado às tropas, aparecendo como figura destacada no cenário das guerras cisplatinas, quando a mobilidade e o desprendimento eram, mais que atributos, exigências.

E nos anos que se seguiram não houve quem não conhecesse no Continente de São Pedro a fama dum tal Chico Rodrigues, chefe dum bando de arrieiros, e que não respeitava a propriedade de El-Rei. Apossava-se de terras sem requerer sesmaria, assaltava tropas, roubava gado, andava sempre com uma índia na garupa e quando alguém num povoado ou estância bradava: Aí vem o Chico Rodrigues! a gritaria começava, as mulheres fugiam para o mato, os homens pegavam nas espingardas, era um deus-nos-acuda. O comandante do presídio pôs-lhe a cabeça a prêmio. Contam que um dia Chico Rodrigues quase foi morto de emboscada por um índio tape. Derrubou o bugre com um tiro de garrucha, depois arrancou a frecha que tinha cravada no peito, aqueceu um ferro no fogo e quando viu a ponta em brasa encostou-a na ferida. Mal franziu o cenho, não soltou um ai, e quando sentiu cheiro de carne queimada gritou aos companheiros. Até me deu fome, amigos. Vamos fazer um assado. Fizeram. E como não tinham sal esfregaram a carne nas cinzas e comeram. (VERISSIMO, 1997, v. 1, p. 64).

Ao longo da narrativa, não fica clara a relação de Chico Cambará com o Capitão Rodrigo. No entanto, pelo sobrenome, pode-se indicar nesse guasca sulino de origem curitibana que se agauchou ao migrar para o continente desde o planalto sul-brasileiro, a raiz do tipo humano do gaúcho pampeano de *O Tempo e o Vento*: fanfarrão e desafiador, aquele que faz suas próprias leis e estabelece os limites de seu território, sendo por natureza contraventor e aventureiro, perturbador da ordem e amante da liberdade. Trata-se de um tipo afeito às guerras e revoluções e que terá em Toríbio a sua expressão, no término da linhagem (e no delineamento de um perfil identitário) de um modo de ser característico à família Terra-Cambará, que parece trazer em si a contradição de diferentes comportamentos humanos e a contraposição de distintas identidades gaúchas.

## 2.3 ZÉ BORGES, MARIA RITA E OS ILHÉUS AÇORIANOS

Na fase histórica da formação rio-grandense, é preciso dar o devido relevo à capacidade de deslocamento e adaptação dos açorianos [eles] acompanharam, na linha de frente, o avanço de nossas fronteiras, tendo se fixado nas novas terras com suas estâncias de criação de gado como integrando as forças militares que as conquistaram e difundiram. Eles tomaram parte na reconquista do Rio Grande, e seus filhos e netos, como soldados e oficiais, alguns já em altos postos, fizeram todas as campanhas do Prata, a conquista das Missões Orientais e a Revolução Farroupilha. (VELLINHO, 1970, p. 182).

Pelo menos durante os primeiros 250 anos de sua formação social (de 1500 a 1750)<sup>43</sup>, o Rio Grande foi mesmo uma terra de ninguém; e isso também por ser de muitos. Até a chegada efetiva dos luso-brasileiros, com a construção do presídio militar de Rio Grande, em 1737, o Continente de São Pedro era uma terra castelhana. E sobretudo missioneira, pois sua hispanicidade devia-se ao fato de que a Companhia de Jesus — a presença efetiva do império espanhol em São Pedro — era atrelada à cepa de Madri. Conforme Vellinho (1970), destacando o caráter político da expansão jesuítica nos sertões do sul,<sup>44</sup> era só através dos missionários que podia crescer o domínio castelhano no sul do Brasil. Assim como talvez fosse só através dos mamelucos que cresceria o domínio lusitano no sul e oeste brasileiros: durante muito tempo, a luta, mais que entre os impérios luso e castelhanos, se travou entre mamelucos e missioneiros, os representantes efetivos desses poderes simbólicos.

A colonização lusitana no Brasil fez-se sempre a partir do litoral. Essa é, aliás, uma característica do colonizador português.<sup>45</sup> Foram os mamelucos de São Vicente, cruza de

---

<sup>43</sup> Vellinho (1970) destaca três períodos da formação social rio-grandense. O primeiro vai de 1600 à 1750 e é marcado pelas bandeiras, pela fundação da Colônia de Sacramento pelo império luso, e dos Sete Povos das Missões pela Cia de Jesus. O segundo se concentra entre 1750 e 1850. Trata-se do ciclo das guerras de fronteiras, com a assinatura dos tratados de Madri, Santo Idelfonso, Tordesilhas, mais a Revolução Farroupilha, a Campanha cisplatina e a Guerra do Paraguai. O terceiro período se concentra entre os anos de 1850 e 1950. É o tempo do Rio Grande Brasileiro com anexação das missões e ocupação do planalto e da serra.

<sup>44</sup> Afirma Vellinho (1970, p. 51-52): “Os bons selvagens que antes erravam sem destino pelos sertões da Bacia do Paraná, comendo-se uns aos outros, agora, na perfeita comunhão das reduções, descobriam ao mundo a face verdadeira do cristianismo feliz. O espetáculo era digno dos olhos do paraíso [...] O que se contava era de fato maravilhoso. Ainda assim mostrava apenas as primícias de um sonho ainda mais vasto, que vinha exacerbando a imaginação dos missionários desde as investidas iniciais contra o sertão. Segundo esse sonho, o império que começara a ser construído nos princípios do século XVII, deveria jogar muito longe suas fronteiras, desceria até o Atlântico, a leste, e desdobrar-se-ia impetuosamente para o norte, bandeando o continente através do Brasil, até alcançar o Mar das Antilhas!”

<sup>45</sup> Sobre o assunto, ver *Casa Grande & Senzala*, de Gilberto Freyre (1977), especialmente o capítulo sobre os antecedentes do colonizador português. E também *Visões do Paraíso*, de Sérgio Buarque de Holanda (1994),

lusos com tupis, que, com suas entradas e bandeiras, desbravaram o interior do país, no sentido oeste, algumas vezes chegando até a cordilheira dos Andes. Antônio Raposo Tavares e seus comparsas representavam o temor para os padres e guaranis das reduções, ainda mais quando eram auxiliados pelas tribos do grupo Jê, como os Kaingangüês, históricos inimigos dos guaranis nas suas antigas disputas territoriais. Nesse sentido, a investida dos mamelucos à redução de Guaíra é emblemática, pois é uma prova viva dessa acirrada disputa pelo território travada entres os bandeirantes de São Vicente (presença lusa) e o exército missioneiro (presença castelhana). Da mesma forma, a batalha de M'bororé (1641), quando a coroa espanhola resolve dar aramas de fogo ao exército guarani, representa essa reação catelhano-missioneira frente às investidas luso-bandeirantes.

Se no Rio Grande os brasileiros nunca admitiram a transposição do Rio Uruguai (o limite), no território que hoje pertence ao atual estado paranaense, o Império de Dom João nunca tolerou a ultrapassagem do limite imposto pelo Rio Paraná. E foi assim que os guaranis (exército missioneiro) e bandeirantes (exército mameluco) representaram as duas forças efetivas no campo de batalha pela posse da fronteira luso-castelhana. Os primeiros, reduzidos pelos padres, a serviço da Espanha. Os segundos, mamelucos vicentistas, a serviço de Dom João. Uns, vinham do oeste, rumo ao Oceano Atlântico. Os outros, vinham do leste, rumo ao interior do Continente Americano, lá onde encontrariam ouro e diamantes.

Dados os recursos tecnológicos das caravelas lusitanas, o litoral do Rio Grande do Sul — toda a faixa que vai desde Laguna, no cabo de Santa Marta, até o estuário do Prata — sempre se mostrou impenetrável durante o primeiro século da colonização. O naufrágio da expedição de Martin Afonso de Souza, em 1531, no Chuí, é um atestado das imensas dificuldades enfrentadas pelos portugueses nas suas tentativas de penetrar e ocupar o território sulino. Análises das mais variadas têm destacado esse aspecto como um diferencial da formação rio-grandense: a impenetrabilidade litorânea força à ocupação pelo interior, via serra geral/planalto sul-brasileiro/Floresta subtropical de Araucária.<sup>46</sup>

A Barra do Rio Grande sempre foi temida pelos navegadores, assim como o braço do Chuí. Vencer a barra e penetrar na Laguna dos Patos foi uma grande vitória lusitana. Depois desse ponto, a expansão lusa no Rio Grande do Sul dar-se-á via Jacuí (o São

---

<sup>46</sup> Ver, entre outros, *A Fisionomia do Rio Grande do Sul*, de Balduino Rambo (1994).

Francisco do sul),<sup>47</sup> o que é mais um atestado dessa verdadeira “civilização aquática” em que se constituía a ocupação territorial portuguesa. Os próprios ilhéus açorianos trazidos do Arquipélago são habitantes acostumados à presença da água próxima à terra. É o caso de Zé Borges, personagem de “O Continente”, o bom homem que tem nas veias “o sangue de Jacques de Bugres, o gentil homem flamengo que veio para a Ilha nos tempos do Infante Dom Henrique”.

Personagem emblemático dessa miscigenação de etnias que caracteriza a formação étnica do Rio Grande do Sul, Zé Borges aparece num desses “intermezzos líricos” que são constantes nos volumes da trilogia. O ilhéu é um componente étnico decisivo na formação das identidades gaúchas, sobretudo na sua variação serrana: o ilhéu açoriano, mais especificamente da Ilha Terceira, cuja presença far-se-á sentir não só no litoral, nos campos de Viamão e no registro de Santo Antônio da Patrulha, mas também nos Campos de Cima da Serra, a partir de seu deslocamento via São Francisco de Paula. Como salienta Moacir Flores (apud SANTOS; BARROSO, 2004, p. 29):

Povos de agricultores em terras vulcânicas, os açoritais não se adaptaram às terras arenosas das lombas e dos banhados dos campos de Viamão. O litoral retilíneo, sem portos naturais e sem local para montar uma armação para processar baleias capturadas, com dunas e ventos fortes, não fixava os ilhéus, diferentemente do litoral de Santa Catarina.

Em suas pesquisas, Ornellas (1978) enfatiza a influência moura no povoamento dos Açores, pois “para o amanhã da terra e à cultura da cana, necessitavam os colonizadores de uma grande quantidade de braços. Recorreu-se, então, aos próprios mouros, os mouros puros que chegavam às ilhas em avultadas multidões. Nesse entremeio se achavam grupos flamengos.”<sup>48</sup> Entende o ensaísta que no momento em que “Portugal descobre os arquipélagos da Madeira e dos Açores, manda para povoar aquelas férteis terras das ilhas atlânticas, os algarvios de preferência, e os minhotos depois”. Tudo isso acaba por originar um elemento humano e cultural “não apenas de acentuada influência, mas de radical e

---

<sup>47</sup> Para Ornellas (1978, p. 9): “Como o Rio São Francisco na porção oriental do planalto brasileiro, o Rio Jacuí teve na extremadura meridional papel semelhante. Carreou toda a civilização portuguesa do sul e cooperou, decisivamente, para a posse portuguesa da terra rio-grandense. No braço do Taquari e ao longo do vale fertilíssimo, medrou a colonização açoriana.”

<sup>48</sup> A influência mouresca nos Campos de Cima da Serra é ainda hoje percebida através de um ritual bastante conhecido: as cavalhadas. Anualmente, a encenação da luta entre mouros e cristãos é realizada na localidade de Cazuzu Ferreira, em São Francisco de Paula.

indiscutível origem mourisca”. Lembrando que, para o autor, o ilhéu é um nobre, pois “de Portugal nos veio, de 1737 em diante, o nobre e generoso sangue dos ilhéus.”

No momento em que chega ao Brasil, o ilhéu “encontrou vivo o centauro das fronteiras americanas, isto é, o gaúcho mestiço daqueles índios guaranis que dominaram as campanhas do Rio Grande no lombo dos cavalos crioulos, daqueles mesmos trazidos pelo Adelantado Mendonza para o porto de Buenos Aires”. (ORNELLAS, 1978, p. 14). Para esses, a figura do ilhéu surge como a de um “maturrango”, conforme destaca Alfredo Varela (apud ORNELLAS, 1978, p. 14):

Se o açoriano ou minhoto, tosco e pesado, podia dar ao homem do campo a impressão de chambões ou maturrangos, já não seria essa a figura do ribantejanos ou alentejanos, alguns dos imigrantes portugueses que chegavam ao Rio Grande. Tratava-se de ginetes hábeis na arte da equitação que receberam dos árabes e que teriam sido aqueles tipos destemidos que se afundaram nas desconhecidas fronteiras, isto é, os primeiros gaudérios da imagem de Jaime Cortesão.

Nas palavras de Aurélio Porto (1957, p. 76):

Na defesa constante do seu fogão e do seu pago, o açoriano tornava-se a um tempo camponês e soldado, ora manejando a lança ou a espingarda nos combates, ora o laço ou a enxada nos intervalos da guerra. Levava uma vida de epopéia. E com os vicentistas e paulistas, também colonizadores do rincão gaúcho, o açoriano foi expulsando os castelhanos e consolidando as sagras lindes de sua nova pátria.

É nessa direção que Oliveira Viana (apud VELLINHO, 1970) fala que “na fronteira havia uma população de pastores inquietos e beliciosos”. Em seguida, ressaltando o caráter “autônomo em relação à Metrópole das lutas de fronteira no Brasil Meridional”, afirma que

coube aos construtores do Continente de S. Pedro, herança da última aventura expansionista do ciclo colonial, a defesa do território em perigo. Na sangrenta história daquela feitoria militar, nem bem seus primeiros povoadores se ensaiavam no amanho da terra e na lida dos rebanhos, já tinham que encostar os instrumentos de trabalho, empunhar as armas e marchar. Assim foi durante todo o ciclo de sua formação. Cumpria aos homens estender nova linha de resistência, plantar marcos vivos onde fosse possível, e defendê-los a peito descoberto. Essa a missão que as contingências políticas e econômicas do desenvolvimento do Brasil impuseram aos construtores do Rio Grande. (VIANNA in VELLINHO, 1970, p. 116).

Moysés Vellinho (1970), ao abordar os contrastes entre o Prata e o Rio Grande, ressalta a contribuição açoriana na composição do gaúcho brasileiro. Na opinião do autor, seria um traço diferencial em relação ao *gáutcho* argentino.

Não há como excluir da configuração antropológica do gaúcho rio-grandense a quota correspondente à contribuição açoriana [...]A experiência anterior do

açoriano no trato com o gado é importante para a exata discriminação do elemento humano que entrou na composição do nosso tipo tradicional [...] Não lhes fora, portanto, difícil a adaptação ao novo gênero de vida no Rio Grande. Nas lides perigosas do campo, o açoriano enrijava mais os músculos e a coragem e apurava ainda mais a destreza [...] A nossa subordinação ao Prata é apensa uma suspeita infundada. O Gaúcho Platino é descendente da linhagem dos gaudérios que, no começo do século XVII, vagavam pelo pampa Santa-fesino, gente sem pouso certo, que tirava seu sustento do campo[...] O gaúcho argentino possui um forte ressentimento contra a civilização. É bárbaro, violento, agressivo, fanfarrão[...] Decisivo na sua formação étnica e moral, o componente indígena é um elemento fortemente diferenciador nos confrontos entre os tipos históricos do Prata e do Rio Grande do Sul.[...] A nossa formação simplesmente ignora esse antagonismo campo e cidade. Entre as populações do campo e dos centros urbanos, nem sombra de barreiras ou suspeitas[...] O gaúcho rio-grandense foi brasileiro por opção, por isso ainda mais brasileiro. (VELLINHO, 1970, p. 83).

Alfredo Varela (apud ORNELLAS, 1978, p. 68) também menciona o rápido processo de agauchamento do ilhéu açoriano, já que em pouco tempo,

o pesado ilhéu não era mais reconhecível no lesto gaúcho dominando o cavalo com a máxima destreza, trocando os hábitos sedentários por um viver entre o arado e as aventuras da campanha semideserta, a índole refratária ao serviço militar, pelo entusiasmo guerreiro, o modo de ser pacato e tranqüilo pelo de livre franqueza e espontânea vivacidade.

Para Ornellas (1978, p. 8), não foram apenas o meio e o clima os agentes da metamorfose, mas principalmente o modo de vida. Assim, se o historiador

houvesse ultrapassado a fronteira da história para a indagação sociológica, teria encontrado, sem dúvida, nesta fácil adaptação e nesta transformação surpreendente, a lei do atavismo a remontar no homem do pampa o homem das distâncias e dos desertos áridos. Daí a razão porque o próprio historiador diria, assombrado, que o pesado minhoto e o tosco açoriano se fizeram irreconhecíveis, em poucos anos, no belo centauro das fronteiras americanas.

Ornellas (1978, p. 11) identifica no ilhéu açoriano a ligação com um antigo povo nômade e pastoril, pois “em todo o regime do gado pode-se descobrir o influxo de um povo pertencente à raça semítica, de instintos nômades e para quem durante muito tempo o gado foi a principal riqueza”. Assim, dadas as constantes migrações e imigrações ocorridas durante o período colonial, não é difícil “descobrir ainda nos hábitos dessa nossa gente do sul a remota ação de um povo de pastores nômades”.

Voltando para o texto de Erico Verissimo, para o “mundo *da* obra” e deixando de lado um pouco o contexto, a “obra *no* mundo”, têm-se no personagem Zé Borges como que a figuração desse ser ilhéu-açoriano, esse minhoto afluviado de origem mouresca. Assim, seduzido por todas as facilidades e regalias prometidas no texto do edital d’El-Rei

exposto na praça de Angra, na Ilha Terceira do Arquipélago dos Açores, o ilhéu decide emigrar para o Brasil. Pega sua mulher, seus quatro filhos e vai em busca do “El Dorado”. Assim estão descritas as suas “visões do paraíso”:

Crescem os olhos de José Borges, ao lerem as promessas d’El-Rei: ... e logo que chegarem aos sítios que hão habitar, se dará a cada casal um espingarda, duas enxadas, um machado [...] dous alqueires de sementes, duas vacas e uma égua... E ali, na praça de Angra, Zé Borges põe-se a sonhar. Vê suas terras e rebanhos, come pão de seu trigal, bebe vinho de suas uvas, mora em casa senhorial, vai à missa no domingo numa carruagem com pajens, tem escravos que o servem [...] Aí meu Deus nossa senhora! Para o Brasil eu não vou. Tenho medo do mar, dos índios, das feras e das febres. Mas vão. Dizem adeus chorando aos amigos que ficam. Caminham para o porto com suas trouxas e baús. O pai, a mãe e cinco filhos: sete sombras caladas no chão da Ilha Terceira [...] Senhor, por que assim nos castigai? Faz sessenta dias e sessenta noites que não pisamos em terra. Matastes dois filhos nossos, que foram sepultados no mar. Vossas águas estão furiosas, meu corpo arde em febre, minha mulher chora e geme, e os filhos que me restam sentem frio, fome e sede. Senhor, que grande pecado foi o nosso? As estrelas luzem tranqüilas sobre as ondas e as velas. Há setenta casais a bordo, mas a Morte embarcou também. Não se passa um único dia em que não se lancem um defunto ao mar. São as febres malignas e o medonho mal-de-luanda. Cinzentos como cadáveres, homens e mulheres vomitam os dentes com sangue. E de suas bocas purulentas sai um hálito medonho de peste [...] O lavrador do Fayal que ontem perdeu o juízo, debruça-se a amurada, olha os horizontes da noite e começa a recitar: Sobe, sobe meu gajeiro / Àquele mastro real. / Vê se vêes terras d’Espanha, / Areias de Portugal. (VERISSIMO, 1995, v. 1, p. 62- 63).

Depois dos suplícios de alto mar, a narrativa segue descrevendo a chegada dos ilhéus em terras do Continente, momento em que se deparam com a realidade nua e crua do novo território, algo que passa bem longe do sonho da fartura alimentado pelos convites e promessas d’El-Rei.

No dia seguinte, avistam as areias do Continente. É aqui que fica o presidio do sr. General com seus dragões façanhudos, de cabeleiras compridas, fardamento azul-marinho com debruns dourados, capacete com penacho azul e amarelo, espadim à cinta e pés descalços. Os famosos Dragões do Rio Grande do Sul, comedores de milho e abóbora, de poeira e distâncias. Cinco sombras da Ilha Terceira nas areias do Rio Grande. Faltam duas, para onde foram? São sombras no fundo do mar. Zé Borges, mulher e filhos embarcam num batelão, sobem a grande laguna, vão para os campos de Viamão. Lá encontram outros casais das ilhas. Mas na Capela Grande as imagens dos santos têm faces para eles estranhas. Fazem casas de barro com cobertura de palha. Comem carne seca com farinha e suspiram de saudade da açorda, do pão branco, da sardinha, do azeite, da cebola e do alho. Zé Borges, meu marido, onde estão as ferramentas, a espingarda, as vacas e a égua que Dom João V nos prometeu? Cá estamos como degredados, El-Rei de nós se esqueceu. Tem paciência, ó mulher, Deus é grande e ninguém perde por esperar. El-Rei nos deu um quarto de légua de terras onde podemos plantar. A mulher chora e diz: sete palmos me bastam. (VERISSIMO, 1995, v. 1, p. 63-64).

Por esse fragmento pode-se perceber o inicial “agauchamento” dos ilhéus, algo que fica nítido na alimentação à base de carne seca e farinha e na casa de barro coberta de palha. Também é abordada a questão das grandes extensões de terras e a falta de recursos técnicos para explorá-las, o que por certo contribuirá para o agauchamento desse “lavrador do Fayal”. Enquanto lavrador, Zé Borges possui uma condição humana e social bastante distinta daquelas do nativo pampeano, o que faz aumentar a saudade da terra natal e o estranhamento quanto aos símbolos religiosos (as faces estranhas dos santos da Capela Grande). No texto, há ainda um verdadeiro panorama da situação do território lusitano no Continente de São Pedro, com o Regimento de Dragões e sua aparência bárbara e grotesca.

De acordo com aquela que parece ser a lógica da configuração mimética proposta pelo autor, ao mesmo tempo (tempo da narrativa, tomada em seu próprio plano de referência) em que os açorianos deixam a Ilha Terceira em direção a São Pedro, os luso-brasileiros do planalto meridional também migram para o Continente. Curitibanos, sorocabanos e os lagunenses do litoral, atraídos pelas grandes quantidades de campos, gados e cavalos que não tinham dono, marca ou sinal.

Naquele exato momento, há mais de mil léguas de distância, do outro lado do mar oceano, onde o dia é mais novo, outras sombras se movem no chão da Vila de Laguna. Um homem e seu cavalo [...] Apeia na frente duma venda, entra, pede comida e pouso. Pra onde se atira, patrício? Pros campos do Rio Grande de São Pedro. Pra lá muito povo tem ido, desta vila e doutros lugares. Vi gentes que saíram apenas com a roupa do corpo e a bolsa vazia. Sei que hoje são senhores de estância de gado, com léguas de sesmaria; têm patações, onças, cruzados, boas botas e senhoria. Mas ouvi dizer que no Continente a vida é dura, os índios são brabos, e é preciso ter cuidado com os vizinhos castelhanos, com as feras e as cobras e o Regimento de Dragões. Chico Rodrigues come enquanto o vendeiro fala. Pois é, Laguna está morrendo, todo o mundo vai s'embora, rumo desses campos do Sul. Uns vão pra prear gado, outros buscar ouro e prata, outros requerer sesmarias, outros o que fazem é tropa pra vender em São Paulo, Minas e Curitiba. (VERISSIMO, 1997, v. 1, p. 62).

A narrativa destaca o paralelismo temporal existente entre os processos migratórios do ilhéu-açoriano que aporta via litoral e do luso-brasileiro que chega via planalto meridional. Também ressalta-se esse aspecto andarengo, de índio vago, que caracteriza o personagem Chico Rodrigues, traço que o aproxima do estilo dos gaudérios da Idade do Couro, conforme se falou há pouco. Além desses aspectos, através do discurso e do ponto-de-vista do vendeiro de Laguna, todo o contexto sócio-econômico do final do século XVIII se torna visível. O ouro, a prata, o gado: mercadorias que atraem os homens ante a possibilidade de enriquecimento e fartura.

Por esse tempo muito povo descia para o Continente, cujas terras e gados seria de quem primeiro chegasse. Homens de Laguna, São Paulo, Minas Gerais e do planalto curitibano desciam pelo caminho das tropas. Muitos navegavam os rios em busca de ouro e prata. Muitos requeriam sesmarias. Outros roubavam terras. Ladrões de gado aos poucos iam virando estancieiros. Nasciam povoados nos vales e nas margens daqueles muitos rios. As campinas andavam infestadas de aventureiros, fugitivos do presídio e da Colônia do Sacramento, homens sem lei e sem pátria, homens às vezes sem nome. E era com gente assim que Chico Rodrigues engrossava seu bando. Quais são teus inimigos? Os bugres, as feras, as cobras, os castelhanos, e o Regimento de Dragões. E teus amigos? Meu cavalo, meu mosquete, minhas garruchas, meu facão. (VERISSIMO, 1997, v. 1, p. 64).

Eis aí dois contingentes étnicos formadores do “gaúcho serrano”: os ilhéus açorianos e os curitibanos do planalto sul-brasileiro. Os primeiros com uma origem mais agrário-lavradora e sedentária e o segundo com um ímpeto desbravador e aventureiro, numa existência semi-nômade. A formação do gaúcho serrano pode se dar exatamente a partir do encontro interétnico e cultural entre ilhéus-açorianos afazendados (acostumados à agropecuária de subsistência, conciliando a criação de ovinos, bovinos, galináceos, suínos e caprinos com a lavoura de milho e trigo, sobretudo o trigo, bem como a prática da pesca) e luso-brasileiros do planalto meridional criados no desbravamento de caminhos pelo interior dos sertões brasileiros.

O gaúcho serrano é essencialmente um caboclo acaiprado com influência sertanista; pêlo-duro<sup>49</sup> com sangue negro nas veias; tipo indiático de cor trigueira, como vários dos personagens de Erico que representam essa grande mistura de etnias presente na cultura gaúcha, em cujo rol devem ser incluídas sobretudo as caboclinhas do Angico — o útero da “miscigenação” —, aquelas mesmas que tanto fervor causavam nos Cambarás: em Licurgo, e também em Toríbio, o sucessor do Capitão Rodrigo no que diz respeito a tipologia do mulherengo, ser com forte ímpeto guerreiro e comportamento agitado, expansivo e fanfarrão, indisciplinado e desordeiro, tipo identitário que surge na narrativa através da figura de Chico Cambará, cujo comportamento tanto contrasta com o modo de vida dos açorianos:

Em Viamão se vive na paz de Deus. Casas baixas de barro com rótulas pintadas de verde. Cantigas das ilhas. Velhas de longas matilhas pretas com rosários nas mãos, vão aos domingos à missa em carretas de rodas maciças puxadas por lerdos bois. Fazem promessas, acendem velas, são devotas do Espírito Santo. E os vagabundos aventureiros que passam por ali, riem daquelas gentes pacatas, que

---

<sup>49</sup> Vale notar o significado de “pêlo-duro” no dicionário regionalistas dos irmãos Nunes: “cioulo genuinamente rio-grandense”. Rio-grandense, e não *gaúcho*. O pêlo-duro é um tipo essencialmente luso-brasileiro, com muito pouca influência castelhano-platina no seu modo-de-ser, aspecto que talvez se deva ao fato de que a região de cima da serra foi desde os primórdios de sua ocupação um território luso-brasileiro.

respeitam a lei e odeiam a guerra, que falam cantando e as vezes lhe perguntam: aonde vades? Acham engraçada suas caras, suas casas, suas comidas, suas roupas, seus cantares, suas danças: o feliz amor, o sarrabaio, a chamarrita. E nas quermesses de maio mofam da Pomba do Divino. Mas muitos deles tomam parte nas cavalhadas, que é a guerra dos cristãos contra os mouros. E quando esses homens sujos, de mosquete a tiracolo, chapéu de couro na cabeça, facão na cinta, vêem os açorianos suando ao sol das lavouras de trigo ou mourejando nas suas oficinas, e as mulheres graves e caladas em casa curtindo couro, fiando, tecendo, cozinhando, lavando, cuidando dos filhos, — sacodem as cabeças gadelhudas e não compreendem como é que um cristão pode ficar parado sempre no mesmo lugar, a fazer a mesma coisa o dia inteiro, a vida inteira. Montam a cavalo e se vão felizes para suas andanças e lidas. (VERISSIMO, 1997, v. 1, p. 65-66).

Esse trecho da narrativa é significativo, pois representa o encontro de duas éticas culturais com suas respectivas visões de mundo e maneiras distintas de encarar a vida e de se “religar” com o sagrado. De um lado aparecem os ilhéus açorianos, com sua tendência à ordem e à paz, numa organização social permeada pela religião cristã e pela disciplina e que, do ponto de vista econômico, se baseia na lavoura, o que exige uma fixação do homem à terra. Do outro lado aparece o gaúcho andarengo, *maleva*, índio vago, aventureiro gadelhudo, amante da liberdade e do nomadismo, atributos esses constitutivos do “gaudério” ou do “guasca”. A convivência e a mistura entre esses dois estilos de vida vai exercer influência considerável na formação do tipo gauchesco e da cultura local.

No sentido da miscigenação de tipos do planalto sul-brasileiro com ilhéus açorianos, vale destacar o trecho em que Erico narra o encontro de Chico Rodrigues com Maria Rita, a filha de Zé Borges, o bom homem que tem nas veias o sangue flamengo. Nesse fragmento da narrativa, transparece o caráter de “fronteira em expansão”, dos Campos de Viamão, que “apresentavam uma população heterogênea, onde se misturavam reinóis, brasileiros de outras capitânicas, negros escravos, mulheres índias de Laguna e famílias de guaranis retirados dos Sete Povos.” (FLORES, 2004, p. 23).

Os ventos do destino sopram Chico Rodrigues para as bandas do Viamão. E num domingo à saída da missa ele vê Maria Rita, a de pele branca, cabelos ruivos e olhos garços. Estava cansado de índias e chinas tostadas de sol com gosto de poeira e picumã. Queria agora mulher branca. Foi por isso, só por isso, que na noite daquele domingo tirou Maria Rita de casa. E agora lá vai ele com a ruiva na garupa. Perdi a conta do tempo, mas se não me falha a memória devo andar beirando os cinqüenta. Resolvi mudar de vida, requerer sesmaria, fazer casa, parar quieto, ser um senhor estancieiro, ter mulher, gado, cavalos e filhos, todos com a minha marca. Chico Rodrigues olha pra uma árvore forte, à beira da estrada, e pensa. De hoje em diante vou me chamar Chico Cambará. (VERISSIMO, 1997, v. 1, p. 66).

Verfica-se no cruzamento do curitibano Chico Cambará com a açoriana Maria Rita, uma outra *configuração* da formação mestiça do ser gaúcho, como aquela do missioneiro Pedro com a sorocabana Ana; ou ainda dos filhos oriundos dos encontros entre os “senhores do sobrado” (os Terra-Cambará) com as “mulheres dos mocambos” (as Carés), uma irresistível atração sexual que parece ter algo daquela mestiçagem racial trabalhada por Gilberto Freyre entre os mundos da Casa-Grande e da Senzala. No contexto da trilogia de Erico, os Carés representam o traço negro na formação gaúcha. Inclusive com momentos de glória, como na atuação do Cabo Lauro Caré na Revolução Federalista, o que inclusive render-lhe-á uma estátua na praça de Santa Fé.

#### 2.4 O GAÚCHO COMO UM “TIPO DÍSPARE”: CAIPIRAS, SERTANEJOS E SERRANOS

Intentamos esboçar os traços atuais mais expressivos das sub-raças sertanejas do Brasil. E fazemo-lo porque a sua instabilidade de complexos de fatores múltiplos e diversamente combinados, aliadas às vicissitudes históricas e deplorável situação mental em que jazem, as tornam talvez efêmeras, destinadas a próximo desaparecimento ante as exigências crescentes da civilização e a concorrência material intensiva das correntes migratórias que começam a invadir profundamente a nossa terra. O jagunço destemeroso, o tabaréu ingênuo, o caipira simplório [e o gaúcho valente] serão em breve tipos relegados às tradições evanescentes, ou extintas [...] Retardatários hoje, amanhã se extinguirão de todo. A civilização avançara impelida por essa implacável força motriz da história. (CUNHA, 2000, p. 9-10).

É constante na narrativa de Erico a presença de personagens que representam tipos do Brasil “central-sertanejo-acaipirado”. Um caso emblemático é o pernambucano Aginaldo Silva, pai de Luzia e avô de Licurgo. Outro representante do norte brasileiro é o juiz Dr. Nepomuceno Garcia de Mascarenhas, que vem para o Rio Grande do Sul exercer a função judiciária, como era comum naquela época, já que o Império costumava designar nortistas e nordestinos para ocupar cargos públicos e de justiça em terra sulinas.

Também é possível citar o personagem Renato Mascarenhas, amigo do Dr. Rodrigo Cambará, que aparece no segundo volume da trilogia. Fã de Rui Barbosa, o baiano acaba ridicularizado por seu vergonhoso desempenho “a cavalo”, na celebração do ritual das Cavalhadas, como era comum em Santa Fé, na figuração daquele que é um dos pressupostos da cultura gaúcha: baiano se diz para aquele que não á hábil nas lides

campeiras, especialmente no “andar a cavalo”, cuja destreza é a prova máxima da galhardia do monarca. Ainda hoje os gaúchos falam em “baianada”<sup>50</sup> para designar atitudes e posturas desajeitadas de homens do campo, como encilhar mal o cavalo, deixando a chinha pouco apertada, não ter uma postura adequada ao conduzir o animal, o que vai desde a posição do corpo até a maneira de segurar as rédeas, ou ainda a falta de habilidade para cevar e tomar o chimarrão.

Essa oposição recíproca entre gaúchos e baianos é um ponto marcante da cultura nacional. Durante muito tempo da formação social brasileira, ambos foram espécies de pólos antagônicos, verdadeiras referências no processo de afirmação das identidades regionais: o gaúcho se fez ainda mais gaúcho ao se contrapor com o baiano que, nesse caso, aparece como a alteridade, o outro a partir do qual se constrói um “eu”. E vice-versa, já que o baiano também se auto-afirmou ao se contrapor com o tipo gauchesco. Trata-se de uma relação (e a identidade é sobretudo relacional) que mescla a admiração e a repulsa, a assimilação e a recusa .

Na arquitetura do clã Terra-Cambará, a influência nordestina dá-se especialmente pela presença de Luzia Silva, filha do pernambucano Aguinaldo Silva. Foi o magistrado nordestino quem construiu o Sobrado (com seus pratos e talhares de prata que pertenceram a Maurício de Nassau). O mesmo sobrado que, uma vez “recuperado” por Bibiana para os Terra, mais tarde será defendido por Licurgo como o símbolo do Rio Grande brasileiro (a república) frente aos maragatos cisplatinos (a federação). Luzia — a Teiniaguá, a Mepômene, a encarnação do signo da tragédia — casar-se-á com o filho do Capitão Rodrigo Cambará e de Bibiana Terra: Bolívar Terra Cambará. É desse casamento que nasce Licurgo. E aí já nem seria preciso dizer mais nada acerca do que pode representar a presença dos Silva no clã Terra-Cambará e no contexto de Santa Fé: trata-se da própria cultura brasileira na configuração étnica do gaúcho. No plano cultural das práticas e dos hábitos, a figura do pernambucano pode surgir como contraponto, o *outro* dentro do jogo da diferença — da recusa e da aceitação — que perpassa a construção das identidades.

Por muito tempo Aguinaldo Silva recusara vestir-se como os gaúchos da Província. Conservava a indumentária de couro dos vaqueiros do nordeste — o que lhe valera muitas vezes a desconfiança e a má vontade dos continentinos — e mesmo agora que decidira abandoná-la em favor da bombacha, do pala e do

---

<sup>50</sup> Conforme o Dicionário de Regionalismo dos irmãos Zeno e Rui Cardoso Nunes (1999), *baiano* significa “maturrango. Indivíduo que não sabe montar a cavalo, ou que não sabe executar trabalhos de campo.”

poncho, conservava ainda o chapéu de sertanejo, de abas viradas para cima. (VERISSIMO, 1997, v. 2, p. 393).

Vendo o gaúcho no contexto dos tipos regionais brasileiros, esse caráter de fronteira aberta, sem divisas,<sup>51</sup> elemento que marcará a formação social e econômica do Rio Grande do Sul, torna-se um importante traço distintivo da região sulina em relação ao resto do país. Através dessa perspectiva, pode-se situar o gaúcho — especialmente o serrano — como um dos “tipos díspares”, uma das “sub-raças sertanejas” elencadas por Euclides da Cunha (2000). Não seriam o “gaúcho valente” (pampeano) e o “gaúcho desbravador” (o tropeiro) também tipos relegado às tradições (talvez não evanescentes, porque no Rio Grande o aparato ideológico do tradicionalismo é decisivo e atuante na salvaguarda do mito), e retardatários ante a marcha econômica da “evolução histórica”?<sup>52</sup> São termos utilizados por Euclides da Cunha, falando de uma “força motriz da História” e da extinção de tipos como o caipira simplório e o tabaréu ingênuo.

Os “tipos díspares” euclidianos, entre outros, são o vaqueiro, o jagunço e o gaúcho. Seres pastoris cujo *habitat* é o Planalto Centro-Sul do Brasil, que “desce, nos litorais do sul, em escarpas inteiriças, altas e abruptas. Assoberba os mares; e desata-se em chapadões nivelados pelos visos das Cordilheiras, distendidos do Rio Grande a Minas” (CUNHA, 2000, p. 37). Do Rio Grande a Minas, exatamente o território por onde andavam os tropeiros. Eis a topografia cultural de uma região e a área fisiocultural da formação de um tipo regional brasileiro: o sertanista, homem que lida com os bovinos, ovinos, muares e caprinos e que durante muito tempo se valeu do couro como matéria-prima para a vida.

O tropeiro vaqueano, rastreador que conhece todos os caminhos e atalhos, é uma figura humana representativa dessa ligação do Gaúcho Serrano com o Grande Sertão das Gerais: a Serra Geral como elo de ligação entre os campos do sul, do sudeste e do centro-oeste, cultura pastoril que irradiar-se-á pelo interior do país, com variações regionais e especificidades locais, até o Piauí e o Maranhão, incluindo áreas interioranas do Ceará, Pernambuco, Alagoas e Bahia, apesar de toda a diferença ecológica que a seca impõe ao

---

<sup>51</sup> A ligação com o norte brasileiro dar-se-á via planalto sul brasileiro, tendo a serra geral como rota. Assim, como no sul, em que o Pampa se constitui numa região cultural que abrange Argentina e Uruguai, ao norte os Campos Serranos do Planalto Meridional Brasileiro formam uma mesma região que compreende as duas margens do Pelotas, abrangendo os campos de Vacaria e Lages, com marcante influência da cultura cabocla e similaridades com a cultura caipira e sertaneja do Brasil Central.

<sup>52</sup> Nesse sentido, atente-se para o “gaúcho a pé”, de Cyro Martins, aquele mesmo que, ao encontrar todas as “porteiras fechadas”, ficará “sem rumo”, na busca por uma “estrada nova”.

ambiente, tornando-o não só agreste, mas de certa forma agressivo à vida e suas manifestações.

Enquanto ambiente, o planalto serrano pode representar um meio-termo entre o pampa e o sertão. Balduino Rambo (2000, p. 353), referindo-se às paisagens do planalto nordeste do Rio Grande do Sul, entende que, “nas maiores altitudes, desaparecem os pinhais, dando lugar a uma vegetação arbórea [...] com arbustos de galhos tortuosos, mostrando espaçadamente uma ou outra árvore. Não fosse o solo pantanoso, o viajante teria a impressão de se encontrar em plena caatinga nordestina”. Em seguida, quando relata sua passagem pelos campos compreendidos entre Bom Jesus e São Francisco de Paula, afirma:

É aqui o lugar de se comparar os campos do planalto com os da campanha. Ambas as paisagens têm muitos pontos em comum: a planura ondeada a se derramar até os horizontes, o tapete de gramas e ervas baixas, as tropas de gado bovino a pastar pacificamente nas ladeiras. Mas as diferenças são numerosas [...] a impressão estética é de outra ordem: a campanha causa a impressão da ilimitada liberdade, de um derramamento sem peias para o horizonte; o planalto, pelo contrário, apesar da largueza de suas vistas, convida a concentração, fechado como está, por limites naturais, de todos os lados. Esse efeito alcança o seu auge perto dos aparados, na vila do Cambará. (RAMBO, 2000, p. 360).

Segundo Couto de Magalhães (apud Ornellas, 1978, p. 223) “O caipira de São Paulo e Paraná, o Caboré de Goiás e Mato Grosso, e o gaúcho do Rio Grande do Sul, Uruguai e Argentina, são o vaqueiro, o pastor por excelência, que são descendentes de uma raça habituada a vida nômade”. Conforme o autor,

esse viver errante, passado em cima do cavalo, a correr os campos, a estar sempre em contato com a natureza, sentindo-lhe as impressões; as privações mesmo dessa existência, que seriam insuportáveis para o branco; a necessidade de muitas vezes dormir ao relento; o alimentar-se exclusivamente de caça, mel e palmito, o que, para quem não está habituado, equivaleria a um regime de privações, constituem para o caipira, o gaúcho e caboré outras tantas fontes de prazer. (MAGALHÃES in ORNELLAS, 1978, p. 223).

Enquanto tipo regional brasileiro, o gaúcho serrano surge na figura do tropeiro-biriva fornecedor de mulas para a Feira de Sorocaba. A atividade mineradora (variável econômica) aparece como propulsora desse caldeamento cultural. Como diz Darcy Ribeiro (1997): “Minas Gerais foi o nó que atou o Brasil e fez dele uma coisa só.” É nesse contexto que o gaúcho serrano pode ser visto como um tipo intermediário entre o platino-pampeano acastelhanado e o sertanista-caipira aportuguesado. Tipo mestiço por excelência e habitando um território — os Campos de Cima da Serra — que nada mais é do que uma

rota de passagem, uma ausente sesmaria<sup>53</sup>, natural fronteira sem divisas. E isso porque a Serra Geral, ao mesmo tempo em que desempenha o papel de elo de ligação do planalto gaúcho com o centro-sul brasileiro, representa um limite entre os campos serranos e os pampeanos.<sup>54</sup>

Assim, de acordo com a perspectiva euclidiana desses “dois Brasis” que se construíram ao longo do período colonial — um do litoral atlântico (país mulato) e outro do interior das serras e sertões (nação cabocla) — o gaúcho liga-se originalmente ao segundo, esse Brasil “indianizado”, formado no entorno da sociedade pastoril, aspecto que “saltou aos olhos” do jornalista na cobertura da Campanha de Canudos. A descoberta desse “outro Brasil” confinado nos sertões chegou a modificar o objetivo da obra euclidiana: “Este livro, que a princípio se resumia à história da Campanha de Canudos, perdeu toda a sua atualidade em virtude de causas que temos por escusado apontar. Demo-lhe, por isso, outra feição, tornando apenas variante de assunto geral o tema, a princípio dominante, que o sugeriu.” (CUNHA, 2000, p. 9).

Não poderia ser diferente. Ao chegar em Canudos, Euclides da Cunha depara-se com uma outra cultura, uma composição étnica brasileira distinta, completamente diferente daquela do litoral. Assim, ao lembrar que era para esses “ermos inacessíveis e escondidos” que os índios escravizados na lavoura da cana-de-açúcar fugiam, então pode-se compreender essa aparência indiática do homem do sertão. Da mesma forma, ao encarar o sertão como um espaço para onde corriam todos aqueles que não encontravam um lugar na civilização colonial litorânea, então pode-se compreender um pouco melhor a cultura de “subvivência” que, apesar de sua grande miserabilidade, parece prender o homem à terra. Houve ali, nos ermos do sertão, uma espécie de “último refúgio” de tribos como a dos *Cariris*, sempre fugindo do colonizador, migrando para os lugares de pior acesso, onde as condições de vida eram as mais difíceis.

Essa ocupação de espaços territoriais está no âmago da idéia de fronteira, como destaca Lucia Oliveira (apud AGUIAR, 1997, p. 27), ressaltando que “relacionada aos processos de incorporação de vazios demográficos, a noção de fronteira seria capaz de diluir a dicotomia litoral/sertão”. Na visão da autora, significa “a chegada da civilização-litoral ao sertão-interior, conciliando a qualidade positiva do litoral — a civilidade — com

<sup>53</sup> Veja-se o histórico da atual cidade de São José dos Ausentes.

<sup>54</sup> Sobre o assunto ver Balduino Rambo, (2000, p. 306-308).

a crença de que no interior-sertão estaria preservado um Brasil autêntico”. Nesse sentido, “um papel tão ou mais importante na construção do mapa atual da nação e da sua invenção como comunidade imaginária foi exercido pelas fronteiras moventes do Rio Grande do Sul e do Prata, como consequência em parte da ação dos bandeirantes”. Nesse sentido, a própria figura do caipira tem sua origem ligada ao período em que os bandeirantes avançaram pelo interior do país.

Ao contrário do litoral, onde o elemento negro, miscigenado com o luso, originou o mulato, no interior serrano-sertanejo do Brasil o que se deu foi a formação de um tipo humano caboclo, cruza de índio com branco. Trata-se de uma etnia que, nas palavras de Darcy Ribeiro (2000, p. 354-355), “multiplicada e difundida primeiro ao longo da costa atlântica, trasladou-se para os sertões interiores.” Entende o antropólogo que “a sociedade sertaneja do interior distanciou-se não só espacial, mas também social e culturalmente da gente litorânea, estabelecendo-se uma defasagem que os opõe como povos distintos.” Na sua opinião, as populações sertanejas, “desenvolvendo-se isoladas da costa, dispersas em pequenos núcleos através do deserto humano que é o mediterrâneo pastoril, conservam muitos traços arcaicos”. Trata-se de um “distanciamento cultural” que faz com que os sertanejos constrem “flagrantemente em sua postura e em sua mentalidade fatalista e conservadora com as populações litorâneas, que gozam de intenso convívio social e se mantêm em comunicação com o mundo.” Assim:

O contraste dessa condição com a vida dos engenhos açucareiros devia fazer a criação de gado mais atrativa para os brancos pobres e para os mestiços dos núcleos litorâneos. O negócio açucareiro só admitia uns poucos trabalhadores especializados entre a classe de senhores e a massa escrava. A própria rigidez da disciplina de trabalho no engenho devia torná-lo insuportável para o trabalhador livre e, mais ainda, para gente afeita à vida aventureira e vadia dos vilarejos litorâneos. Por tudo isso muitos mestiços devem ter-se dirigido ao pastoreio, como vaqueiros e ajudantes, na esperança de um dia se fazerem criadores. Desse modo proviam uma oferta constante de mão-de-obra, tornando dispensável a compra de escravos. Só assim se explica, de resto, o fenótipo predominantemente branco de base indígena do vaqueiro nordestino, baiano e goiano. (RIBEIRO, 1997, p. 343).

Darcy Ribeiro (1997), define cinco “Brasis regionais” que se distinguem tanto no aspecto étnico como no das práticas culturais, relacionadas com alguns ciclos econômicos regionais. São eles: o Brasil *crioulo* (litoral, ciclo da cana); o *caboclo* (Amazônia, ciclo da borracha e extração de madeira da floresta); o *sertanejo* (interior do Brasil, de sul a norte, ciclo do gado/pastoreio); o *caipira* (sudeste, economia de subsistência entremeadas por

grande ciclos econômicos: primeiro o ouro e depois o café) e o Brasil *sulino* (região sul, imigração européia e traslado da população paulista; economia marcada pelos ciclos do couro, no século XVIII, do tropeirismo e do charque no século XIX).

É interessante notar que, na visão do antropólogo, a característica básica desse Brasil sulino é a sua heterogeneidade cultural, cujos três componentes principais são “os lavradores matutos de origem açoriana que ocupam a faixa litorânea do Paraná para o sul; os representantes atuais dos antigos gaúchos da zona de campos da fronteira rio-platense e dos *bolsões pastoris de Santa Catarina e do Paraná* e, finalmente, *a formação gringo-brasileira dos descendentes de imigrantes europeus*”. Não haveria nessa análise de Darcy Ribeiro uma sutil ligação com aquela empreendida por Thales de Azevedo (1958) na delimitação de algumas subáreas culturais gaúchas?

Talvez não valha a pena prolongar essa caracterização dos tipos regionais brasileiros empreendida por Darcy Ribeiro. No entanto, para destacar a influência sertaneja, ou sertanista, que pode ser notada no tipo do gaúcho serrano — um dos traços, aliás, que vai distingui-lo do tipo pampeano enquanto “identidades etnoculturais” —, cabe destacar que a cultura sertaneja, começando “pela orla descontínua ainda úmida do agreste” e prosseguindo “com as enormes extensões semi-áridas da caatinga”, mais além penetra “já o Brasil Central”, elevando-se “em planalto com campos cerrados que se estendem por milhares de léguas quadradas.” Em seguida, nesse movimento, há uma expansão por todos os campos gerais, o que ocorre via tropeirismo, momento histórico de “formação do gaúcho brasileiro”, conforme entende Darcy Ribeiro (1997, p. 417-418), salientando que esse processo

não pode ser atribuído ao simplismo de uma mera transladação de paulistas e seus índios para o Sul com a agregação de alguns espanhóis. E, menos ainda, a um amadurecimento progressivo para a civilização das tribos Charrua e Mínuano, antigos ocupantes das campinas. Esses índios de cultura pré-agrícola foram minguando, vitimados por enfermidades e caçados em grande batida pelo branco que ocupou seu território, até desaparecerem. Algumas de suas mulheres terão, eventualmente, gerados mestiços que se integraram à população gaúcha [...] Eram culturalmente por demais diferentes dos núcleos guaranizados dos missionários, paraguaios, proto-rio-platenses e protobrasileiros, para com eles conviver e se fundir. A integração [e a formação do gaúcho brasileiro] prosseguiu por um esforço lúcido e persistente da Coroa Portuguesa — nisso apicada pelos paulistas — para a ocupação e apropriação da área. Esta se fez através de dois procedimentos: a implantação na faixa costeira de famílias transladadas das ilhas portuguesas, principalmente dos Açores, para constituir um núcleo permanente de presença portuguesa, e a concessão de sesmaria nas zonas de campo [...] A esses açorianos se somaram militares portugueses — recrutados principalmente no Rio

de Janeiro, São Paulo e Minas — mandados para a Colônia do Sacramento e para o antigo território dos Sete Povos das Missões. (RIBEIRO, 1997, p. 418).

Conforme Darcy Ribeiro (1997), a cultura do gado, apesar de ser uma economia pobre e dependente, “acabou incorporando ao pastoreio uma parcela ponderável da população nacional, cobrindo e ocupando áreas territoriais mais extensas que qualquer outra atividade produtiva.”. Nas palavras de Reverbel (1986): “os mesmos meios de produção (pastoreio), deram origem a diferentes tipos sociais no Brasil.” Foi no movimento dessa irradiação cultural e econômica que a identidade do gaúcho serrano se formou, numa mistura de influências do modo de ser caipira e sertanejo e da cultura *correntino-missioniera* e *pampeano-platina*, além da influência estrangeira dos ilhéus e dos imigrantes alemães e italianos.

## 2.5 FRONTEIRAS SEM LIMITES

E de homens como ele havia centenas e centenas. As patas de seus cavalos, suas armas e seus peitos iam empurrando as linhas divisórias do Continente do Rio Grande de São Pedro [...] Pelos campos do Rio Pardo iam entrando na direção do poente, demandando as Missões. Ou desciam costeando as grandes lagoas, rumo do Prata. E em todas as direções penetravam as terras dos minuanos, tapes, charruas, guenoas, arachanes, caaguas, guaranis, e guananá. *A fronteira marchava com eles. Eles eram a fronteira.* (VERISSIMO, 1997, v. 3, p. 65).

Foi a fronteira que deu fisionomia histórica ao Rio Grande. Dos velhos embates com os castelhanos e dos rijos trabalhos de campeiragem é que emergiria o homem representativo desta parte do Brasil [...] A instável raia divisória do Rio Grande, sempre sob ameaça, e mais de uma vez quebrada pelas investidas castelhanas, era uma fronteira política, disputada por um inimigo tradicional. Ali mediam suas forças, num último lance pela definição dos seus limites, as vanguardas aguerridas de dois impérios em desabalada expansão. (VELLINHO, 1970, p. 127).

A delimitação dos espaços territoriais foi sempre uma questão arbitrária, ligada às lutas pelo poder e, mais que isso, à legitimação do poder. Para Bourdieu (apud POZENATO, 2003, p. 27): “As *régio* e suas fronteiras (fines) não passam do vestígio apagado do ato de autoridade que consiste em circunscrever a região, o território, em impor a definição legítima, conhecida e reconhecida, das fronteiras e do território, em suma, o princípio da di-visão legítima do mundo social.” E isso levando em conta que as classificações naturais apoiam-se em características que nada têm de natural e que são o produto de uma “imposição arbitrária”. Pois “o poder simbólico, no reconhecimento, produz a existência daquilo que enuncia.”

Num primeiro momento, isso pode não ter se aplicado totalmente no caso do gaúcho; aliás, do gaudério, pois o gaúcho primitivo nunca reconheceu essa “divisão arbitrária do mundo social”. Pelo contrário, fez de tudo — tornou-se contrabandista, coureador, amigo dos charruas e minuanos — para driblar as imposições do poder, sem jamais reconhecê-lo de fato. Esse, entre outros fatores, complicaram a delimitação do espaço nos primórdios do povoamento da terra gaúcha. Ágil e exímio conhecedor do terreno, delimitar e controlar a ação do gaudério não foi tarefa fácil para uma força imperial que se locomovia com a lentidão de carroças de mantimentos.

Buscando a etimologia da palavra, Benveniste (apud Pozenato, 2003, p. 57) mostra que “*régio* é um derivativo de *rex*, a autoridade que, por decreto, podia circunscrever as fronteiras: regere fines. A região não é, pois, na sua origem, uma realidade natural, mas uma divisão do mundo social, estabelecida por um ato de vontade”. É o discurso da geografia que trará o conceito de região para o plano físico e territorial, tratando-a como um “espaço delimitado por fronteiras” e inserindo-a nessa complexa dialética dos limites (um fato jurídico) e das fronteiras (um fato político). Para pensar a questão, podem ser valiosas as expressões da língua inglesa *front* (o que está em frente) e *board* (que sugere afastamento e ruptura).

Essa idéia — a fronteira como limite entre zonas para distinguir espaços de povos diferentes — é antiga e pode remeter, como entende Oliveira (apud CHAVES, 2006), ao ano de 1893 e a célebre conferência do historiador norte-americano Frederick Turner, para quem o mundo da fronteira seria “um mundo pouco regrado, de aventura e de violência no qual a própria civilização se valeria da selvageria contra a qual ela queria distinguir-se”. Espaço conflituoso cujo principal embate dar-se-ia entre natureza e cultura, pois os habitantes da fronteira pautavam-se por leis diferentes das do mundo civilizado.

Ao levar em conta a “essência latina” dos termos da língua portuguesa, ver-se-á que fronteira remete à *frons, frontis*, o que designa o espaço na frente de outro espaço. Assim, se “o limite é a linha que separa o território entre dois Estados”, a fronteira pode ser vista como “a região ao redor do limite” (MELLO, apud CHAVES, 2006). Conforme Chaves (2006, p. 27): “Cruzar fronteiras pode significar mover-se livremente entre territórios simbólicos de diferentes identidades. Significa não respeitar os sinais que demarcam artificialmente os limites entre os territórios das diferentes identidades.”

Por si, a natureza não impõe limites, exceto os acidentes do relevo. Como diz Reverbel (1986, p. 22): “No Rio Grande do Sul, os limites, traçados no papel, acabaram cedendo lugar às nossas fronteiras, estabelecidas a ferro e fogo pelos nossos primeiros povoadores.” Othelo Rosa (apud Reverbel, 1986) vê a formação territorial do Rio Grande do Sul e sua tardia integração à unidade luso-brasileira como um “drama de fronteira”. Para Balduino Rambo (2000, p. 11), “a luta secular pela fronteira, unida às características da paisagem, forjou o caráter do gaúcho”. Conforme o autor, (2000, p. 322): “Sem mistérios, toda a paisagem é aberta, engendrando no espírito a fuga para os horizontes, esta sensação inalisável para a qual se canaliza boa parte da psicologia do homem rio-grandense”.

Já Carlos Tescheauer (2002, p. 48) entende que “o Rio Grande do Sul, uma bela terra disputada e invejada desde séculos, sempre passou por um país de guerreiros, e grande parte de sua história se tece de guerras e combates”. Nesse sentido, Moysés Vellinho (1970, p. 75) considera que a legenda guerreira do Rio Grande do Sul é o que “funde espiritualmente as diferentes gerações de homens e etnias que aqui se misturaram, originando o mestiço casco antropológico de nossa formação [...] Os fronteiros do Rio Grande estiveram sempre envolvidos no amplo movimento de integração da nacionalidade.”

Para Donaldo Schüller (2004, p. 7), o conceito de fronteira pode ser, ele mesmo, fronteiro, pois “ao mesmo tempo separa e une, espacial e temporalmente, semelhantes e diferentes, os de fora e os de dentro, o tradicional e o moderno, o bárbaro e o civilizado, o outro e o mesmo [...] quem diz fronteira não esquece o sentido militar que impregna o termo desde as origens”. Entende o autor que

menos rígidas, menos problemáticas, menos dolorosas são as fronteiras culturais. No território dos sentimentos, do pensamento e das artes, alfândegas não barram a circulação de valores. Imagens de hoje misturam-se com lembranças antigas, ritmos atravessam continentes em busca de novas sonoridades, palavras carregam significados imprevistos, sintaxes se dissolvem e se refazem no embate de novas exigências. (SCHÜLLER, 2004, p. 7-8).

No contexto da narrativa de *O Tempo e o Vento*, Erico trabalha com aquilo que Pesavento (2004, p. 118) denomina “fronteiras simbólicas”: “essa situação *boderline*, que aproxima e separa a história da literatura, a realidade da ficção”. Para a historiadora, “o romance histórico de Erico Verissimo permite ao leitor uma espécie de consciência histórica”. E isso porque “mesclando um certo ‘saber histórico’, pela apresentação de fatos, datas e personagens, com uma narrativa verossímil, o romance histórico relata não o que aconteceu, mas o que poderia ter acontecido”. Até porque, conforme Álvaro de Campos (2006) “o historiador é um homem que põe os fatos nos seus devidos lugares. Não é como foi; é assim mesmo.” Essa é uma questão, aliás, que instiga o Padre Lara, um dos vários personagens representantes da Igreja presentes na trilogia: “Um dia, quando o passado vivido fosse contado, poderia virar história, mas sob que feição se daria essa narrativa? As pessoas contam de forma diferente os fatos acontecidos, e dessa maneira aquele presente, tornado passado, teria muitas versões.” (VERISSIMO, 1997, v. 1, p. 296).

No cenário de um território amplo e ilimitável como era o Continente de São Pedro antes da demarcação das estâncias e fazendas com taipas e cercas, só mesmo as escarpas basálticas da serra — e os aparados de cima da serra — representavam algum limite. Como diz Balduino Rambo (2000, p. 318): “A Serra Geral é um único degrau empinado, entre a planície verdejante do sul e o planalto do norte”. As investidas castelhanas durante as guerras pela posse da fronteira iam quase sempre até a Depressão Central, adjacências do Jacuí, na região do Rio Pardo, a verdadeira fronteira lusa. Dentro da configuração proposta pela narrativa de *O Tempo e o Vento*, o aparecimento de Rio Pardo como uma fronteira

militar e pastoril e ponto de encontro cultural e de contato interétnico, está na ordem da verossimilhança com o processo histórico que ela visa representar, pois

quem sabe o que representou para o Rio Grande a formação de Rio Pardo, desde meados do século XVIII, pode compreender o rápido desenvolvimento alcançado pela povoação ali erguida. O núcleo urbano, habitado de início por soldados, índios e aventureiros de toda matiz, cresceu ordenadamente desde a instalação de famílias açorianas no fértil vale do Jacuí. A galaria missioneira, cobiçada principalmente para a extração de couros, significou um atrativo econômico de peso, mas o que de fato concorreu para dar expressão a Rio Pardo foi a constante atividade militar ali empregada com o fim de repelir o avanço dos platinos [...] Chocaram-se dessa forma, em mais de uma oportunidade, as duas facções, enquanto os *pueblos* das missões do Uruguai, expulsos pelos jesuítas, se despovoavam e decaíam materialmente. Rio Pardo se transforma então no denominador comum da vida missioneira, atraindo para si a indiana vaga, os peões de estância, os contrabandistas de gado. E o vale do Jacuí, fixador de gentes, aproximou ainda mais da cultura luso-brasileira a cultura hispano-guarani, permitindo que esta última fosse em curto período absorvida pela primeira. (CÉSAR, 1998, p. 151).

Rio Pardo surge como uma região ao redor do limite entre os mundos luso e castelhano: a escarpa da Serra Geral, o detentor natural das investidas platinas, fator que pode ser um dos responsáveis pela formação rio-grandense-colonial da região dos campos de cima da serra, com sua feição açoriano-acabocada e posteriormente italianizada. Depois de descoberto o caminho das tropas, com a ligação litorânea via Santo Antônio da Patrulha e São Francisco de Paula, o planalto serrano terá um desenvolvimento estritamente ligado ao Brasil central e do sudeste, mantendo com essa região uma relação talvez ainda mais intensa que com o sul do Estado.

Pouco se tem notícia nos Campos de Cima da Serra de uma presença efetiva dos platinos. Bem sabiam disso os jesuítas quando escolheram a Vacaria dos Pinhais para encerrar o gado: um lugar calmo, de boas pastagens e ao abrigo das investidas dos coureadores, changadores e contrabandistas. Na Vacaria do Mar, o rebanho era presa fácil dos gaudéiros coureadores. Mas os campos de cima da serra nunca foram o seu território de ação. Por aqui, o elemento castelhano sempre veio mais do oeste que propriamente do sul: das missões, pelo “mato castelhano”, através da picada aberta pelos Guaranis na densa floresta que se estendia pelo planalto, passando pelo Passo Fundo, até a Vacaria dos Pinhais.

A devastação de predadores chegou a ameaçar de ruína total o gado que se multiplicava livremente durante mais de cinquenta anos, após a migração compulsória das primeiras missões. A fim de salvar de suas reservas o que fosse possível, os jesuítas conseguiram levar oitenta mil cabeças para o planalto

serrano, estabelecendo assim a chamada Vacaria dos Pinhais. Aconteceu, porém, que a esse tempo, princípios do século XVIII, já os luso-brasileiros vinham descendo pelo litoral rio-grandense e fixando-se nos campos de Viamão e proximidades. Em seguida, estariam galgando o planalto e fazendo gado na Vacaria que aos padres espanhóis parecia inabordável. (VELLINHO, 1970, p. 91).

Na dialética dos limites e das fronteiras, se limite pode ser considerado como tudo aquilo que afasta, a fronteira surge como o espaço que aproxima. Assim, enquanto que por *limite* pode-se entender as *linhas divisórias de um determinado território* — tudo aquilo que visa dividir e separar —, a noção de Fronteira vem a ser quase o oposto, aparecendo como o *lugar privilegiado da troca e da mistura*, em todos os planos e sentidos: econômico, étnico, cultural, político, sexual, lingüístico, comercial... Para Rildo Cosson (2002, p. 41), é preciso que “se aceite a fronteira não como limite, barreira, separação, mas sim como um território de trânsito, espaço de contato, lugar de suspensão e *negociação de identidades*”.

Como diz Donald Schüller (204, p. 9): “Quem mora na fronteira vive dia-a-dia o desafio da definição: cá, lá; nós, outros. Além da fronteira reside a ameaça e a sedução. O traço que demarca o território se contorce como ponto de interrogação. O que legitima os marcos da exclusão?” Assim, a questão que se coloca (e que é colocada pela narrativa de Erico) pode ser aquela mesma proposta por Pesavento (2004, p. 117):

Como se delineiam ou se constróem os padrões de referência imaginária da identidade e da alteridade em situação de fronteira ou, mais especificamente, como se baliza uma fronteira cultural diante da problemática dos marcos de pertencimento e da diferença? Quem somos *nós*, quem são *eles*, os *outros*, do *outro lado* da fronteira?

O Rio Grande do Sul teve os primórdios de sua história econômico-comercial fundada no contrabando fronteiriço — fenômeno antro-po-sociológico representado nas obras de escritores como Simões Lopes Neto e Darcy Azambuja. Os verdadeiros limites do Estado nunca coincidiram com as suas divisas oficiais. No sul, a fronteira seca representou uma cultura comum com o Uruguai. No oeste, nem o inavegável Rio Uruguai e nem o Rio Paraná conseguiram deter o intercâmbio com a região de Corrientes, e com o núcleo argentino-paraguaio. No sentido norte, a ultrapassagem do Rio Pelotas foi uma prática cultural tão corriqueira que chegou a gerar o nome de um “barco de couro” — a pelota — construída pelos gaúchos com base numa tecnologia nativa dos guaranis, as chamadas *ubás*,

feitas de uma certa cortiça, que, de acordo com Teuscher (2002), teria servido de modelo para os colonos lusos fazerem as suas “pelotas de couro usadas nas passagens dos rios”, prática cultural que se propagaria ao território pantanoso do Mato Grosso.

Avançando e recuando ao sabor dos tratados<sup>55</sup> assinados entre os reis ibéricos, o território situado no extremo meridional do Brasil foi desde cedo o palco de acirradas disputas entre lusos e castelhanos, isso sem falar no projeto de expansão rumo ao Oceano Atlântico da Companhia de Jesus. Os padres inacianos estabelecidos em Assunción pretendiam encontrar uma saída para o mar exatamente pelas terras rio-grandenses, cortando-as de oeste a leste: era o chamado “Mar do Paraguai”, projeto expansionista dos missionários, algo que mais tarde acabaria desgostando inclusive a Coroa espanhola.<sup>56</sup>

Numa rápida recapitulação, pode-se notar que no período da união ibérica (de 1580 a 1640), o que ocorre é uma espécie de jogo de táticas e estratégias no qual cada ação espanhola corresponderá a uma reação portuguesa, e vice-versa. Assim é que em 1680 os lusos fundam a Colônia de Sacramento, em pleno Rio da Prata, então território castelhano. Em 1704, os dois reinos entram em guerra, na Europa. As conseqüências, como sempre, fazem-se sentir na América: em 1705, ocorre o segundo ataque à Colônia. Depois disso, Sacramento só voltaria a ser ocupado depois que o Tratado de Utrecht (1715) devolve-a aos portugueses. Para Ornellas (1978, p. 37-38),

a constante alternância de posse e domínio da Colônia de Sacramento e do território das Missões provocam entre o Rio Grande do Sul e o Uruguai uma interpenetração luso-espanhola que serviu para dar ao gaúcho das duas parcelas territoriais quase que uma só fisionomia. Portugal deixou profundas influências na vida uruguaia, como o Uruguai deixou-a na vida rio-grandense [...] O Tratado de Madri, ao consentir na permanência dos portugueses na Colônia de Sacramento, consolidou a fusão dos dois povos.

Assim, talvez se possa situar o ano de 1750, com a assinatura do Tratado de Madri,<sup>57</sup> como o momento em que se iniciam os trabalhos de demarcação das fronteiras.

<sup>55</sup> Para melhor compreender esses tratados, torna-se necessário mencionar o cenário europeu do século XVIII, época em que a Revolução Francesa sacudia os alicerces do velho sistema feudal. Segundo Ornellas (1978, p. 66), “Bonaparte fazia rolar sob as patas de seus cavalos as coroas da mais velha tradição nobiliárquica do Continente”. Assim, “diante das ameaças que vinham de Paris, aturdidos todos os reinos, solapados por uma corrupta política interna, aos dois países inquietavam a audácia e a coragem do pequeno corso: à Espanha e à Portugal, dessangrados pelas lutas interminas”.

<sup>56</sup> Em Teuscher (2002), encontra-se relatos de uma possível aliança do governador paraguaio com os mamelucos durante o ataque a Guaíra, o que revela o caráter de um “império à parte” inerente à Companhia de Jesus.

<sup>57</sup> Analisando os antecedentes do Tratado de Madri, entende Ornellas (p. 38) que o acordo tinha por “honesto propósito por cobro as repetidas divergências de limites entre os países peninsulares nos vastos territórios do

Algo que será suspenso onze anos depois: o Tratado de El Pardo (1761) anularia o anterior, deixando as posições como se encontravam antes de 1750. Nessa época, ocorria na Europa a chamada Guerra dos Sete Anos. De um lado Portugal e Inglaterra; de outro, França e Espanha.<sup>58</sup> A situação reflete-se na América: novo ataque espanhol à Sacramento e tomada de Rio Grande e São José do Norte pelos castelhanos, momento que marcará um período de cerca de 14 anos de dominação espanhola no Continente de São Pedro, com a fundação de Santa Tecla e do forte de Batovi, em São Gabriel.<sup>59</sup>

É exatamente esse conjunto de tratados e “destratados” que dará ao Rio Grande do Sul esse caráter de fronteira sem limites, com uma conturbada delimitação territorial. É um processo geo-histórico em que o espaço foi sendo forjado “a ferro e fogo” e que proporcionará uma intensa miscigenação de etnias. Se os contingentes populacionais que vinham desde o Brasil central já eram em si tipos mestiços, cruza de luso-açorianos com tupi-guaranis, na terra gaúcha a essa mestiçagem original somar-se-á ainda outros elementos: o castelhano-platino e o correntino-missioneiro. Reverbel (1986) foi um dos que chamaram a atenção para o fato. Citando João Ribeiro, para quem não há o brasileiro, mas sim os brasileiros, o autor entende que pelo fato de ser um dos últimos Estados da confederação brasileira a ser povoado, o Rio Grande do Sul possui uma intensa miscigenação de etnias e culturas, algo que se acentuará ainda mais a partir do século XIX, com a chegada dos imigrantes europeus, especialmente os alemães (1824) e italianos (1875).

A mestiçagem é apontada por muitos autores como um traço distintivo e característico da cultura brasileira. Entre outros, Sérgio Buarque de Holanda e Gilberto Freyre falam da intensa miscigenação que estaria na essência do ser brasileiro. É como se as “raízes do Brasil” estivessem entre as “Casas Grandes” e as “Senzalas”, os “Sobrados” e os “Mocambos”, as “casas patronais” e o “galpões”, para citar a arquitetura sulina.

---

Império Americano”. Assim, considera o autor (p. 42) que o Tratado de Madri, “se, por um lado criava um comovante e grave problema humano, por outro dirimia contendas territoriais. E as políticas procuraram, sem dúvida, uma solução definitiva para o futuro, com o sacrifício de uma situação transitória no presente. E no ambiente frio dos gabinetes diplomáticos não tiveram, por um momento sequer, diante dos olhos o quadro pungente e doloroso do banimento coletivo dos pobres índios cristãos. Mas os índios não se conformaram com a imposição legal. É que eles tinham pela gleba nativa um apego tamanho, que ousaram defendê-lo a qualquer custo ou sacrifício, inclusive o de suas próprias vidas”.

<sup>58</sup> Segundo Ornellas (1978), os reinos ibéricos eram espécies de “mulas de carga”, uma vez que “as esporas da França fazem andar a Espanha e as da Inglaterra fazem andar Portugal”.

<sup>59</sup> Por essa época, tropas espanholas ocuparam inclusive a ilha de Santa Catarina.

Darcy Ribeiro (1997) acredita que na formação da “brasilidade” houve um processo de “aculturação”, com uma acentuada “interação étnica”, as várias etnias se tornando brasileiras “por carência”, pois

a assunção de sua própria identidade pelos brasileiros é um processo diversificado, longo e dramático[...] Buscando uma identidade grupal reconhecível para deixar de ser ninguém, ele se viu forçado a gerar sua própria identificação[...] O brasilíndio como o afro-brasileiro existiam numa terra de ninguém, etnicamente falando, e é a partir dessa carência essencial, para livrar-se da ninguentude de não-índios, não-europeus e não-negros, que eles se vêem forçados a criar a sua própria identidade étnica: a brasileira. (RIBEIRO, 1997, p. 96)

Talvez seja nesse sentido que no caso específico do Rio Grande do Sul “só se é brasileiro sendo gaúcho antes”. (OLIVEN, 1992).<sup>60</sup> Há um trecho de *O Tempo e o Vento* em que essa relação do sul com o Brasil é explorada com maestria. Trata-se da segunda parte da trilogia, momento em que o Dr. Rodrigo Cambará está a dialogar com o nordestino Tenente Rubin. No diálogo, fica nítido tanto o caráter de fronteira bélica,<sup>61</sup> como a relação conflituosa do Rio Grande com o Brasil. Mediante uma afirmação do nordestino sobre uma certa precariedade da cultura gaúcha, responde o Dr. Rodrigo Cambará:

— Que queres? Passamos a vida brigando desde os primeiros tempos do povoamento do Continente. Tivemos onze campanhas em 77 anos, veja bem, onze! Não nos sobrou muito tempo para fazer música, dançar ou cantar. Os castelhanos nunca nos deixaram em paz [...] O Rio Grande começou como um

---

<sup>60</sup> Sobre essa relação do gaúcho com o Brasil, é emblemática a atitude da torcida do Internacional na final da Libertadores da América em 2006. Antes do início da partida, no estádio Morumbi, em São Paulo, quando da execução do hino nacional e da solicitação de silêncio por parte dos auto-falantes, a torcida gaúcha começou a cantar o hino do Rio Grande do Sul, algo que continuou durante toda a execução do hino nacional. No jogo de volta, em Porto Alegre, a diretoria do clube providenciou a execução do hino rio-grandense antes do nacional. Também o tradicionalista Bagre Fagundes convocou a torcida bradando contra “esses paulistas”. São fatos futebolísticos que atestam esse sentimento patriótico que o gaúcho tem com relação a sua querência. De acordo com termos de Edgar Morin, pode-se supor que, para o gaúcho, o Rio Grande, e não o Brasil, representa a sua “terra-pátria”. Aliás, em se tratando de futebol, dentro do seu sistema de códigos e comportamentos, esse esporte talvez precise ser visto como uma espécie de complexo cultural, uma área frutífera para estudos sociais. Conforme Hobsbawn (2002): “Pela história das finais do campeonato britânico de futebol podem-se obter dados sobre o desenvolvimento de uma cultura urbana operária que não se conseguiriam através de fontes mais convencionais.”

<sup>61</sup> Esse caráter bélico e militar do Rio Grande do Sul durante o século XIX chamará a atenção de alguns viajantes estrangeiros que percorriam o país. Saint-Hilaire (1987, p. 34) acredita que “é extremamente necessário diminuir o aspecto militar desta província se não quiserem destruí-la completamente. Toda a mocidade acha-se em armas; as terras das aldeias estão incultas e os moços são hoje estranhos aos trabalhos de campo, não aprendendo nenhum ofício”. Já Luccock sublinha que “todo homem livre da região se acha alistado numa unidade de milícias [...] Os homens aparecem munidos de laços com os quais apanham o inimigo com maior perícia do que com o uso dos mosquetes.” Assim, “enquanto que em algumas colônias espanholas eram fundadas Universidades e se faziam instalar os primeiros prelos da imprensa”, o Rio Grande do Sul conhecia uma realidade extremamente militar. E isso porque, “mais que qualquer outra unidade territorial brasileira, ficou com a missão histórica de resguardar a estremadura sul do Brasil”.

acampamento militar e seus habitantes passaram mais da metade da vida de armas na mão [...] Na nossa paisagem não há mistério. São campinas rasas, horizontes largos, céus imensos, tudo limpo, claro, amplo, convidando a ação, ao arremesso, à carga. Quanto ao medo, creio que é coisa que aqui não conhecemos [...] O campo de batalha era quase sempre o nosso território. Esta foi a terra devastada. Já pensaste nisso? Imagina as incertezas dessa fronteira móvel a subir e a descer ao sabor das guerras e dos tratados. O perigo constante, as nossas mulheres sempre de luto e meio abandonadas, as lavouras destruídas, o gado dizimado, os homens mortos ou estropiados. Já pensaste nisso?

Rubin soltou uma risada.

— Estamos conversando como se fôssemos representantes de duas nações rivais, hein? E quem tem culpa são vocês, com essa mania de separatismo, de...

— Alto lá, capitão. Nunca fomos separatistas, mas sim liberais que sempre desejaram uma República Federativa. Esse foi o sentido da Guerra dos Farrapos. Aliás, para ser coerente com tuas idéias nietzchianas, devias admirar um Estado espartano como o nosso, que é uma espécie de Prússia brasileira.

— Claro que admiro, homem! Mas eu queria que você queresse o nordeste para você ver que gente rija é aquela, que gente brava e pitoresca. Não tivemos vizinhos castelhanos com quem brigar, mas tivemos e ainda temos um inimigo que nunca nos deu tréguas: a terra, o clima. E o pior, ou o melhor, é que apesar de tudo nós amamos esse inimigo. (VERISSIMO, 1997, v. 2, p. 455 – 457).

Como diz Thales de Azevedo (1958, p. 21-22):

Para o brasileiro doutras regiões, acostumado a ouvir falar confusamente no separatismo e na influência estrangeira sobre o sul-riograndense, não há surpresa melhor nem descoberta de mais importância do que a fisionomia brasileira do Rio Grande do Sul [...] O episódio de sua história que lhe vale a fama de separatista — a Revolução Farroupilha de 1835 — não visava cindir a unidade do império, mas forçá-lo a promulgar uma constituição federalista. Os dirigentes desse movimento, Bento Gonçalves e Davi Canabarro, se recusaram a aceitar o auxílio da “castelhanada” para uma definitiva e inteira separação.

Assim, a Revolução Farroupilha,<sup>62</sup> mais do que uma tentativa de separação, pode ter manifestado um forte sentimento de integração, um “querer ser brasileiro” por parte dos rio-grandenses.<sup>63</sup> Contraditório sentimento de pertença que seria reforçado alguns anos

<sup>62</sup> Ornellas (1978, p. 80) retruca Capistrano de Abreu dizendo que “esqueceu o nobre historiador que a Revolução de 35 era uma esplêndida lição de idealismo republicano que os gaúchos de Bento Gonçalves aplicavam, pelo fio da espada, a todos os partidos nacionais, pacíficos caudatários da Coroa”. E complementa seu raciocínio considerando que “mesmo assim, ainda há os remanescentes da escola que, de quando em quando, olham com a desconfiança de que somos o perigoso cavalo de Tróia do velho historiador, pela simples razão de permanecermos aquele povo feito de homens absolutos, sem obediência, e que olhavam com maus olhos a todas as imposições dos soberanos”. Para Ornellas (p. 80), “na sua fobia pelo Rio Grande, esqueceu Capistrano que sem este ‘sanguinário cavalo-de-Tróia’ o Brasil teria sofrido o ultraje inominável e a desonra irreparável de ser derrotado pela menor República do continente”. Afinal, lembra o ensaísta, “o Rio Grande do Sul contribuiu com mais de setenta por cento do elemento humano às ásperas e renhidas campanhas do Paraguai”.

<sup>63</sup> Vellinho (1970, p. 26) faz questão de ressaltar que “o movimento de 35 não tem qualquer afinidade com a pesada maré de anarquia que assolou o Prata. Antes, está substancialmente ligado ao surto de agitações liberais que sacudiam o país de norte a sul.” Entende o autor que “os farrapos eram contrários ao despotismo e a favor da democracia, da autonomia e do liberalismo civil. Por fim (p. 29), o “lusitanófilo” exaltará a Revolução Farroupilha, considerando que “o episódio da República Rio-Grandense ergue-se na história do

depois, quando os ex-farrapos vão lutar lado a lado com seus antigos inimigos, nos combates fronteiriços contra as tropas de Solano Lopez. É nesse momento que o gaúcho começa a sentir-se ainda mais brasileiro. Assim, a Guerra do Paraguai surge como um marco da integração do sul ao resto da nação; mesmo que, nos acampamentos, gaúchos e baianos se entreolhassem de “revezgueio”, os primeiros cantando versos do tipo: “Minuano, minuano / Sopra mais uns dias / Que é pra matar tudo que é baiano.” (VERISSIMO, 1997). A partir desse momento, o gaúcho passa a ser utilizado pelo Império como soldado, exacerbado em seu valor guerreiro, guasca destemido e valente, como viria a acontecer no fim do século XIX, na Campanha de Canudos, na qual grande parte da força que invadiu o arraial sertanejo era composta por gaúchos “cortadores de cabeça”, na marcante “expedição Moreira Salles”.

Um comentário do escritor Wolfgang Harnisch (apud Azevedo, 1943, p. 34) representa o caráter fronteiriço do Rio Grande do Sul. Na sua opinião, “toda vez que se vem do Prata e se chega em Porto Alegre, têm-se a sensação de se estar no Brasil; assim como, quando se vem do norte e se chega no Rio Grande, sente-se uma impressão de grande diversidade em relação a outras partes do Brasil.” Eis a sina do Rio Grande do Sul, essa fronteira sem limites, terra mestiça e de intensa “negociação de identidades”.

### 3 OS GAÚCHOS “LITERÁRIOS” DE ERICO VERISSIMO

*“Do contraponto com o que se lhe opõe, poderá  
resplandecer com maior fulgor.”  
Santo Agostinho*

Se a literatura possui uma tendência a pluralizar a verdade, dando expressão e inclusive (como é o caso de Erico) personalizando as várias vozes do discurso,<sup>64</sup> então seria

---

Brasil como um de seus capítulos mais nobres e vigorosos.” Parta o autor, “o infatigável espírito de desprendimento e de afirmação cívica, a capacidade de luta, *a limpa bravura dos brasileiros do extremo sul* pertencem, de certo, ao patrimônio comum da nacionalidade”.

<sup>64</sup> Os vários *pontos de vista* podem conduzir à existência de *várias vozes*. A multiplicidade das interpretações tendem a expressar-se através de uma multiplicidade de discursos que se interpenetram, interagindo também no seu silêncio: é como se os livros das prateleiras, ao serem reabertos, ou até mesmo fechados, dialogassem entre si. As diversas interpretações parecem se comunicar, fomentando novas interpretações acerca da realidade e de seus fenômenos; afinal, como entende Galimberti (2003, p. 152), “interpretar” talvez esteja na

possível considerar *O Tempo e o Vento* como uma obra em que essas características são, num certo sentido, exacerbadas. Pode-se encontrar no texto uma espécie de polifonia de tipos-personagens. O que isso significa? Que a representação das identidades culturais gaúchas deixará de lado o discurso unilateralista e totalitarista da criação de *uma* personalidade, que muitas vezes acaba tipificando e mitificando o “modo-de-ser” gaúcho, numa abordagem excessivamente essencialista, quase sempre eclodindo na centáurea imagem do monarca das coxilhas pampeanas, tudo como se só houvesse um “modo de ser gaúcho”, esquecendo que a identidade, além de ser funcional, performática e estar ligada à narrativização do eu, também possui várias modalidades — e as variações gauchescas não deixam de ser modalidades identitárias, “modos de ser” gaúcho cujas diversidades se ligam ao processo de ocupação do espaço regional na construção de diferentes regionalidades e na confecção de distintos *ethos* culturais.

Em *O Tempo e o Vento* há uma contraposição de diferentes tipos gauchescos, num processo de regionalização das identidades gaúchas. Erico *subverterá* a versão “oficiosa” da história rio-grandense; não se trata de posicionar-se contra ela (até porque ser totalmente contra significa, de alguma forma, ser totalmente a favor), mas sim de fornecer uma interpretação diferente, “des-viante”, e isso no sentido de que, conforme Galimberti (2003), “é tarefa do pensamento romper os esquemas com que estamos acostumados a ler a história, apoiados nas contraposições fáceis”. E aqui surge a clássica contraposição (fácil) entre o gaúcho platino e o gaúcho rio-grandense, algo que, conforme salientou-se anteriormente, vem marcando os estudos a respeito das identidades gaúchas.

Nesse contexto, a trilogia de Erico acaba por “esfacelar” essa dualidade radical, sustentada por um “fácil antagonismo”, relativizando-a e reinterpretando-a, num processo criador (literário) que, ao abordar a identidade através de uma perspectiva temporal (histórica), acaba realçando a diversidade e a heterogeneidade inerentes à cultura gaúcha. Com *O Tempo e o Vento*, Erico produz uma obra ao mesmo tempo universal (global), com um acentuado teor humanista, e regional (local), num intenso trabalho sobre a matéria-prima que a cultura gaúcha lhe oferece. Trata-se de uma obra com raízes no solo nativo,

---

essência do ser humano: “A razão responde à mesma exigência que deu origem à religião: a exigência de interpretar o mundo para poder viver segundo esquemas operativos verificados e aprovados, que no âmbito religioso recebiam o nome de ritos e no âmbito racional se chamavam métodos.

mas conectada não só a realidade social do mundo, mas também aos grandes dramas existenciais e psicológicos do ser humano.

Nota-se uma certa influência da cultura grega no pensamento do autor, algo que se percebe na sua visão de mundo, de homem, de tempo e de espaço. De mundo, na medida em que no texto de *Erico o mundo* aparece como “terra dos homens”: lugar ambíguo, de contradição, de choque, de construção e destruição, arena das paixões humano-animais em que instinto e razão se interpenetram. Como na visão grega de mundo, os homens pertencem à terra, e não o contrário. Como diz Pessoa (1986, p. 43), citando a máxima de Píndaro: “a raça dos deuses e dos homens é uma só” [...] Os deuses pagãos não criam, transformam apenas [...] A origem do mundo não tem causa atribuída na religião pagã [com o seu] materialismo transcendente.” E isso porque “o neo-paganismo é a religião que nasce da terra, da natureza diretamente”.

Nesse sentido, o próprio Zaratustra *nietzschiniano* já havia suplicado aos homens que “permanecessem fiéis à terra”, sem acreditar naqueles que falam de “esperanças supra-terrestres”. E os homens e mulheres de *Erico* parecem mesmo “fiéis à terra”; e isso no sentido religioso da fidelidade, algo que pode ser traduzido no código cultural gauchesco pelo cultuado valor da lealdade. Os personagens de *Erico* são leais à terra, fronteira que conquistam através da luta, espaço de vida e de morte: batalha existencial. No pampa feito de vento e de tempo, o sangue dos homens irriga a terra. E sucedem-se as gerações. E os homens parecem mesmo amar a terra que defendem com unhas e dentes, religiosamente apaixonados pelo solo-território que disputam com os castelhanos.

Muitas vezes os gaúchos de *Erico* se mostram sestrosos ante às promessas supra-terrestres. Não fosse assim e talvez não tivessem tanta desconfiança das “cerimônias religiosas”. Como afirma Hohfeldt (1984, p. 27): “O homem da Campanha sul-riograndense, apesar de seu animismo telúrico, não é muito dado à contemplação, e sobretudo à crença em Deus”. E isso tendo em mente que, conforme Eliade (1969), a religião — enquanto elo de ligação com o sagrado — não requer obrigatoriamente “a crença em Deus, deuses, ou criaturas sobrenaturais”.

Conforme Hohfeldt (1984, p. 29), o gaúcho “embora permita e eventualmente até incentive que a esposa vá à Igreja com os filhos, quando pequenos, resiste ferozmente a idéia de ter um filho padre, ou ele próprio ir rezar: ajoelhar-se, nem que seja frente a Deus,

é algo inaceitável para o campeiro do sul”. E esse tema parece ser mesmo “caro” a Erico. A presença dos *Curas* e dos Padres são constantes na obra. Aliás, não seria curioso que no final da trilogia surja o filho de Toríbio — do sangüinário Major Toríbio, descendente em linha reta (do ponto de vista do comportamento) do Capitão Rodrigo Cambará — como um seminarista e futuro padre?

No que diz respeito à visão de homem, em Erico o ser gauchesco aparece como um “guerreiro espartano”. Conforme Fernando Pessoa (1984, p. 56), se o homem cristão é “um valor eterno”, o homem pagão é “um episódio da terra”, que “deve reconhecer que não sabe nada, salvo que há uma lei em tudo, lei que se manifesta alheia às nossas dores e prazeres, além do bem e do mal. Abaixo dessa lei somos joguetes nas mãos de forças superiores que não conhecem a perfeição moral”. E aqui seria possível refletir sobre a visão fatalista de homem que aparece em *O Tempo e o Vento*, lembrando que, para Erico, “há uma fatalidade que, tanto na vida como nos romances, parece arrastar os homens”. E essa fatalidade, essa visão fatalista do mundo e da vida (sem jamais confundir a fatalidade grega com a idéia cristã de destino) está como que na essência da cultura e das tragédias gregas.

Por fim, o trecho do pensamento de Pessoa (1986, p. 91), nas suas reflexões sobre Cristianismo e Paganismo, que demonstra bem essa idéia pagã do homem como um ser da terra, algo que parece ser marcante na narrativa de Erico: “E, visto que só o universo objetivo foi nos dado, é neste universo mesmo que devemos viver esta vida, pois se houver outras formas de vida, a seu tempo a teremos.” Não seria assim, movido por esse ideal, que o gaúcho peleia com tanto destemor? Não seria possível ver aí, mais do que uma batalha contra o inimigo, uma espécie de desafio ante a morte? Os homens-personagens de Erico, fatalistas como o tempo e intempestivos como o vento, vivem essa vida *aqui e agora* com um despreendimento como o dos “centáureos” lanceiros negros do general Bento Gonçalves ao atirarem-se numa “carga” sobre o exército inimigo: e que venha a fatalidade.

Quanto ao sentido do tempo-espaço que aparece configurado na trilogia de Erico, algumas considerações já foram tecidas no capítulo um. No entanto, talvez não seja demais salientar que, se no tempo linear da história *no início anuncia-se o que no fim deverá ser cumprido*, na trilogia de Erico há uma inversão dessa máxima, pois *no fim anuncia-se aquilo que foi cumprido no início*. Conforme Galimberti (2003, p. 45): “Só podemos ver o tempo como história se estamos envolvidos pela perspectiva escatológica, em que a

primazia da finalidade sobre o fim irradia sobre o tempo a figura do sentido. Cumpre-se no fim o que no início fora anunciado”. Em *Erico*, cumpre-se no início o que no fim fora desejado; ou, por outra, o fim é o começo, e o começo é o fim, exatamente como na noção cíclica de tempo, de modo que se pode notar que essa temporalidade cíclica não é um “tema” da obra, mas a sua própria estética: a estrutura narrativa criada em *O Tempo e O Vento* traz em si uma noção cíclica/circular de tempo.

Na narrativa, há uma espécie de “eterno retorno” que prefigura o tempo mítico. Como entende Hohfeldt (1984, p. 33), o tempo “é um elemento representativo da vida [e] a vida é um ciclo, mas isso não significa que a história se repita: a perspectiva escatológica simboliza a permanente renovação, a purificação [...] A ação do vento, no tempo, modifica-se, renova-se, transmuta-se.” E o vento é exatamente esse elemento espacial, plástico, que produz uma certa peculiaridade local, individualizando o espaço. Como diz Pessoa (1986, p. 19): “O lugar é que faz a localidade. Estar é ser.” Entende *Erico* (pela “voz” do personagem Carl Winter) que pode ser estreita a relação entre um “tempo histórico” e um “espaço geográfico”, na medida em que os tempos “variam segundo as regiões e seus desenvolvimentos”.

É claro que todas essas questões filosófico-existenciais (e humanas) — o tempo, o espaço, o “ser das coisas” — têm como pano de fundo uma revisão da história da formação social do Rio Grande do Sul e da origem étnica do gaúcho. Esse olhar voltado para o próprio pago parece ser uma necessidade autoral, que expressar-se-á na voz de Floriano. Numa espécie de autocrítica, afirma o “alter-ego” de *Erico Verissimo*:

Em suas histórias faltava o cheiro de seres humanos e de terra. Quanto à forma, eram bem escritas e tecnicamente aceitáveis; quanto ao conteúdo, porém, tendiam mais para o artifício que para a arte, fugindo sempre ao drama essencial do homem [...] Os três romances que publicara não o satisfaziam. Quando os relia era com a impressão de beber um vinho feito sem uva, apenas com essências, anilinas e muita habilidade química. Chegara a conclusão de que, embora a perícia técnica não devesse ser menosprezada, para fazer um bom vinho era necessário antes de mais nada ter uvas, e uvas de boa qualidade. No caso do romance a uva seria o tema — o tema legítimo, isto é, algo que o autor pelo menos tivesse sentido e não propriamente vivido. (VERISSIMO, 1997, v. 3, p. 595).

Na configuração proposta pela narrativa, há como que uma contraposição entre os diversos tipos gauchescos, sobretudo entre duas culturas, dois estilos de vida bastante distintos: a serrana (dos birivas) e a pampeana (dos guascas). Como afirma Pont (1983, p.

221): “No Rio Grande do Sul [biriva] é o apelido dos habitantes do Planalto, moradores serranos; em oposição topográfica ao guasca, morador da campanha.” O escritor chama a atenção para o fato de que “o qualitativo de BERIBA ou BIRIVA (sic) não era pejorativo, antes honroso, sinônimo de corajoso, de homem valente, campeiro e destemido tropeiro de gado ou condutor de uma récu de mulas.”

Entende o historiador da fronteira sudoeste que os birivas eram “tropeiros originários da Serra e do Planalto Central, identificados pelo nome que tomaram dos biribás, da zona de Cima da Serra. Biribás eram árvores dos matos dessa região do Planalto Central e do Norte.” (PONT, 1983, p. 845). E complementa sua idéia, chamando a atenção para a origem brasileira desse tipo gauchesco (ou que se agauchou): “Fossem mesmo de outras localidades, catarinenses, paranaenses ou paulistas, desde que ligados ao tráfico de mulas e provindos da região serrana, eram batizados esses tropeiros com o mesmo apodo.” Vale salientar que o Biribá é uma árvore da família das anonáceas que ocorre em Pernambuco, Bahia e Mato Grosso. Algumas variações do biribá podem ser encontradas em Minas Gérias e também na Amazônia e na Guiana.

Segundo Pont (1983, p. 842): “Só em 1740, iria assomando nas bandas orientais do majestoso planalto e às fraldas da Serra Geral, tênue corrente migratória, pontuada de audazes sertanistas e veteranos tropeiros do insulamento.” Essa migração se liga, obviamente, ao ciclo da mineração, nas Gerais, o que fomenta um intercâmbio de muares entre o Rio Grande do Sul e São Paulo, numa espécie de reprodução num outro tempo-espaco do ciclo luar platino-andino dos séculos XVI e XVII. Conforme Pont (1983, p. 851): “Muitas foram as estâncias que se dedicaram quase que exclusivamente à criação de mulas [...] Provada a sua superioridade, como cargueiro excelente deu-se seu desenvolvimento nesta zona, desde os tempos da expansão missioneira.”<sup>65</sup>

Pode ser interessante notar que é no exato momento em que decai e praticamente se esgota o ciclo de Potosi, que ocorre a descoberta de minas na Serra Geral brasileira. É então que há uma comunicação com esse mundo muladeiro do norte argentino e paraguaio. Como destaca Sérgio da Costa Franco (apud PONT, 1983), “teriam sido consideráveis as

---

<sup>65</sup> Aqui cabe atentar para como a figura do tropeiro está ligada às origens gauchescas e a sua relação, via missões, com essa realidade platino-andina e com o ciclo do transporte de cargas (minérios) desde Potosi até o litoral do Pacífico e a saída para o Atlântico via Rio da Prata.

conseqüências dessas transações entre as Províncias Meridionais, ao longo do Planalto”.

Segundo Pont (1983, p 862):

Na verdade, as freqüentes interligações, os demorados itinerários, com obrigatórias convivências e intercâmbios, de costumes de diferentes regiões, promoveram por certo aculturações que acompanhavam os tropeiros e aos muleiros, em função de retorno às longínquas querências... A culinária, a indumentária, as artes, a música e as danças se transferiam e se difundiam entre outras regiões que não as de origem. Cada qual, absorvia por certo, vivências e costumes que logo punham em prática, em seus novos acampamentos ou no chão donde procediam. Foi então essa atividade que deu nome aos BIRIVAS (sic.) — tropeiros originários da Serra e do Planalto Central identificados pelo nome que tomaram dos biribás, da zona de Cima da Serra. Biribás eram árvores dos matos dessa região do Planalto Central e do Norte.

Em relação ao tipo da fronteira (o guasca), o biriva era tido como mais quieto, ordeiro, sossegado, menos falastrão e dado a fanfarrices e galhardias. Segundo Pont (1983, p. 827), “era o serrano um tipo alegre, disposto e jovial, embora considerado um tanto matuto, grosseiro e desconfiado [...] no físico se mostravam pesados, robustos e esguios.” A identidade tropeira do biriva serrano será abordada com mais ênfase quando entrar em cena o personagem Aderbal Quadros, o Babalo de *O Tempo e o Vento*. Por ora, no que tange a essa contraposição entre serranos e pampeanos, é conveniente lembrar a cena da entrada do Capitão Rodrigo na pacata Santa Fé — aquela que, de acordo com a idéia aristotélica do simulacro e da verossimilhança (e com as considerações de Paul Ricoeur sobre a questão da prefiguração, da configuração e da refiguração da narrativa) pode ser considerada como a representação de Cruz Alta. Por outra: Santa Fé pode ser uma Cruz Alta mimetizada — e isso mesmo que ela faça divisa com Santa fé, como na revolução legalista, momento em que as tropas de Licurgo encontram-se acampadas na divisa de Santa Fé com Cruz Alta. É cidade serrana, abirivada.<sup>66</sup> De gente ordeira e religiosa. E valente. Tão ou mais (na

---

<sup>66</sup> Segundo Pont (1986), o alto Uruguai (imediações de Júlio de Castilhos, Tupanciretã e Cruz Alta) é a região fisiográfica de origem do biriva, o que remete a antiga “Vereda das Missões”, o caminho das tropas que, ao cruzar o Rio Uruguai pelos passos do Pontão (Barracão) e do Goio-Em (Nonoai) encurtará em muito o antigo trajeto que passava por Bom Jesus, no passo de Santa Vitória. O tráfego das tropas por essa região está na razão direta da expansão da cultura luso-brasileira para o oeste, com a conquista e posse da região missioneira por estancieiros rio-grandenses, o que se dá a partir do século XIX. Sobre esse assunto vale a pena conferir o trabalho de Aristides de Moraes Gomes (1966), *A evolução das estâncias serranas*, no qual o autor recorda os tempos de instalação da estância de seu avô, Maneco Biriva. Também cabe referenciar que o pai de Maneco Terra (o avô de Ana Terra) era um antigo tropeiro paulistano que vinha fazer tropas no continente de São Pedro, o que acaba por revelar essa ligação da narrativa com o caminho das tropas e o ciclo do tropeirismo. Nem poderia ser diferente: se o objetivo é re-contar a história, ou “uma” história da formação rio-grandense, negligenciar a influência tropeira sobre a identidade gauchesca seria quase o mesmo que esquecer as origens missioneiras do Rio Grande do Sul.

verdade, como se verá, trata-se de uma outra forma de valentia) que o tipo fronteiriço encarnado pelo Cap. Rodrigo Cambará.

É o caso de Juvenal Terra, aquele que, diante da entrada acintosa, espalhafatosa e cheia de galhardice e atrevimento do Capitão, reage: “Pois então que dê”, responde ele, levantando-se diante do clássico: “buenas e me espalho: nos pequenos dou de prancha, nos grande dou de talho”, num eco intertextual do clássico: “com los blandos yo soy blando, y soy duro com los duros”, *del Gaúcho Martin Fierro*, de Hernandez. É claro que, como bons gaúchos que cultuam o código da valentia e da honra, Rodrigo Cambará (um típico gaúcho *cisplatino*) e Juvenal Terra (um exemplar do gaúcho missioneiro) acabam amigos, sócios de uma venda e, por contingências amorosas, cunhados.

### 3.1 JUVENAL, FLORÊNCIO E PEDRO TERRA: PROTÓTIPOS DE UM GAÚCHO MISSIONEIRO

*“Havia ainda e sempre o perigo das guerras: e os castelhanos não estavam muito longe de Santa Fé. Ele tinha uma experiência amarga.”*  
Erico Verissimo

Carlos Reverbel (1986, p. 22) entende que nas diferenciações que caracterizam “os diversos componentes da paisagem humana gaúcha, formando uma galeria de tipos inconfundíveis, é preciso acrescentar o missioneiro, cuja figura pode ser visualizada e reconhecida porque, ainda como tipo, tem individualidade, no sentido marcante da expressão”. A origem missioneira do Rio Grande do Sul deixará um legado que se perpetua no tempo — resistindo inclusive ao vento —, marcando os hábitos e as práticas culturais gaúchas: se o gado e a erva-mate são heranças missioneiro-guaranícas, logo,

o certo é que a civilização missioneira deitou raízes e deixou marcas profundas nas regiões gaúchas onde se estabelecera por tanto tempo antes da efetiva ocupação lusitana. Destruíram-na apenas materialmente, sua herança ficou e nada impede que a incorporem ao acervo das nossas tradições e ao patrimônio de nossa cultura. (REVERBEL, 1986, p. 23).

Na visão de Balduino Rambo (2000, p. 310):

A criação de gado em grande estilo é, no Rio Grande, desde o ano de 1634, uma herança dos tempos missioneiros. Da mesma maneira como na campanha e na

Serra do Sudeste, as reduções mantinham suas extensa “vacarias” no planalto [...] Com a incorporação do território das Missões no domínio português, os criadores de gado irradiaram da Depressão Central e da campanha, indo ocupar todos os campos do planalto.

Outro que destacou o legado missioneiro na cultura gaúcha foi Raul Pont (1983, p. 187). Para o autor de *Campos Realengos*, “os conhecimentos poliformes desses missionários inacianos legaram-nos uma cultura que ainda não foi substituída, apesar de três séculos de esquecimento. O Rio Grande não teria hoje a posição privilegiada de sua pecuária não fosse o trabalho dos inacianos.” Para Pont, a verdadeira “força impulsionadora das Vacarias estava com os Padres Jesuítas”.

É claro que pelo *olhar* de alguns lusitanófilos mais ferrenhos,<sup>67</sup> a versão será outra. Senão, veja-se o discurso de Moysés Vellinho (1970, p. 92), que tanto insistiu no “caráter ‘antibrasileiro’ do ciclo paraguaio das Missões”, aquele para quem “as relações históricas do mundo luso-brasileiro com os Jesuítas da Província do Paraguai” foram tão somente de “franca hostilidade”. Diz o autor que seria “natural, por isso, que nada tenha transmitido, nenhum legado cultural, àqueles que acabaram senhores do território onde uma vez haviam sido as Missões Orientais da Província do Paraguai”. Para Vellinho, a anexação dos Sete Povos, em 1801, não suscitou “nenhum processo de aculturação”, pois

já não havia ali o que assimilar. Dos restos de gente que tinham sobrado entre as ruínas, sombras apáticas e estupidadas, a rigor nenhum ser vivo em condições de receber nem transmitir qualquer tipo de influência [...] *nenhum legado cultural digno de ser levado em conta*. Pouco ficou de tudo além de escombros, histórias de subterrâneos, tesouros escondidos, vagas superstições. [...] As Missões em nada influíram no caráter da formação rio-grandense. (VELLINHO, 1970, p. 94. Grifo nosso.)

Na visão do autor parece estar presente um forte sentimento etnocêntrico, com uma ideologia pautada por um paradigma racial (racista?) e evolucionista. Para Vellinho (1970, p. 95),

difícilmente se poderia, com crédito, construir qualquer coisa de estável e duradouro sobre o casco indígena, pobre gente que talvez nem se pudesse se considerar como padrão de raça primitiva mas já em estado de franca regressão [...] O guarani, subtraído às condições sociais de miscigenação, isto é, segregado dentro dos parcos limites de sua raça, jamais poderia ser contado como fator positivo de civilização [...] Os guaranis, após a frustrada experiência civilizatória, já não foram capazes de recuperar o antigo vigor da herança nativa.

---

<sup>67</sup> É interessante notar como a questão das missões jesuíticas e de uma suposta origem missioneira do Rio Grande do Sul está no âmago das discussões entre lusitanófilos e castelhanófilos. Erico parece não ter se escusado de se posicionar sobre o tema.

No contexto narrativo proposto por Erico Verissimo, a figura do gaúcho missioneiro pode ser visualizada e reconhecida desde os primeiros momentos da história, na individualidade marcante dos “Pedros” — não só o índio visionário que aparece em Rio Pardo após a destruição das Missões, mas também no outro, Pedro Terra, o filho de Ana e Pedro Missioneiro. Nem poderia ser diferente: quando se sabe que o projeto do autor é escrever um romance que represente a cronologia da formação gaúcha, começar pelas Missões passa a ser quase uma questão de verossimilhança.

De acordo com a configuração de *O Tempo e o Vento*, é possível destacar os personagens Juvenal e Florêncio Terra como aqueles que perfazem o tipo identitário do *missioneiro*. Trata-se de uma personalidade que começa com Pedro Missioneiro e que se prolonga ao longo da trilogia, estando presente, por exemplo, na cena clássica do casarão cercado pelos federalistas e na atuação do personagem Florêncio Terra, o pai de Alice, sogro de Licurgo, aquele que, teimoso — e a teimosia aliada a uma certa desconfiança é um traço marcante da identidade missioneira — morre dormindo, sentado no sofá. O elemento missioneiro far-se-á presente no clã Terra Cambará, cuja significação traz em si essa mistura étnica que caracteriza o Rio Grande do Sul e o tipo humano do gaúcho.

Não caberia abordar aqui a discussão sobre as possíveis origens missioneiras do Rio Grande do Sul, assunto que talvez já tenha sido mencionado no primeiro capítulo, quando se falou sobre as ideológicas divergências entres lusitanófilos e castelhanófilos, bem como de toda a simbologia subjacente ao episódio de “A Fonte”, que marcaria o encontro do mundo missioneiro (Pedro) com o luso-brasileiro (Ana Terra). Assim, numa abordagem um pouco menos “histórica” e mais “literária”, vale atentar para a performance dos Terra na narrativa e suas ações não só enquanto homens, mas enquanto personagens, lembrando que para Hall (2001), a identidade é “performática, funcional e está sujeita a narrativização do eu”.

Analisando as ações e a performance dos Terras ao longo da trilogia, pode-se assinalar como alguns dos seus principais traços identitários, sobretudo no contraponto com o tipo cisplatino encarnado pelo Capitão Rodrigo, a disciplina e a desconfiança, além da teimosia e da bravura. O tipo missioneiro é, por excelência, birrento, teimoso e sestroso; carrancudo e apegado às tradições (costumes). Frequentemente se revela contrário às

mudanças e às inovações — aspecto, aliás, que aparece também no tipo serrano acaipirado encarnado por Aderbal Quadros e, em menor grau, no tipo rio-grandense de Licurgo. Antes de mais nada, o missioneiro é um tipo humano ordeiro, disciplinado, religioso, introspectivo, rotineiro e pouco falante: um homem de poucas palavras, como Pedro, Florêncio e Juvenal.

Quando se disse que, ao reagir a galhardice do Capitão Rodrigo, Juvenal Terra demonstra ser tão ou mais valente que aquele gaúcho criado no ambiente da cisplatina, estava-se a falar de tipos diferentes de valentias: uma traz em si a ordem e a disciplina das reduções; a outra, a desordem e a indisciplina do regimento dos Dragões. Se para o Capitão Rodrigo a guerra é motivo de festa e alegria (pois é o momento da quebra das leis e das regras, quando tudo é liberado), para Pedro a guerra é um perigo (exatamente por quebrar as leis e as regras que garantem a segurança e a estabilidade): “Havia ainda e sempre o perigo das guerras: e os castelhanos não estavam muito longe de Santa Fé. Ele tinha uma experiência amarga”. (VERISSIMO, 1997, v. 1, p. 192).

O pai de Bibiana, “que voltava da casa do Vigário pouco antes das nove da noite” (por acaso o horário de recolhimento na disciplina das reduções), ao passar pela frente da venda e ouvir as bravatas do Capitão Rodrigo — “Sou valente como as armas / sou guapo como um leão / índio velho sem governo / minha lei é o coração”<sup>68</sup> — passa a odiar o dono daquela voz sem ao menos conhecer-lhe a estampa: “Pedro Terra começou a sentir inexplicável antipatia pelo dono daquela voz — um homem cuja cara ainda não vira nem deseja ver.” (VERISSIMO, 1997, v. 1, p. 183). Tentando dissuadir sua filha Bibiana do casamento, afirma o Missioneiro (1997, v. 1, p. 189): “Este homem não tem nada seu a não ser um cavalo, um violão e uma espada.” Um cavalo, um violão e uma espada: eis três bens sagrados para um gaúcho cisplatino, pois remetem à liberdade de movimento (o cavalo), ao canto triste que alegra o espírito (a viola) e à arma com a qual se luta pela vida (a espada).

Assim, ainda à luz da contraposição das diferenças, se o Capitão Rodrigo encarna aquela ideologia revolucionária regida pela lei do “hay gobierno, soy contra”, para o tipo missioneiro o governo representa ao mesmo tempo algo de temível e de grandioso, numa atitude de respeito temeroso. Não se trata de medo, mas de receio, sentimento ambíguo e que remete a um passado em que o homem, ao ser catequizado, foi também reduzido — eis

---

<sup>68</sup> Alguma relação com o velho Chico Rodrigues (aliás, Chico Cambará), o “primogênito” desse tipo identitário?

um sentido latente da afamada “disciplina das reduções”. Trata-se não só da catequização e da conversão cultural, mas também da *redução do ser*, através da qual o governo que deseja se instituir acaba por concentrar as instâncias política e religiosa, oficializando-se como poder coercitivo e controlador dos desejos, instintos e sentimentos humanos. Disciplinado, Pedro Terra não almeja nada mais do que uma vida pacata e ordeira, sem guerras e atribulações. O seu maior sonho talvez seja ver a filha bem casada. Os seus valores são a família, o trabalho, a fé e a honra.

Dentro daquela que parece ser uma das características da narrativa — a transmissão de certos traços psicológicos ao longo das gerações, processo no qual se daria o “delineamento da linhagem” e dos “traços definidores do perfil identitário do gaúcho”, como entende Pesavento (2004) — surge a figura de Florêncio Terra e sua postura durante a Revolução Federalista de 1893. Diante do quadro — o Sobrado cercado pelos maragatos e Alice preste a dar a luz — o velho assume uma postura birrenta e teimosa, cujo maior incômodo para Licurgo (repare-se que agora o contraponto de identidades dá-se entre o tipo missioneiro e o tipo rio-grandense), é o silêncio, pois “se ao menos ele dissesse alguma palavra”. Mas não: o silêncio parece ser uma das “armas” com as quais o gaúcho missioneiro afronta os seus combatentes. É assim que

Sentado numa cadeira, de faca em punho, para se distrair Florêncio tira lascas duma vara de marmeleiro, e as esquirolas se vão acumulando a seus pés. Curgo olha para o sogro com má vontade, e seu sentimento de culpa, longe de torná-lo humilde e conciliador, predispõem-no à agressividade. Ele sabe exatamente o que Florêncio está pensando, conhece as queixas que ele *recalca* no peito. Seria melhor que o velho falasse alto e claro, pois assim ele teria também a oportunidade de desabafar, de dizer-lhe um bom par de verdades. Sim, ele respeita o sogro. É seu parente de sangue, primo-irmão de seu pai. *Um homem de bem, não há dúvida, mas não um homem de ação ou princípios políticos*. No fundo, ainda suspira pela monarquia, e foi só forçado pelas circunstâncias que tomou partido nessa revolução [...] Curgo tem o olhar fito em Florêncio, espera que ele erga a cabeça para provocá-lo a uma discussão. O velho, porém, continua entretido em tirar lascas da vara, como se disso dependesse a sorte do Sobrado. (VERISSIMO, 1997, v. 1, p. 475. Grifo nosso).

Eis aí alguns dos principais traços identitários do tipo missioneiro, um homem de bem (não há dúvidas), mas sem princípios políticos, como a personalidade do gaúcho rio-grandense encarnada por Licurgo, cujos princípios políticos são da maior valia, condicionando inclusive a honra, a ponto de sacrificar a vida de uma recém-nascida e arriscar a da própria mulher em nome de ideais: a república e não a federação. Florêncio

não é um “homem de ação”; pelo contrário, é capaz de “recalcar no peito” as suas dores e desejos, numa atitude de extrema introspeção que tanto incomoda um “homem de ações e princípios políticos”, como Licurgo. Tipo conservador e contrário às mudanças, “ainda suspira pela monarquia”.

Por fim, numa cena emblemática, o velho Florêncio morre sozinho no meio da sala de visitas do Sobrado, num desfecho que talvez anuncie a morte de um tipo identitário gauchesco, o tipo missioneiro, por certo inadapável ao contexto que se anunciava nos alvoreceres do século XX. Por esse ponto de vista, pode-se interpretar a morte silenciosa e solitária de Florêncio Terra como o símbolo da lenta e progressiva expiração da cultura missioneira, processo geopolítico e econômico que teve início a partir da segunda metade do século XVIII, com o Tratado de Madri, e que se desenvolveu durante o século XIX, com a progressiva ocupação do território missioneiro pelos luso-brasileiros.<sup>69</sup>

Por fim, a narração da simbólica morte do velho Florêncio Terra, “o último dos missioneiros”, que casualmente ocorre no momento em que se encerra a luta entre republicanos e maragatos.

Sozinho no meio da sala de visitas do Sobrado, Fandango de repente tem a vaga mas estranha impressão de que algo anormal está acontecendo. Que será? Nos primeiros segundos, não atina do que seja, mas, ao olhar na direção da cozinha, percebe o que é... O velho Florêncio continuava a “dormir”, apesar de toda a gritaria que os homens fizeram há pouco, e apesar do sino que continua a tocar. Com um mau pressentimento aproxima-se do amigo e toca-lhe o ombro, primeiro de leve e depois, como o outro não se mexe, com mais força, e repetidamente. Vê então, num susto, que os olhos de Florêncio estão abertos e vidrados, fixamente fitos no teto fuliginoso da cozinha. Toma-lhe da mão: fria. Apalpa-lhe a testa: gelada. Encosta o ouvido no peito do amigo e não lhe ouve o coração. (VERISSIMO, 1997, v. 1, p. 668-669).

### 3.2 O CAPITÃO RODRIGO CAMBARÁ E O GAÚCHO CISPLATINO

*“Buenas e me espalho, nos pequenos dou de prancha, nos grandes dou de talho.”*

---

<sup>69</sup> Entende Moysés Vellinho (1970, p. 38) que “as sociedades primitivas são organismos capazes de viver bastante tempo enquanto o meio externo varia pouco, mas que se elementos novos nele irromperem, degeneram rapidamente e morrem”. Entende o autor que “o nosso índio, a despeito de toda idealização romântica da qual ainda não estamos radicalmente curados, não alcançava sequer o estado do fetichismo; encontrava-se a milênios da civilização e é evidente que não poderia suportar-lhe o contato sem obscuros terremotos interiores.

*Erico Verissimo*

*“Com los blandos yo soy blando, y soy duro  
com los duros.”*

*Jose Hernandez*

A história do Rio Grande do Sul pode ser vista no enfoque de dois grandes momentos culturais: o período cisplatino, que vai até a Guerra do Paraguai, e o período rio-grandense, que se consolida daí em diante, com a dominação do espaço territorial da metade sudoeste, sobretudo a área missioneira, pelos luso-brasileiros. É nesse sentido que se considera a Revolução Farroupilha não como uma tentativa de separar o Rio Grande do Brasil, mas sim como uma revolta de luso-brasileiros agauchados, dentro do espírito iluminista, liberal e igualitário da época. Por esse prisma, a afamada Guerra dos Farrapos representaria o descontentamento de uma parte da elite regional sulina (os charqueadores) contra o império nacional, devido a falta de medidas para evitar a concorrência dos saladeiros platinos.<sup>70</sup> Trata-se de um protesto de uma região periférica frente ao poder central, algo comum no cenário da primeira metade do século XIX, momento da Proclamação da Independência e da vinda da família real para o Brasil, instante em que várias oligarquias regionais revoltar-se-ão contra a Corte Real portuguesa.<sup>71</sup>

Esses dois “momentos culturais” — o cisplatino e o rio-grandense — representam, na verdade, as etapas de ocupação do território sulino, processo que se sucedeu mediante diversas e constantes guerras. Assim, foi exatamente numa guerra (a do Paraguai), o momento em os gaúchos são incorporados à tropa nacional para defender a fronteira oeste, que o Rio Grande do Sul torna-se um território brasileiro. Mais do que isso, o sentimento de pertencer ao Império luso-brasileiro passa a integrar “espiritualmente” o ser rio-grandense à comunidade nacional. É o momento em que surge a expressão “pêlo-duro”, para designar o tipo genuinamente rio-grandense, distinguindo-o tanto do crioulo da região platina, quanto do gaúcho pampeano, denominação que, naquela época, ainda possuía resquícios do sentido pejorativo atribuído ao termo gaudério, o indisciplinado ladrão de gado e contrabandista de couro.

---

<sup>70</sup> Nesse sentido da competição entre os charqueadores gaúchos e os saladeiros platinos, é interessante conferir o trabalho de Fernando Henrique Cardoso (1977), *Capitalismo & Escravidão no Brasil Meridional*.

<sup>71</sup> Veja-se, por exemplo, o caso da Inconfidência Mineira, da Balaiada, da Sabinada, da Praieira, entre outros movimentos que expressam esse “despertar” regional.

O *pêlo-duro* trata-se, talvez, do mais autêntico “gaúcho abasileirado”, aquele homem de pele escura e resistente, ao mesmo tempo um “caboclo agauchado” e um “gaúcho acaboclado”. Na narrativa de *O Tempo e o Vento*, a representação desse “tipo étnico” aparece recheada de nobreza. Na reunião com os Cambarás para decidir a Revolução Legalista de 1923, o Cel. Cacique apresenta os seus “soldados” da seguinte maneira: “Pois eu acho que não levo mais que uns 25. Mas são garantidos. *Índios de pêlo-duro, gente buenacha* que briga dez dias sem beber água”. (VERISSIMO, 1997, v. 3, p. 325). Percebe-se, então, como os atributos de resistência e bom caráter já aparecem associados à figura do gaúcho *pêlo-duro*. Ao dizer que são gente “*buenacha*”, o Cel. Cacique informa que não se trata daqueles soldados que, apesar de bons na luta, podem ser um tanto “malevas”, como era comum entre os “gaudérios correntinos” incorporados às tropas, indisciplinados e desertores. Está nos dicionários regionalistas: além de ser algo “muito bom, excelente”, *buenacho* significa “generoso, afável, bondoso, cavalheiro.”

Seria generoso, afável, bondoso e cavalheiro o Cap. Rodrigo Cambará? Por certo que se trata de um tipo carismático e heróico; o mais autêntico “monarca das coxilhas”, que se diverte com as próprias façanhas. Na visão de Pesavento (2004, p. 117), as ações do Capitão Rodrigo Cambará, “com matizes e nuances, compõem de forma exemplar a figura mítica e consensual do gaúcho [...] A rigor, é na recepção positivada dos traços do aventureiro que se encontra o elemento definidor do tipo da fronteira”. Ressalta a historiadora (2004, p. 118) que, sobretudo na primeira parte da trilogia

os traços de reconhecimento do perfil identitário foram até agora recolhidos em atores que não são da elite proprietária da terra e ou gado; mas que contribuem, com seus atos e idéias, para a composição daquele tipo identitário com alta carga de positividade que será, consensualmente, partilhado por todos, exercendo um grande apelo para a adesão e endosso dos rio-grandenses.

No entanto, voltando à cena clássica da entrada do Capitão Rodrigo na pacata Santa Fé dos Amarais, ver-se-á que, de acordo com o narrador, não só Juvenal Terra, mas “todos acharam estranha à entrada do Capitão Rodrigo em Santa Fé”. Nem poderia ser diferente, já que essa “entrada” representa o contato entre duas culturas regionais distintas no espaço territorial gaúcho. É o instante em que a cultura platino-pampeana acastelhanada “entra” em contato com a serrano-missioneira abirivada. Momento em que a “cisplatina” visita o “Rio Grande do Sul do Brasil”. Trata-se de dois *ethos* identitários diferentes, tais são as

anteposições que se verificam entre os seus estilos de vida e suas visões de mundo, algo que vai desde a religiosidade até as suas práticas econômicas de subsistência, o que inclui a relação com a terra, com o espaço e com a vida.

Assim, naquele momento, o Cap. Rodrigo representa a alteridade no contexto *serrano-rio-grandense-missioneiro* de Santa Fé: repara-se que o sentimento é de estranheza, o Capitão Rodrigo não é apenas diferente, ele é estranho, o que é bem distinto de “ser diferente”. A estranheza perante o outro é uma condição da alteridade. E aquele ser andarengo e libertário, nômade, que anda a cavalo e carrega sua viola e sua espada, é o símbolo de um passado cisplatino, tempo que antecede à Guerra do Paraguai e todos os legados culturais advindos desse “contato bélico”. Não fosse o Capitão Rodrigo um legítimo gaúcho cis-platino e bem que poderia transportar uma gaita.<sup>72</sup> Mas não: o Capitão Rodrigo simboliza (e sinaliza) em sua identidade literária o tempo em que os acordes violeiros da milonga sonorizavam o lusco-fusco das fogueiras dos acampamentos cisplatinos, nas serenas noites de uma era em que se demarcavam os limites da fronteira. E é interessante notar como a figura do “índio vago”, encarnada pelo Capitão Rodrigo, causa um misto de incômodo e apreensão nos serranos de Santa Fé.

A entrada do Capitão na vila dos Amarais é uma cena emblemática, pois coloca frente a frente dois tipos identitários gauchescos cujo contraste é evidente. Enquanto o Capitão Rodrigo encarna todos os atributos de gaúcho pampeano, criado no ambiente acastelhanado das guerras cisplatinas, Juvenal Terra traz em sua identidade literária traços marcantes da personalidade missioneira. É quieto, calado, sestroso e ordeiro como de resto o são todos os Terra. Nesse “encontro”, percebe-se alguns dos significados intrínsecos ao clã “Terra-Cambará”. Lembre-se: Licurgo, o típico gaúcho serrano-rio-grandense, é fruto da união entre essas duas “famílias”, produto dessas duas culturas.

Mesmo que em meio à celeuma luso-castelhanófila de seu tempo, Erico manteve um salutar (sobretudo para a arte ficcional) meio-termo. Uma certa simpatia lusitanófila é notada em seu texto, sobretudo pelo período em que a obra começa a ser narrada. Apesar do escritor inserir na sua “poética da história” o episódio missioneiro como fundador do Rio

---

<sup>72</sup> O uso da gaita como instrumento típico, ao invés da viola, é outro elemento cultural (do lado da música) que diferenciará o *ethos* serrano do cisplatino. Na cultura serrana, a gaita é o que caracteriza alguns dos principais representantes musicais da região, desde os Irmãos Bertussi e José Mendes, até Porca Véia e outros conjuntos da atualidade. Na serra, o fandango surge como o ritmo clássico, em contraposição à milonga cisplatina.

Grande do Sul (e talvez nesse sentido a sua amizade com Manoelito de Ornellas tenha sido mesmo valiosa), é exatamente na derrocada, nos momentos finais da experiência jesuítica em solos rio-grandenses, que a narrativa inicia. Ou seja: o Rio Grande é, sim, missioneiro, originalmente missioneiro. Mas o é na exata medida em que deixa de sê-lo, momento em que o caminho das tropas risca o solo gauchesco, sinalizando rotas e definindo roteiros, instante em que os luso-brasileiros avançam para o sul e para o oeste, indo de encontro ao mundo castelhano.

Assim, talvez não se encontre na trilogia nenhum personagem que encarne essa identidade platino-castelhana, a exemplo de um Martin Fierro. Quem estaria mais próximo dele? Fandango, o “gaúcho galponeiro” de Pesavento? Talvez o velho Fandango esteja mais para Dom Segundo Sombra. Quanto a Fierro, o mais próximo desse parâmetro pode ser mesmo o Capitão Rodrigo, tipo irrequieto e fanfarrão, metido a brigas e dado a extravagâncias, incapaz de ficar sossegado e adaptar-se a uma vida um pouco mais sedentária, parando num mesmo lugar. Pelo contrário, sua forte tendência gaudéria ao nomadismo e a vida andarenga são exacerbadas no momento em que o autor coloca-o atrás de um balcão, cuidando da venda que abriu em sociedade com Juvenal Terra, o irmão de Bibiana, a rapariga com quem acabara de casar e com quem esperava fazer filhos e criar família.

Aquele sentimento de angústia e aflição que parece rasgar o peito, a crescente insatisfação com aquela vida morosa, enfadonha e repetitiva, enfim, tudo isso surge para significar a inadaptabilidade do Capitão Rodrigo à serena vida serrana, representada pela pacata Santa Fé. Trata-se de um tipo humano afeito às guerras e revoluções, um legítimo gaudério, um verdadeiro guasca destemido que entra no entrevero como um animal voraz e afoito ante o cheiro de sangue. Tipologia que teve continuação em Toríbio, que guerreava por guerrear, pelo prazer, sem pensar nas implicações político-ideológicas, numa atitude do tipo “hay gobierno, soy contra”, sem dar muita importância aos

aspectos históricos da revolução. O que ele queria mesmo era entrar em ação o quanto antes. Impacientava-se ante o formalismo pedante de Terêncio Prates, que parecia querer resolver os problemas da revolução com fórmulas abstratas aprendidas na Sorbone [...] O Bio é um primário; um homem sem idéias nem ideais. Gosta da guerra pela guerra. É um bárbaro. (VERISSIMO, 1972, v. 3, p. 28).

Toríbio pode ser considerado o personagem que herdou os traços comportamentais do Capitão Rodrigo — e isso de acordo com aquela sentença de Pesavento (2004, p. 118) há pouco citada, do “delineamento da linhagem” e dos “traços definidores do perfil identitário do gaúcho”. O texto de Erico, ao trabalhar com as “práticas sociais e o universo mental dos homens do campo [...] permite ver a força das construções imaginárias legitimadoras do social às quais os homens se apegam”. Pelo ponto de vista da ação, da “performance romanesca”, Toríbio e o Capitão Rodrigo trazem em si acentuados traços comportamentais e de personalidade dessa identidade cisplatina. Vê-se, então, que essas variações identitárias talvez se devam bem menos a critérios fisiográficos e mesmo étnicos, e bem mais a critérios culturais, comportamentais e relativos a um ethos. Não se pode esquecer que esse “certo Major Toríbio”, traz em sua identidade literária uma forte influência do antigo capataz do Angico, o velho Fandango, espécie de “segundo pai”. A influência daquele gaúcho galponeiro<sup>73</sup> faz-se presente nas posturas e atitudes de Toríbio, o que contribuiu para o seu estilo espartano de ser.

Fandango, ao mesmo tempo que promove uma idealização do passado, mostra-se totalmente contrário às “modernizações do pago”, combatendo ferrenhamente toda e qualquer alteração das mais nobres e “autênticas” tradições gaúchas que possam provocar uma mudança nos costumes. Além de ser contra essa “estrangeirada” (se fosse governo, mandava essa alemoada tudo embora), mostra-se indignado ante os postes telegráficos e ao trem de ferro, negando-se a andar de carro. Como diz Pesavento (2004, p. 114), “Fandango celebra o tempo sem tempo do mito: faz apologia da luta contra a castelhanada, sente-se feliz em pelear e teme o amolecimento da gauchada. ‘Índio velho sem governo cuja lei é o coração’, sua maior virtude é a lealdade”, outro traço nuclear da identidade cultural gauchesca, tão ou mais que a bravura, a valentia, a honra, a coragem e o destemor.<sup>74</sup> Como o Capitão Rodrigo, mas um pouco diferente dele, Fandango também encarna a celebração

---

<sup>73</sup> De acordo com Pesavento (2004, p. 113), através de suas ações Fandango representa o mais típico *gaúcho de galpão*: “alegre, sentimental, homem do pampa e da guerra, fiel e valente, índio velho *mui vivido*, que desconfiava dos livros e só dava fê à experiência do indivíduo na vida próxima à natureza, no conhecimento adquirido no contato com a terra, sabendo ler os seus sinais. Ele compõe o perfil romântico do homem simples que, por estar próximo da natureza, é intrinsecamente bom.”

<sup>74</sup> Numa gineata, a regra não é “não cair do cavalo”; pelo contrário, cair do cavalo não só faz parte da regra como é essencial ao “jogo”. Numa gineata sem uma queda “espetacular” não tem graça. O que vale é saber cair. Eis a maior proeza do centauro: a queda bem feita, capaz de mostrar toda a destreza e galhardia do cavaleiro, ele que não pode ter medo de cair. O ápice supremo, “cair de pé”, com soberania, enquanto o pingô cai de lado, desajeitado.

do mito do centauro dos pampas, do monarca das coxilhas, “dos valores telúricos presentes naquele tempo bravio e afeito à luta, que fazia da incultura uma virtude” (PESAVENTO, 2004).

Personagem representativo de um passado idealizado, de um Rio Grande sem classes sociais, que desde gurizote cruza e recruza o Continente, não havendo canto desses pagos que ele não conheça, nota-se que para Fandango o “verdadeiro” Rio Grande situa-se “da margem direita do Jacuí pros lados de São Borja e pra baixo, na direção de Uruguaiana, Sant’Ana do Livramento, Dom Pedrito e Bagé, principalmente na Campanha, onde terçamos armas com os castelhanos”. (VERISSIMO, 1997, v. 1, p. 543). O personagem fala da região cultural platina e acastelhanada, conforme o mapa das sub-áreas culturais de Thales de Azevedo (1958). E não estaria errado o velho Fandango. A marcante influência caiperesca, acaboclada e “assertanejada” da região de cima da serra pode mesmo descaracterizar um pouco essa autenticidade por ele atribuída ao “verdadeiro” Rio Grande do Sul, que se localizaria na região da campanha sudoeste.

Trata-se, pois, do Rio Grande Cisplatino, *ethos* da formação identitária do Capitão Rodrigo Cambará que, dessa forma, representará o personagem mais próximo do tipo humano do gaúcho platino, cujo marco literário talvez seja o célebre Martin Fierro. No entanto, o termo *cisplatino* surge para indicar o abrasileiramento da fronteira. Assim, geneticamente luso-brasileiro, pois que descendente do curitibano Chico Rodrigues (mais tarde Chico Cambará), soldado que lutou ao lado de Rafael Pinto Bandeira, a sua influência platino-castelhana dar-se-á, sobretudo, pela vivência e pelo contato cultural das suas andanças pela fronteira cisplatina. No entanto, politicamente o Capitão Rodrigo surge como um “dragão” luso-brasileiro.

Na fronteira, as influências são recíprocas, a tal ponto de ali não existir um “lá” e um “cá”, mas um “cá-lá”: ninguém vive lado a lado com o outro sem herdar algum traço, alguma influência. E a guerra, apesar de todas as suas atrocidades, é vista essencialmente como um espaço de contato e troca cultural, sobretudo no caso de uma “guerra de fronteira”, ou de uma “fronteira de guerra”, já que durante um longo período os combates praticamente “emendaram-se” uns nos outros. Para ficar com um termo utilizado por Darcy Ribeiro (1997), pode-se caracterizar o Capitão Rodrigo como o legítimo “gaúcho árdego da Campanha”. Lembrando que, segundo o antropólogo, especialmente no que diz respeito à

*cultura regional*, o contingente açoriano, bem como a cultura luso-brasileira que desceu via litoral, chegando ao Rio Grande do Sul desde Santa Catarina, ocasionará uma caipirização do *gaúcho árdego da campanha*:

Opondo-se, naturalmente, ao gaúcho árdego da Campanha pastoril por seu modo de vida agrícola, sedentário e pacífico, sua aspiração era impor ordem à fronteira. Funcionaram, assim, como a base de onde as forças imperiais partiam para subjugar os caudilhos, onde se recolhiam quando acoados para se reabastecerem e onde recrutavam suas tropas [...] Granjeiros numa terra em que o branco só admitia o status de senhor para dirigir a escravaria, fizeram-se matutos, ajustando-se a um modo de vida mais indígena que açoriano, lavrando a terra pelo sistema de coivara, plantando e comendo milho, mandioca, feijões e abóboras. Mesmo o artesanato praticado hoje por seus descendentes é o mesmo das populações caipiras [...] Sua influência na cultura regional e seu papel social foram decisivos no aportuguesamento lingüístico e no abasileiramento cultural da campanha. (RIBEIRO, 1997, p. 421).

Por fim, ressalte-se que os antecedentes étnicos do Capitão Rodrigo — um filho da macega, como o denomina o narrador —, e do próprio tronco Cambará remetem ao curitibano (e portanto luso-brasileiro, um mameluco do planalto sul-brasileiro) Chico Rodrigues e a ilhéu açoriana afluente Maria Rita. Depois, no prosseguimento da linhagem haverá o encontro do “Cambará” (Rodrigo) com a “Terra” (Bibiana), ela que também traz em “sua gente” a presença planaltina, através do tropeiro paulista Maneco Terra. Aí pode-se ver como os “paulistas” e “curitibanos” — os antigos homens do planalto de Piratinga, mamelucos vicentistas — estão presentes na formação do clã Terra-Cambará e na própria gênese do gaúcho de Erico Verissimo. Verifica-se, nos ancestrais do tronco Cambará, o cruzamento dos migrantes do planalto brasileiro (Curitiba) e da cultura litorânea dos ilhéus açorianos.<sup>75</sup>

---

<sup>75</sup> A realidade da ficção: na localidade dos Ilhéus, em Criúva (Caxias do Sul, antigamente São Francisco de Paula), o habitante, L. Rodrigues Pereira informa a respeito de seus ancestrais familiares. Por parte do pai, seu bisavô é Pereira, “vindo de São Paulo, daqueles lado de lá, dos mamelucos. Sua bisavó é uma “índia tirada do mato a cachorro”. Desse “cruzamento” nasceu seu avô, Pereira (o sobrenome da mãe indígena obviamente foi sonegado), que, posteriormente, “cruzaria” com uma imigrante italiana aportuguesada, de sobrenome Fróis Zenato, tudo isso descambando no sobrenome de seu pai, Pereira Fróis, do qual ele, L., herdou apenas o Pereira. Agora, o mais interessante — e que se liga com a narrativa de Erico — é a sua descendência materna, cujo informante se recorda apenas a partir dos avós, os bisavós ele não “lembrava direito. Tinha que óia nos registro pra vê.” Seu avô materno se chama Francisco Rodrigues, um ilhéu açoriano que subiu a serra desde Santo Antônio da Patrulha, estabelecendo-se nos campos de São Francisco de Paula. Sua avó é Verissimo, e ele diz ser “brasileira”. Desse cruzamento, sua mãe ficou com os sobrenomes Rodrigues e dos Santos, suprimindo o Verissimo. Legou ao filho L. apenas o sobrenome Rodrigues. De resto, apesar das “verossemelhanças”, cabe ressaltar que na região dos Ilhéus se estabeleceram muitos Rodrigues, que inclusive tinham o hábito de procriar entre parentes para manter as propriedades. Também os Rodrigues (Rodrigues de Jesus, segundo Fidélis Dalcim Barbosa), são um dos troncos pioneiros da Vacaria dos Pinhais do final do século XVIII, por acaso a mesma época do deslocamento do Chico Rodrigues de *O Tempo e o Vento* para o Continente de São Pedro, vindo desde Laguna (à época, o ponto de referência dos planaltinos) e adentrando

Assim, é difícil crer que o Capitão Rodrigo Cambará possa representar o tipo propriamente platino, à semelhança de um Martin Fierro; o que poderia caracterizar o personagem como um tipo cisplatino é o ambiente cultural em que se deu a formação de sua identidade, a sua criação enquanto “gaúcho”: a cisplatina, uma fronteira sem limites, cujos litígios e “destratados” deram lugar a uma intensa miscigenação de hábitos, crenças, costumes, corpos, faces, peles, homens, idéias... Território ao mesmo tempo uruguaio, argentino, brasileiro e paraguaio, e que fomentou a formação desse tipo humano que vai individualizar/regionalizar a identidade cultural gauchesca e que pode ser denominado de “cisplatino”. Identidade que tem na galhardia, no destemor, na fanfarrice e na valentia alguns dos seus principais traços comportamentais, seus mais marcantes atributos identitários.

### 3.3 LICURGO CAMBARÁ E O GAÚCHO RIO-GRANDENSE (SERRANO?)<sup>76</sup>

*“E não esqueças que o velho Licurgo é um típico gaúcho serrano.”  
Erico Verissimo*

A epígrafe acima é tal como o personagem Dr. Rodrigo Cambará caracteriza seu pai, o velho Licurgo. “Um típico gaúcho serrano”, diz ele ao irmão, enquanto ambos conversam sobre uma certa tendência espartana do gaúcho e sua aversão a tudo o que represente requinte e conforto. Chocado com as precárias condições do Angico, o “parisiense” e “ateniense” Dr. Rodrigo reflete sobre alguns traços espartanos inerentes à cultura gaúcha: a rusticidade, a dureza, a secura dos gestos, a disciplina militar, etc. Diante das considerações do irmão, afirma o “espartano” Toríbio, com certo desdém: “A vida da cidade te amoleceu.” E emenda: “Isso está acontecendo com muitos filhos de estancieiros. Vão para Porto Alegre, para o Rio, para Paris [...] ficam uns almofadinhas e voltam com inovações e frescuras.” (VERISSIMO, 1997, v. 3, p. 165).

---

São Pedro pelos campos do Viamão, no vale do Gravataí.

<sup>76</sup> Na visão de Pesavento (2004), “o amor à terra, a dedicação ao trabalho e o modo de ser seco são alguns dos principais traços integrantes do caráter ou personalidade do contingente formador do tipo rio-grandense, personalizada nos homens da família Terra ou no modo de ser calado do índio Pedro Missioneiro”.

No entanto, face a essa caracterização, caberia refletir até que ponto Licurgo Cambará pode ser mesmo considerado um típico representante da identidade serrana. Ou, a partir de que *ponto de vista* o tipo humano de Licurgo, e a região fisiográfica de Cruz Alta/Júlio de Castilhos sinalizada por Santa Fé, de fato representam a identidade e a região cultural serranas? Somente a partir de um ponto de vista da capital, da região do vale do Jacuí, pois se o observador estivesse situado nos campos de cima da serra, dificilmente consideraria-se a região do alto Uruguai como o típico habitat do gaúcho serrano. Nesse sentido, nota-se que há uma marcante diferença entre as serras do noroeste e do nordeste, e isso no que diz respeito aos episódios de ocupação, aos motivos de fixação do homem e à natureza de exploração econômica do espaço.

Como salienta Balduino Rambo (2000, p. 314-320), “comparando as paisagens da zona colonial sob o ponto de vista humano, depara-se-nos, uma grande diferença com o sul do Estado, especialmente a campanha [mas] a região marginal do Uruguai é aquela em que menos se nota a transição do planalto para a campanha”. O autor fala da significação antropogeográfica do planalto e de que a região do alto Uruguai é “muito diferente da região dos aparados do leste”, pois enquanto a ocupação dos campos de Cruz Alta e Tupanciretã está relacionada à expansão dos luso-brasileiros via Jacuí e braços do Rio Uruguai, a ocupação da região dos aparados dar-se-á “quando os fazendeiros do planalto catarinense, seguindo ao longo do Pelotas superior e aproveitando-se da pouca resistência ali oferecida pelo terreno e a vegetação, vieram estabelecer-se no extremo nordeste do planalto”. (RAMBO, 2000, p. 308).

O alto nordeste do Estado terá no seu processo de ocupação e povoamento uma estreita relação com o ciclo do tropeirismo. Mas, assim como Bom Jesus e Vacaria, a região de Cruz Alta também foi um ponto estratégico do caminho das tropas, sobretudo no século XIX, quando, para encurtar caminho, os tropeiros deixaram de utilizar o passo do Pontão, na localidade do Barracão, e passaram a cruzar preferencialmente o Rio Uruguai, no passo do Goio-En, nos Campos do Nonai — antes disso, a rota cruzava o Rio Pelotas na localidade de Bom Jesus, na confluência com o Rio dos Touros, no Passo de Santa Vitória. Percebe-se que esse deslocamento dos tropeiros no sentido oeste está intimamente relacionado com a expansão luso-brasileira na sua ocupação do antigo território missioneiro (e castelhano), bem como com o desvio dos postos de “registro” criados pelo Império na cobrança de

taxas e impostos. É assim que, conforme Pont (1983, p. 722): “Na serra do Ibiá e na região de Santo Antônio foram os redutos onde floresceu o biriva — esse intrépido tropeiro.”

A figura do gaúcho serrano aproxima-se, enquanto tipo identitário, do tropeiro biriva, que povoará a região do planalto serrano. Sua área de abrangência inclui, além do alto Uruguai, o Planalto Vacariano e Lageano, até as bordas dos Aparados da Serra, no sentido leste; uma paisagem<sup>77</sup> que integra o planalto sul-brasileiro, especialmente na região geopolítica que compreende os atuais Estados do Rio Grande do Sul e Santa Catarina, nas proximidades das nascentes do Rio Pelotas e na saída para os Campos Gerais. Nessa região, nota-se alguns traços de uma influência litorânea<sup>78</sup> na formação humana, uma vez que a origem do gaúcho de cima da serra relaciona-se com a ligação estabelecida por esses “intrépidos tropeiros” entre a planície litorânea e o planalto serrano, do mar com os campos, o que se dá via Santo Antônio da Patrulha — segundo Pont (1983), “a zona de acampamentos para quem transitava desde Laguna até Rio Grande” — e São Francisco de Paula, cujo habitante ainda hoje é denominado *serrano*: parece haver aí como que um indício, um sinal, uma pista, da região de formação do gaúcho serrano, que traz em sua bagagem identitária o traço marcante do muladeiro — o criador e condutor de tropas de mulas.

Há diferenças marcantes entre essas duas regiões “serranas”. A do alto Uruguai caracterizar-se-á pelo tipo identitário do estancieiro, geralmente de origem luso-brasileira, mas cuja cultura possui uma marcante influência castelhana e pampeana, tanto pelo fato de situar-se na antiga região missioneira, como pela intensa comunicação travada com o mundo da fronteira oeste (Uruguiana e São Borja). Trata-se do mundo das estâncias, em contraposição ao “mundo das fazendas”, que é o da região dos Campos de Vacaria, com uma marcante influência da cultura cabocla, caipira e sertaneja. Ali já não há mais estancieiros, senão fazendeiros, sinal de que se trata de uma região cultural eminentemente luso-brasileira, com menor influência da cultura castelhana, mesmo que a origem da Vacaria dos Pinhais esteja de algum modo relacionada à expansão, de oeste para leste, do império missio-

---

<sup>77</sup> Ressalte-se que por “paisagem” pode-se entender não apenas um ambiente natural, mas sim uma fusão entre cultura e natureza, na qual a presença do homem — e da “mão humana” — é fundamental. Trata-se da ecologia num sentido cultural, qual seja, da adaptação do homem às condições materiais de sobrevivência, na construção de uma espacialidade e de uma territorialidade a partir de um espaço e de um território. Em suma, “a palavra *paisagem*, de uso cotidiano, tem, no contexto cultural, um sentido mais delimitado: o exame da paisagem põe em realce as relações entre o homem e o meio ambiente. A natureza deixa de ser natureza e passa a ser espaço cultural quando modificada pela mão do homem.” (RIBEIRO; POZENATO, 2001).

<sup>78</sup> Que pode ser atestada pela presença dos ilhéus açorianos nos Campos de Cima da Serra, especialmente na antiga região de São Francisco de Paula, hoje Caxias do Sul.

neiro. Com base nisso, estabelece-se uma contraposição entre dois tipos serrano-gaúchos: o estancieiro que habita a região cultural do alto Uruguai, até as proximidades da localidade de Mato Castelhano, e o fazendeiro criado na região cultural dos campos adjacentes ao Rio Pelotas, do Mato Castelhano para o leste/nordeste, área bem mais luso-brasileira e acaipirada.

Deve-se atentar para o fato de que são distintos os movimentos de expansão desses dois contingentes populacionais: enquanto os rio-grandenses se deslocaram desde Rio Pardo, no sentido oeste/noroeste, seguindo o curso do Jacuí e indo dar em Júlio de Castilhos e Cruz Alta, no alto Uruguai (o mesmo movimento efetuado por Ana Terra após a invasão castelhana que dizimou sua família), os ilhéus açorianos expandiram-se a partir de Viamão/Santo Antônio da Patrulha, no sentido nordeste/norte, desbravando as encostas da serra e indo dar nos Campos de São Francisco de Paula e de Cima da Serra, na Vacaria dos Pinhais e bordas dos Aparados, distribuindo-se pelo planalto das Lagens e por ali, às margens do Pelotas, encontrando-se com o contingente populacional que descia desde o planalto meridional, paulistas e curitibanos, luso-brasileiros acaboclados, mineiros acaipirados e mamelucos sertanistas. Conforme Ribeiro e Pozenato (2006), a esses povoadores que sobem da região sul, uma outra onda desce do norte, num processo que durará por volta de cem anos.

No contexto da narrativa de Erico, o personagem Licurgo Terra Cambará representa a figura desse “estancieiro rio-grandense do alto Uruguai”, enquanto que se indicaria o tropeiro Aderbal Quadros (o Babalo, sogro do Dr. Rodrigo) como um possível representante dessa “cultura fazendeira” de cima da serra, tipo acaboclado e acaipirado no seu modo de ser mais granjeiro e menos belicoso, no qual percebe-se uma influência menos marcante do estilo pampeano de ser. Em seguida dar-se-á ênfase a essa contraposição distintiva. Antes, porém, atente-se para a relação (lembrando que, de acordo com a contraposição das diferenças, uma análise da identidade deve ser relacional) entre o tipo pampeano e o tipo serrano. Para isso, atente-se ao depoimento de Aristides de Moraes Gomes, quando das instalações das primeiras estâncias serranas na região de Cruz Alta, época do “gado alçado”:

Os gaúchos fronteiristas, campeiraços, às vezes provocantes, na corrida violenta encetada, sacudiam o seu laço fino e comprido por cima do outro companheiro que ia correndo na frente também reboliando o laço e aguardando melhor distância. Laçava a rês e, ao golpeá-la na frente do outro, gritava-lhe: “Aprende, biriva carcamanho” [...] E aqueles índios que laçavam e peleavam de todo o laço, e boleavam com segurança, andavam de estância em estância procurando boas lidas,

embora os estancieros serranos não gostassem daquelas gauchadas violentas, tolerando-as por precisão. (GOMES, 1966, p. 49).

Em seguida, Gomes relata algumas diferenças quanto aos usos e costumes entre o tipo serrano e o tipo pampeano. Entende o estudioso (1966, p. 94) que,

Os estancieros serranos, cidadãos que na sua maioria procedem de São Paulo e Santa Catarina, quase sem contato com o ambiente agitado e convulsionado da fronteira, e que se acomodaram nesta zona calma e tranqüila, propícia ao seu temperamento retraído, modesto, maneiroso e lidador, embora enérgico, destemido e acolhedor, continuaram com seus hábitos e costumes, que coincidem com a topografia da região de campos dobrados suavemente e recortados de restingas, arroios, capões e serras, o que facilitava trabalhos calmos e cautelosos. Esses serranos usavam chapéu de aba larga, calças e botas de cano duro; seus arreios eram pesados, pelegos grandes, laço grosso e curto, relho de açoiteira, pesado; não dispensavam o rabicho nos arreios e o peitoral, não só porque utilizavam muito as mulas como, sendo os campos grossos e dobrados, os cavalos barrigudos exigiam firmeza nos arreios [...] Ao contrário, os fronteiristas, em ambiente agitado, com campinas plainas que exigiam movimentos resolutos, violentos, rápidos, ágeis e prolongados, usavam chapéu de abas estreitas, bombachas ou chiripá, botas de cano de foles, ou de pôtro, flexíveis, arreios leves, pelegos pequenos, rebenque ou rabo-de-tatu, laço fino e comprido; para laçar e pelear a todo o laço e de armada grande, boleadeiras para jogar quando o laço não alcançava. Não usavam rabicho nos arreios porque seus cavalos, em pastagens finas, não embarricavam e não punham os arreios para a frente.

No elo natureza-cultura, a segunda muitas vezes pode surgir como forma de adaptação à primeira, sobretudo no tempo em que a tecnologia ainda não possibilitava ao homem um domínio tão amplo sobre o ambiente. Serão exatamente essas peculiaridades adaptativas que fomentarão as diferenças locais, determinando não só as culturas regionais, mas sobretudo certas regiões culturais — e os campos de cima da serra são uma região com um amplo conjunto de traços distintivos (fisiográficos e culturais) em relação às demais regiões do Estado, inclusive com a serra do noroeste. Assim, voltando às distinções feitas por Gomes entre pampeanos e serranos, destaca-se ainda alguns de seus comentários sobre a técnica da doma de cavalos<sup>79</sup> e alguns hábitos rotineiros. Quanto aos serranos:

Seus cavalos eram domados com a cabeça recolhida sobre o peito e eles pegavam as rédeas de maneira a governar o cavalo por baixo, sem que levantasse a cabeça. Evitavam as correrias e violências. Não eram grandes madrugadores. Usavam sempre um *facão de mato* na cintura ou embaixo dos pelegos. A sua cuia de mate era grande e usavam erva fraca. Não havia pressa, mas perseverança. (GOMES, 1966, p. 94).

Já no que diz respeito aos fronteiristas:

---

<sup>79</sup> Nota-se que há uma diferença marcante entre o estilo de doma missioneiro, utilizado na serra do noroeste, e o sorocabano, muito utilizado na serra do nordeste.

Seus cavalos eram domados de cabeça alçada, pegando a rédea por cima, para facilitar arrancadas rápidas e longas. Não encilhavam mulas, porque necessitavam de rédea, pata e agilidade, que só encontravam no cavalo bem domado. Madrugavam muito, pois viviam atentos, com a *espada* e a *lança* sempre a mão e as lides campeiras, violentas, também o exigiam. A cuia de mate era pequena e a erva forte, para tomar rápido. Aqueles fronteiristas eram mais resolutos, ágeis, desprendidos, afoitos e dados a gauchadas e valentias. (GOMES, 1966, p. 94).

Na opinião do folclorista Paixão Côrtes (2000, s/d), o gaúcho serrano, ou o habitante do planalto médio e campos de cima da serra, encarna a figura típica do biriva, cujas peculiaridades culturais o distinguem enquanto identidade étnica e cultural, dos demais tipos gauchescos:

O **Tropeiro Biriva, Beriva** (sic.), ou ainda **Biriba** do sul do Brasil, atingiu seu maior relevo sócio-econômico no cenário do tropeirismo nacional, no século XIX, quando milhares de vacuns, cavalares e especialmente muares, eram tangidos “em pé” com destino à Feira de Sorocaba, estabelecendo os famosos “caminhos das tropas”, cujos “pousos” deram origem a formação de lugarejos e vilas que hoje são importantes cidades gaúchas, catarinenses, paranaenses e paulistas[...] Este cavaleiro transumante que caracteristicamente tinha seu vivenciar pelas nossas paragens redobradas e densas matas do **Planalto Médio e Campos do “Cimo” da Serra** (como diziam nossos avoengos e como lemos em mapa antiquíssimo sobre a região), possuía hábitos e costumes do **Tropeiro da Fronteira** acastelhanada, na condução, predominantemente de gado de corte e de ovinos, pelas límpidas planuras pampeanas, entrecortadas de coxilhas, aspectos estes diferenciais, fixando sua identidade[...] O **Biriba** trazia peculiaridades na metodologia do seu trabalho rural, no encilhar do cavalo, no modo de falar, na maneira de cantar, na forma de dançar, no alimentar-se, e até mesmo na originalidade do entrajarse campesinamente. Enfim, possui uma **identidade cultural** que o distingue dos demais, no mosaico dos tipos regionais do Rio Grande. (CORTES, s/d, p. 37).

Conforme se referiu, na obra de Erico Verissimo é encontrada essa variação de *tipos regionais gauchescos* com uma identidade muito próxima desse Tropeiro Biriva: trata-se de Aderbal Quadros, antigo tropeiro que buscava mulas e bovinos no Paraguai. Isso sem falar em Maneco Terra, o pai de Ana e espécie de “fundador” desse clã, tal qual o curitibano Chico Rodrigues em relação ao clã Cambará. Vale lembrar que Maneco Terra é filho de um tropeiro sorocabano que vinha fazer tropas no Continente de São Pedro. Maneco migra com sua família seduzido pelas histórias de “terra farta e gado abundante”, que cansara de ouvir de seu pai. Vem com o sonho de fazer-se estancieiro. Planta trigo, compra dois escravos em Rio Pardo para ajudar na lavoura. Mas tem seu sonho encerrado pelas invasões castelhanas, os gadelhudos que passavam varrendo a campanha, levando tudo de roldão, casa, comida, mulheres, vidas, sonhos e esperanças.

Licurgo Terra Cambará, por esse viés, representaria o típico gaúcho rio-grandense, na clássica distinção em relação ao tipo platino-pampeano, que marcou os estudos historiográficos e as representações literárias sobre as identidades gaúchas. De acordo com essa perspectiva, Licurgo, mais do que uma identidade serrana, representaria aquela *leva* de luso-brasileiros e ilhéus-açorianos que adentraram o espaço territorial rio-grandense, expandindo-se de sudeste a noroeste. Licurgo, o estancieiro, não deixa de ter um pouco da figura clássica do “patrão da Casa Grande”. Nesse sentido, ao manter um relacionamento amoroso e ter filhos com Ismália Caré, a sua amásia, acaba por representar aquele mundo de intensa miscigenação de que fala Gilberto Freyre. Através de Licurgo, se não é propriamente a “Casa Grande” que vai à *Senzala*, é o “Sobrado” que vai ao “Mocambo” (ou ao rancho de fundo de campo).

Nota-se que o autor, pela voz do personagem Dr. Rodrigo Cambará, o define como o típico *gaúcho serrano*. Por aí pode-se ver qual é ponto de vista de Erico: o da Capital, pois o alto Jacuí — lugar onde estão situadas Cruz Alta e Santa Fé — só pode ser considerada como uma região propriamente serrana vista numa perspectiva litorânea ou pampeana: para quem vê a realidade estando situado nos Campos de Cima da Serra, a região do noroeste já é um meio caminho rumo a Depressão Central, dada a inclinação topográfica<sup>80</sup> do Rio Grande ser no sentido nordeste-sudoeste. Assim, pode-se ter uma idéia de como a caracterização dos tipos regionais gauchescos varia de acordo com a ótica do observador. E também de como, para uma literatura cuja história das representações vem privilegiando o tipo pampeano, sobretudo na sua contraposição clássica com o tipo rio-grandense, possa haver alguma negligência quanto à região serrana do extremo nordeste gaúcho.<sup>81</sup>

No sentido da caracterização desse tipo serrano encarnado por Licurgo Terra Cambará, salienta-se a percepção do Dr. Rodrigo Cambará,<sup>82</sup> o filho de Licurgo. Num fim de tarde no Angico, enquanto ele e seu irmão Toríbio, recém chegados da viagem desde

---

<sup>80</sup> Ver Balduino Rambo (2000), *A Fisionomia do Rio Grande do Sul*. Atenta-se para o fato de que Cruz Alta possuiu uma altitude aproximada de 500 metros, o que a colocaria num patamar intermediário entre os Campos de Cima da Serra, com seus quase 1000 metros e a campanha.

<sup>81</sup> E é nesse sentido que as narrativas de Paulo Ribeiro, *Valsa dos Aparados e Vitrola dos Ausentes*, surgem como fixadoras de um “território da ficção”, a região do extremo nordeste gaúcho.

<sup>82</sup> Conforme Pesavento (2004, p. 118), “o controverso Dr. Rodrigo Cambará, personagem principal da seqüência da obra, é, na verdade, o herdeiro de uma história e de um patrimônio. Esse ‘Rodrigo’ recolherá de seus antepassados as virtudes e os vícios que tipificam o tal ethos sulino, mas já na sua fase de degenerância, a revelar com crueza a distância entre o discurso e a prática do ser gaúcho”.

Santa Fé, arrumam as bagagens, Rodrigo reclama da falta de conforto da casa da estância de seu pai.

O mundo progride mas o Angico fica pra trás, atolado no passado. Na Argentina e no Uruguai existem estâncias confortáveis com luz elétrica e água corrente. Nós continuamos com lampião de querosene, com a vela e com a água de pipa. Eu só queria saber por que o velho teima em não modernizar o Angico? Talvez considere isso um sacrilégio, o mesmo que violar a sepultura do próprio pai. (VERISSIMO, 1997, v. 3, p. 163).

Verifica-se que nesse comentário em que revela todo o apego às tradições por parte de seu pai, numa contrariedade quase irracional ante as inovações e modernizações, o ponto de referência do Dr. Rodrigo é o mundo platino — as estâncias argentinas e uruguaias. Ainda na estrada, quando numa subida avistara, da janela do automóvel, a velha casa “à luz cor de chá do último sol”, Rodrigo sentira um “aperto no coração, como sempre acontecia quando via tapera ou cemitério”. Agora que percorria o interior daquele “casarão de um só piso, estreito e comprido como um quartel”, o Dr. Cambará lamentava aquele ambiente excessivamente espartano:

Nas paredes caiadas não se via um quadro sequer. Nas janelas, nenhuma cortina. Na sala de jantar, como suprema concessão à arte, mas assim mesmo por mediação do comércio, pendia da parede um calendário da Casa Sol, com um cromo desbotado [...] Com um manso sarcasmo, Toríbio lembrou ao irmão que a casa não era de todo destituída de objetos de arte. Não havia na parede do seu quarto de dormir umas velhas boleadeiras retovadas? E o crucifixo histórico no quarto da dinda, com o seu Cristo de nariz carcomido? E a adaga enferrujada que pendurava da parede dos aposentos do Sr. do Angico? Rodrigo olhava para os móveis. Eram escassos, rústico e feios. Tudo com um ar gasto e vagamente seboso. Mas toda aquela falta de estilo não representaria, afinal de contas, um estilo? (VERISSIMO, 1997, v. 3, p. 164-165).

Por fim, após zanzar pela casa, afirma Rodrigo, em tom de desabafo: “Sou um ateniense. Não me sinto bem em Esparta.” Diz que ainda escreverá um ensaio sobre o gaúcho e o seu horror ao conforto, provando como “para nossa gente conforto e arte são coisas femininas, indignas de um homem”. Em seguida, questiona, olhando para a paisagem dos campos em derredor: “Não se poderia também considerar o caráter e o temperamento do rio-grandense do sul como um produto natural daquela paisagem desafogada e sem limites?” (VERISSIMO, 1997, v. 3, p. 165).

Assim, enquanto reflete sobre o tema de seu ensaio, a imagem de seu pai começa a invadir suas reflexões. Entende ele que, como acontecia com quase todos os homens do campo, Licurgo Cambará desprezava o conforto: “Gaúcho como ele em geral dormiam em

camas duras, sentavam-se em cadeiras duras, lavavam-se com sabão de pedra e pareciam achar indigno de macho tudo quanto fosse expressão de beleza e bom-gosto.” Isso talvez explicasse um pouco “a nudez e o desconforto de suas casas e a aspereza espartana<sup>83</sup> de suas vidas.” (VERISSIMO, 1997, v. 3, p. 201). Esse desprezo pelo conforto é uma marca do gaúcho rio-grandense e que aparece em várias obras literárias que tratam do assunto. Em *Estrada nova*, ao saber de algumas modernizações numa fazenda da vizinhança, afirma o Coronel Teodoro: “Peão com cama! Pé-rachado com cama!... Até chuveiro mandou instalar pra peonada!? Já se viu? Ora, ora. Já se viu semelhante despropósito [...] Desse jeito, não sei onde irão parar as nossas tradições!” (MARTINS, 1985, p. 96).

Depois de arrumar as malas, com Rodrigo um pouco mais calmo, convencido de que “nossa vocação franciscana para a pobreza, o estoicismo e a sobriedade vem de longe”, e já bastante interessado nas “caboclinhas do Angico”, os irmãos Cambará sentam-se em frente a casa para apreciar o pôr-do-sol e põem-se a conversar. É o momento em que o Dr. Cambará faz questão de ressaltar:

E não esqueças que o velho *Licurgo é um típico gaúcho serrano* [...] Com sua secura de palavras e gestos, seu horror a tudo o que pudesse parecer luxo ou prodigalidade [...] A imagem do pai se lhe desenhava na mente: a cara triste, o cigarro preso entre os dentes amarelados, a pálpebra do olho esquerdo a tremer. Ah! Aqueles olhos! Tinham o poder de fazê-lo sentir-se culpado. Eram olhos críticos de Terra: realistas, autoritários, intransigentes [...] Seu pai era um homem sóbrio, dotado de um senso de economia que as vezes tocava a fronteira da sovínice. (VERISSIMO, 1997, v. 3, p. 163-166).

Em seguida, Toríbio, tentando justificar o modo de ser espartano do gaúcho, tece essas considerações a respeito do tropeiro Aderbal Quadros: “Tome o caso do velho Babalo. Detesta travesseiro e colchões macios e suspira de saudade dos tempos de moço, quando levava tropas para Concepción do Paraguai e dormia ao relento, em cima dos arreios.” O personagem Babalo é mesmo emblemático e de suma importância quando o objetivo é destacar as diferenças étnico-identitárias e comportamentais de variados tipos gauhcescos. É ele — esse tropeiro do Paraguai — a identidade cultural gauchesca representada em *O Tempo e o Vento* que vai conduzir a essência tropeira do gaúcho “abirivado” de cima da serra.

---

<sup>83</sup> As referências a Esparta — e ao gaúcho como um tipo espartano — são tão contundentes que não se poderia deixar de mencionar que o nome “Licurgo” é um personagem da mitologia grega que simboliza a disciplina militar, o rigor e a obediência, traços identitários que distinguirão o gaúcho rio-grandense, em especial na contraposição ao tipo pamepano, que tem na indisciplina e desobediência dois de seus principais traços de personalidade.

Assim, torna-se necessário atentar para uma distinção: Licurgo Cambará é, sim, o típico gaúcho serrano, conforme a própria narrativa o define. Mas se trata da serra enquanto região fisiográfica do alto Jacuí: Cruz Alta, Tupanciretã, Júlio de Castilhos, Palmeira das Missões. Uma serra castelhana, porque situada num território que, até o século XIX, pertenceu aos Missionários da Companhia de Jesus e ao Império Espanhol. É algo bem diferente do canto nordeste de Cima da Serra, um território que desde sempre foi lusitano e brasileiro, cujo histórico se liga ao ciclo do tropeirismo. Há, inclusive, um personagem — Pedro Vacariano — que representará esse tipo planaltino, meio lageano, que também se encontra mais próximo do tipo de cima da serra, mas com uma variação. Conforme ver-se-á na descrição de seus traços comportamentais, esse personagem surge como o típico *gaúcho do Planalto das Lagens*.

Contrariando a visão daqueles que não vêm no projeto de Erico um olhar sobre a Serra e o Planalto, e entendem que o escritor, como tantos outros, fixou-se bem mais na região da Campanha, pode-se identificar três variações serrano-planaltinas presentes na narrativa: Licurgo Terra Cambará, gaúcho rio-grandense; Pedro Vacariano, aquele que, como o nome já diz, traz em si a identidade do gaúcho do “sertão da Vacaria”— e pela extensão natural de uma fronteira sem divisas, do “planalto das lagens” — e Aderbal Quadros, tropeiro sorocabano acaipirado. Desse modo, ver-se-á que o autor — apesar de viver no ambiente cultural porto-alegrense, sempre mais voltado para a metade sul do estado e para o mundo platino — talvez por ser natural de uma cidade serrana (Cruz Alta), acabou por representar também a metade norte e a região do planalto serrano em sua trilogia. E sobretudo o homem representativo dessa região.

Como o próprio Erico salienta em suas memórias, numa “confidência de romancista” em que admite “não ter a menor simpatia pelo filho de D. Bibiana”, Licurgo Terra Cambará “representa um tipo de gaúcho muito contraditório na vida real, principalmente na região serrana do Rio Grande do Sul.” (VERISSIMO, 1976, p. 15). E isso levando em conta que, para o autor, “as coisas do mundo da ficção são muito mais complexas que parecem.” E talvez muito mais “reais” do que pareçam, seria possível acrescentar.

Para que essas distinções fiquem ainda mais nítidas, seria interessante visualizar o mapa com as subáreas culturais elencadas por Thales de Azevedo (1958). Ou então traçar

sobre o mapa do Rio Grande do Sul duas linhas: uma cortando o Estado de leste a oeste, o que vai permitir vê-lo nas suas duas regiões fisiográficas mais características, o Planalto (metade norte) e a Campanha (metade sul); e outra cortando-o de sul a norte, o que possibilitará observá-lo nas suas duas regiões culturais mais significativas: a lusitana (metade leste) e a castelhana (metade oeste). Acrescentando a isso as três subáreas culturais de Thales de Azevedo, construir-se-á uma “imagem mental” que leva em conta ao mesmo tempo fatores de ordem fisiográfica e cultural. As divisas entre os mundos castelhano e lusitano são: no caso da região da Campanha, Rio Pardo; no planalto, Passo Fundo, mais especificamente a localidade do Mato Castelhana. Basta observar um mapa do Rio Grande do Sul para perceber que Rio Pardo e Passo Fundo estão praticamente na mesma linha traçada no sentido sul – norte / norte – sul.

Seguindo o modelo das subáreas culturais definidas por Thales de Azevedo, e inserindo nelas cada um desses tipos identitários representados pelos gaúchos literários de *O Tempo e o Vento*, com base numa perspectiva que leva em conta tanto fatores de ordem fisiográficas como sócio-econômicos, torna-se possível caracterizar algumas “regiões culturais” do Rio Grande do Sul. Dessa forma, ao analisar as ações de Licurgo, ver-se-á que elas trazem em si toda essa cultura comum à “sub-área rio-grandense original” de que fala Thales de Azevedo (1958), dada a maior relação de Cruz Alta com a Depressão Central e o Vale do Jacuí, especialmente a cidade de Rio Pardo, algo que marcará quase todo o século XIX, período em que os Campos de Cima da Serra eram praticamente uma “terra de ninguém”, extensas sesmarias cujos donatários muitas vezes se encontravam “ausentes”.<sup>84</sup>

Na perspectiva desse mosaico de tipos gauchescos representados em *O Tempo e o Vento*, se Licurgo reúne em si todos os atributos de um típico gaúcho rio-grandense, com várias características missioneiras que de resto são comuns aos Terra (homem seco e de poucas palavras; carrancudo, rígido, ordeiro, belicoso e disciplinado), o tropeiro Aderbal Quadros surge como um dos personagens mais acaipirados da narrativa. O velho Babalo é o tipo gauchesco representado em *O Tempo e o Vento* que mais se aproxima com a identidade serrana, ou “de cima da serra”, para distinguir essa região cultural da de Cruz Alta e

---

<sup>84</sup> Veja-se o caso da atual localidade de São José dos Ausentes, cujos sesmeiros não apareceram para tomar posse das terras.

adjacências, uma serra a ser subida para quem está em Rio Pardo, mas uma serra a ser descida para quem está em Vacaria.<sup>85</sup>

Observe-se a postura de cada um deles frente à guerra. Se Toríbio, ao melhor estilo Capitão Rodrigo, entra no entrevero como um animal afoito e sangüinário, sem dar a mínima para os motivos políticos da luta, o velho Licurgo Cambará procura manter a honra e o respeito mesmo nos momentos das invasões a vilas e saques a armazéns, como na revolução de 23, quando ele surge comprometendo-se com os donos das vendas saqueadas em acertar o prejuízo assim que a guerra terminar. Para ele, combate-se por ideais. É o próprio Licurgo quem, diante da empolgação de seu filho Toríbio, na mais legítima prudência serrano-missioneira, afirma: “Não estou contra a revolução, muito pelo contrário. O que não agrada é a precipitação. Não sou homem de ir hoje para a coxilha e amanhã emigrar para o Uruguai ou pedir garantias de vida ao Exército Nacional. Se eu entrar numa briga é para ir até o fim.” (VERISSIMO, 1997, v. 3, p. 251).

Observa-se nesta passagem uma crítica velada aos maragatos, pois desde o início da Campanha de 23 Licurgo mostrou-se relutante em lutar ao lado de antigos adversários, os mesmo que haviam cercado o Sobrado — símbolo brasileiro defendido a unhas e dentes (inclusive com o sacrificio de uma filha) pelo gaúcho rio-grandense, na mais clara demonstração de espírito patriótico e fidelidade à nascente República brasileira. Vale lembrar que um dos comentários feitos por Licurgo diante da silenciosa atitude de Florêncio Terra durante o cerco ao Sobrado foi que ele deveria querer a volta da Monarquia, o que indicava, também, esse estilo conservador inerente ao tipo missioneiro, quase sempre contrário a tudo o que possa de alguma forma atingir a “ordem” e a “estabilidade” — a rotina.

Através dessa relutância de Licurgo, pode-se refletir sobre a representatividade do “ser maragato” no jogo político rio-grandense: ser maragato significa ser de oposição, “do contra”, no mais das vezes com um forte espírito revolucionário. Foi assim em 1893 e agora ia sendo assim em 1923, diante dos chimangos: os maragatos sempre querendo derrubar o governo. É nesse sentido, também, que surge o embate entre o *fronteiro* Flores da Cunha e o *tropeiro* Honório Lemes, que movia-se com extrema agilidade e mobilidade,

---

<sup>85</sup> Sobre as altitudes das serras gaúchas, não é mesmo curioso o fato de que as menores altitudes do planalto (cerca de 500 metros nas proximidades de Júlio de Castilhos) vão praticamente se nivelar com as maiores altitudes da Serra do Sudeste? Isso demonstra o caráter de “bacia” da Depressão Central e acentua o caráter de escoadouro do Rio Jacuí, a “calha natural” do Rio Grande, conforme Balduino Rambo (2000).

valendo-se para isso de sua qualidade de “vaqueano rastreador” — e essa, diga-se de passagem, é uma das principais “qualidades” do tropeiro: o conhecimento detalhado do território, o que o faz portador de uma capacidade de prever e antecipar. No contexto da guerra, esses atributos são de grande valia; no fim, são eles que permitem essa estupenda mobilidade da tropa, tanto nos ataques rápidos e surpreendentes, quanto na capacidade de logo “sumir”, escondendo-se em lugares só por eles conhecidos — esses “intrépidos andarengos” que são os tropeiros.

Os atos “fabulosos” de Honório Lemes chegam a animar até mesmo o velho Babalo, sempre tão contrário às guerras. Naquela gelada tarde de agosto — “o mês de desgosto”, como dizia Maria Valéria, na reprodução de um ditado popular comum aos campeiros sulinos —, pois naquela tarde, em que “o inverno havia espantado das praças e retretas, os pássaros e os namorados”, quando “em muitas noites, pelas ruas desertas de Santa Fé, vagueava apenas o vento, uivando como um cachorro louco”, o frio parecendo “congelar o tempo, tornando mais dura ainda a espera”, época na qual “as laranjeiras e bergamoteiras do quintal do Sobrado estavam pesadas de frutos”, era ele, o velho tropeiro Aderbal Quadros, quem irrompia no Sobrado, com os jornais embaixo do braço, entusiasmado com as notícias. E assim, sem ao menos tirar o chapéu,

de pé no meio da sala, leu em voz alta todo um editorial do *Correio do Sul*, que era um hino à profissão de tropeiro e ao caráter de Honório Lemes. Ao chegar às últimas linhas, fez uma pausa, lançou um olhar para as duas mulheres que o escutavam, apertou os olhos e, pondo um tremor teatral na voz seca e quadrada, leu o final: “De joelhos, escribas! É o Tropeiro da Liberdade que passa!” Soltou um suspiro, murmurou: “Que côsa!”, atirou o jornal em cima numa mesa e saiu rengueando da sala, como num final de ato [...] E por todo o Rio Grande, nos meios assististas, o cognome pegou. Retratos do “Tropeiro da Liberdade” apreciavam em jornais e revistas, ilustrando a narrativa de seus feitos militares. Era um homem de estatura meã, ombros caídos — “um jeito meio alcatruzado”, como dizia Maria Valéria — bigodes pretos escorridos pelos cantos da boca. Na fita do seu chapéu de abas largas, lia-se esta legenda: *Liberdade inda que tarde!* Só oferecia combate quando lhe convinha. Sua tropa, de uma mobilidade prodigiosa, destorpeava o inimigo, que o perseguia com um encarniçamento irritado. E quando a situação se fazia feia ou duvidosa para as suas armas, o caudilho se refugiava com os seus soldados na Serra do Caverá, que conhecia palmo a palmo, de olhos fechados, e aonde ninguém ousava ir buscá-lo. Com o passar do tempo, sua legenda enriquecia. Faziam-se versos inspirados em seus feitos. E as mulheres jogavam-lhe flores quando ele desfilava com sua tropa pelas ruas de vilas e cidades que ocupava. [Mas] No quinto mês da revolução, outra figura — essa do campo oposto ao do “Leão do Caverá” — já se delineava e impunha, também com visos de legenda: a do Dr. José Antônio Flores da Cunha. O intendente de Uruguaiana comandava os fronteiros da República. (VERISSIMO, 1997, v. 3, p. 350).

A revolução de 23 tem um elemento diferencial em relação às outras (e de grande valia para um romance, especialmente no caso de Erico): a cobertura jornalística; os jornais que Babalo vai buscar na estação de Santa Fé, aguardando sempre com certa ansiedade (Babalo, ansioso?) a chegada do trem vespertino. Nas páginas dos periódicos, mais do que fatos, há eventos, numa espetacularização da guerra que de certa forma acabará contribuindo ainda mais para a glorificação dos homens por seus feitos e seus méritos, criando heróis culturais e esboçando o contorno de futuros mitos do imaginário. Erico parece atentar para esse aspecto. Através de um diálogo entre os personagens Tio Bicho — o anarquista teórico — e Arão Stein — o bolchevista soviético (ou “esse muçulmano”, como falava Maria Valéria) — há um pequena reflexão sobre a formação dos mitos e heróis, inclusive com uma interessante diferenciação entre ambos:

— É curioso — disse uma noite Tio Bicho, mastigando com prazer um pedaço de pessegada no qual havia nacos de fruta inteira — a gente observar o nascimento dum herói.

— Devias dizer um mito — interrompeu-o Stein, repondo no seu lugar, com um gesto nervoso, a mecha de cabelo que lhe caíra sobre os olhos.

— E por que mito? Não são realmente heróis? Tome Honório Lemes... Já é uma figura lendária.

— Então, que é uma figura lendária, senão um mito?

— Não me amoles. Sabes o que quero dizer.

— Sei, mas não concordo. Morrem dezenas, centenas de soldados anônimos nesses combates, mas quem leva a fama e a glória é o general que na maioria dos casos raramente ou nunca aparece na linha de fogo.

— Mas o que é o herói senão uma síntese, um símbolo, o homem que em determinado momento da história dum povo ou dum grupo encarna não só os sonhos e aspirações desse povo ou desse grupo como também suas qualidade marcantes de coragem, espírito de sacrifício e lealdade? De certo modo o herói é o seu povo. Tivemos, em 1835, Bento Gonçalves. É possível que seja Honório Lemes quem melhor encarne o espírito revolucionário de 1923. (VERISSIMO, 1997, v. 3, p. 348).

Em seguida, ante a atitude silenciosa de seu interlocutor — Stein havia limitado-se “a estender as mãos ressequidas e arroxeadas por cima do braseiro que Maria Valéria mandara pôr entre ele e o amigo” —, complementa Tio Bicho, sorrindo, contemplando o judeu com um ar de tranqüila e adulta superioridade: “Apesar de todas as tuas teorias, os heróis aparecem, crescem aos olhos do povo e não há nada mais a fazer senão aceitar o veredicto popular por mais errado que ele seja. A verdade está com as massas. Não é essa a essência mesma do teu bolchevismo?” (VERISSIMO, 1997, v. 3 p. 349).

É exatamente o espírito revolucionário tão característico dos maragatos que parece incomodar Licurgo, dada a sua implicância histórica com os homens de lenço vermelho. E

isso mesmo que, já em 1893, Maria Valéria o tivesse advertido de que não havia lá muitas diferenças entre maragatos e pica-paus, isso no momento em que, irritado com o cerco ao Sobrado que se prolongava, Licurgo bradava “os maragatos são uns cobardes”. A resposta, como sempre em se tratando da matrona, vinha “rápida e rascante”: “Não são, o senhor sabe que não são [...] O senhor sabe que eles são tão bons e tão valentes como os republicanos. É a mesma gente, só que com idéias diferentes.” (VERISSIMO, 1997, v. 1, p. 341).

Sobre esse aspecto, pode ser esclarecedora a visão de Pesavento (2004, p. 118). Entende a historiadora que “o texto de Erico Verissimo introduz uma forma de visualizar o outro no mesmo”, pois “o estabelecimento de um perfil identitário é uma construção imaginária de sentido capaz de ressignificar a realidade de forma paradoxal”. Assim, “perante uma marca identitária interna, chimangos e maragatos são todos gaúchos; não são outros, mas sim os *mesmos*, ou talvez os *análogos*, se levarmos em conta o delineamento de um ethos de identidade para a situação fronteirista do Rio Grande do Sul”.

Claro que — retornando para dentro do texto, mais especificamente para o Sobrado cercado pelos maragatos, e para o frente a frente de Licurgo com Maria Valéria — como bom machista, o senhor do Sobrado sai resmungando, afinal de contas, o que uma mulher entendia de idéias? Agora, passadas três décadas, Licurgo não via com bom olhos aquela aliança com antigos líderes maragatos. E também não fazia muita questão de esconder essa sua contrariedade: já estava velho e cansado de brigar na coxilha; agora, o que mais queria era curtir Ismália Caré antes que fosse tarde,<sup>86</sup> e assim continuar o processo de mestiçagem da etnia gaúcha, numa “democrática” comunicação do mundo do Sobrado com o dos Mocambos, ou da Casa Grande com o galpão, da sede da fazenda com os ranchos dos posteiros de fundo de campo, nessas “versões sulinas” da cultura da Casa Grande e da Senzala, de onde nascem esses “gentílicos homens tropicais (e agora também subtropicais: os “filhos da macega”), cordiais nas suas “raízes brasileiras” — e a cordialidade do Capitão Rodrigo Cambará é um traço que polemizará a performance de seu personagem.

Não fosse pelo espírito idealista, libertário e irrequieto de Rodrigo, e pelo instinto guerreiro de Toríbio, por certo que o velho nem teria participado da revolução. Tanto que,

---

<sup>86</sup> Durante a revolução, faz de tudo para dar uma escapadela e ir ter com a amásia.

quando Licurgo morre, é forte o sentimento de culpa de seu filho mais novo, que de certa forma liderava a campanha, ainda mais que

Rodrigo, que cavalgava a poucos metros atrás do pai, viu este tombar do cavalo, e ouviu o baque surdo e ominoso que seu corpo produziu ao bater no chão. Sofreu sua montaria, apeou e correu para o Velho, gritando: “Um médico! Depressa! Um médico!” Sua voz, porém, se perdeu em meio às detonações. Ajoelhou-se ao pé do ferido e compreendeu logo que o tiro havia atingido no tórax. Ergueu-lhe a cabeça, estonteado, exclamando insensatamente: “Que foi, papai? Que foi?” Licurgo descerrou os lábios como para dizer alguma coisa, mas de sua boca só saiu uma golfada de sangue. Desnortado, Rodrigo olhava em torno, sem saber a quem apelar. “Um médico, pelo amor de Deus!” — tornou a gritar. O rosto do velho estava horrivelmente pálido. Gotas de suor brotavam-lhe na testa, escorriam-lhe pelas faces. Sua respiração era um ronco estertoroso. Seus olhos começavam a vidrar-se. Rodrigo desabotoou-lhe o casaco e o colete, rasgou-lhe a camisa. Descobriu o buraco da bala no lado direito do peito. O projétil devia estar alojado no pulmão... Segurou o pai nos braços, ergueu-o e ficou a olhar atarantado dum lado para outro, sem saber para onde ir. O sangue continuava a manar da boca do ferido, cujo *lenço branco aos poucos se tingia de vermelho*. Rodrigo sentiu faltarem-lhe as forças. Suas pernas se vergavam. Tornou a pousar o corpo no chão e, indiferente às balas que cruzavam por ele, sibilando, rompeu a correr na direção da carroça, onde esperava encontrar pelo menos algodão e gaze. Quando voltou, minutos depois, Licurgo Cambará estava morto. (VERISSIMO, 1997, v.3, p. 363-364. Grifo nosso).

Diante de tal descrição, pode-se refletir até que ponto esse “lenço branco que se tingiu de vermelho” simbolizaria esse conflito maragato-republicano vivido intensamente por Licurgo Cambará, reforçando aquela idéia de Maria Valéria de serem todos “a mesma gente”. Além disso, ressalta-se a atitude um tanto patética, para não dizer imbecil, do Dr. Rodrigo que, diante da morte do pai, primeiro grita histericamente por um médico (ele, que é médico), e, depois, no exato instante em que seu pai “vive” seus últimos minutos, abandona-o e sai à procura de gaze e algodão numa carroça, em meio a um combate. Eis alguns ingredientes da culpa, que cresce no espírito de Rodrigo à medida que se sucede o enterro de Licurgo, no Angico. Mesmo que “ninguém fique pra semente”, como diz Xiru Rosa, Rodrigo sente-se extremamente culpado, e, “diante da quietude glacial dos campos”, ouvindo o “ruído das patas dos cavalos”, tudo parecendo-lhe um tanto “irreal e fantasmagórico”, uma voz ecoa na sua consciência e ela repete incessantemente “Matei meu pai, matei meu pai...”. E então: “As lágrimas começaram a escorrer-lhe geladas pelas faces. Foi-se deixando ficar para trás para pode chorar à vontade, sem que os outros vissem. E já não sabia ao certo se chorava de pena do pai ou de si mesmo.” (VERISSIMO, 1997, v. 3, p. 371).

A morte de Licurgo em pleno combate, a despeito de toda essa culpa do filho, é representativa do caráter guerreiro, disciplinado e orgulhoso do tipo rio-grandense, algo totalmente diverso da atitude do tipo missioneiro encarnado pelo personagem Florêncio Terra. Já o tropeiro serrano Aderbal Quadros (e isso no que tange às distintas posições das identidades gaúchas diante da guerra, um importante traço identitário que contrapõe essas diferenças), simplesmente não vai à batalha, atitude típica de um gaúcho serrano “acaipirado”, que prefere manter sua pacata vidinha em meio aos bichos e às plantas no seu sítio chamado “Sutil”. Ressalte-se que Babalo plantava trigo por um “motivo poético”, apesar de saber que no fim teria prejuízo com o plantio, ignorando totalmente o fator econômico-monetário, conforme observara certa vez (ainda nos tempos em que começara a sair com Flora) o Dr. Rodrigo Cambará. É Babalo, aliás, quem comenta com desgosto e amargura alguns procedimentos borgistas na campanha de 23:

Aderbal Quadros ficou indignado ao saber que as forças borgistas agora empregavam contra os revolucionários um aeroplano pilotado por dois alferes. Achou isso um ato de covardia inominável, indigno das tradições do Rio Grande, cuja paisagem mesma parecia sugerir aos homens a luta franca, frente a frente, em campo aberto, sem emboscadas nem traições. E quando circulou a notícia de que da ‘engenhoca’ haviam lançado três bombas sobre a vila e Camaquã, então em poder dos revolucionários, Babalo ficou com os olhos inundados de lágrimas, que exprimiam a um tempo sua pena, sua vergonha e sua indignação. ‘Que coisa bárbara!’ — exclamou. Montou a cavalo, saiu a andar pelos campos, nos arredores do Sutil, falando sozinho. Foi longe, *ficou algum tempo no alto duma coxilha, contemplando as invernadas verdes de horizontes largos e claros, respirando fundo, como se quisesse limpar não somente os pulmões, como também a alma.* Voltou depois para casa, já ao anoitecer, ao tranco do cavalo, assobiando *uma toada que aprendera no Paraguai, nos seus tempos de tropeiro.* (VERISSIMO, 1997, v. 3, p. 352. Grifos nossos).

A seguir, dar-se-á ênfase a alguns desses traços de personalidade que aparecem nesse fragmento. Por ora, pode-se destacar que essa ida ao alto duma coxilha para desafogar a alma remete de imediato à representação do tropeiro que aparece em *Dom Segundo Sombra*, de Güiraldes, para quem a alma de tropeiro é uma “alma de horizontes” — e de fato era pelas maiores altitudes do planalto serrano que trafegavam os tropeiros, seguindo pelo dorso das coxilhas, nos divisores de água onde os rios são menores e mais fáceis de serem transpostos, e onde a localização geográfica torna-se menos complicada, dada a visão ampla e capaz de contemplar “léguas de distância”. Essa “alma de horizontes”, ou esse “desafogo d’alma” que Babalo busca no alto da coxilha de imediato remete à poesia de Mauro Moraes (1997), que fala “desses fronteiros de fala mansa, que tem o sul por vida;

e passam uma eternidade, matando a saudade, numa coxilha”. Além desse traço identitário, nota-se ainda a influência paraguaia (a toada que aprendera no Paraguai) na formação desse tipo gauchesco muladeiro, dado que era naquela região de Encarnación, Corrientes e Entre Rios que os tropeiros birivas buscavam as mulas para revendê-las em Sorocaba.

No entanto, essas questões podem ficar “de reserva”. Para se obter uma melhor visualização da problemática, coloca-se essas identidades gaúchas representadas pelos personagens de *O Tempo e o Vento* num esquema:

<b>PERSONAGEM DO ROMANCE</b>	<b>IDENTIDADE GAÚCHA</b>	<b>REGIÃO CULTURAL</b>
CAPITÃO RODRIGO (TORÍBIO)	CISPLATINA	PAMPA/CAMPANHA
LICURGO CAMBARÁ	RIO-GRANDENSE	DEP. CENT. / ALT. JAC/URUG.
PED, JUV e FLORENC. TERRA	MISSIONEIRA	MISSÕES/ ALT. JAC/URUG.
PEDRO VACARIANO	PLANALTINO-LAGEANA	PLAN.VAC/ LAGEANO
ADERBALQUADROS	SERRANO-TROPEIRA	CAMPOS CIMA SERRA <sup>87</sup>

<b>PERSONAGEM</b>	<b>POSTURA DIANTE DA GUERRA</b>	<b>ATRIBUTO IDENTITÁRIO</b>
CAP. ROD./TORIB.	“PELEIA” C/ FUROR E POR GOSTO (ANIMAL)	VALENTIA E GALHARDIA
L. TERRA CAMB.	PARTICIPA C/ CIVISMO E ORGULHO (POLÍTICO)	DISCIPLINA E HONRA
F. TERRA	É CONTRA, REPRESENTA DESORDEM (RELIGIOSO)	OBEDIÊNCIA E ORDEM
P. VACARIANO	ATUA C/ FUROR E SENSO DE HIERARQUIA (MILITAR)	CORAGEM E DESTEMOR
A. QUADROS	NÃO PARTICIPA, GUERRA É IMBECILIDADE (HUMANISTA)	BRAVURA E LEALDADE

### 3.4 PEDRO VACARIANO E O GAÚCHO ACABOCLADO (OU DO “SERTAM DAS LAGENS”)

Era um caboclo alto e espádulo, homem de pouca fala e de muita confiança, como o próprio Licurgo reconhecia. A pele de seu rosto tinha algo que lembrava goiaba madura. Os olhos eram escuros e vivos, os cabelos negros e corridos. Uma cicatriz rosada atravessava-lhe uma das faces, da boca à orelha. Tinha 35 anos de idade, era natural de Vacaria onde matara um homem em legítima defesa. Depois de julgado e absolvido fora obrigado a mudar-se, para fugir do filho do assassino que havia jurado vingança. Diziam que era valente e rijo, capaz de ficar dias e

<sup>87</sup> Mesmo que a narrativa não forneça nenhuma ligação de Babalo com a região dos Campos de Cima da Serra, o tipo identitário do tropeiro fornece o elo de ligação espacial, conforme se verá a seguir.

dias sem comer nem beber e que não tinha paciência com os que falavam quando nada tinham a dizer. (VERISSIMO, 1997, v. 3, p. 165).

Uma breve análise desse fragmento do texto de Erico em que é feita a descrição do personagem Pedro Vacariano bastaria para caracterizar a variação planaltino-vacariana das identidades regionais gaúchas representadas na trilogia. Estão presentes desde atributos étnicos (tipo caboclo, pele facial cor de goiaba madura, olhos escuros e cabelos negros e corridos) até traços comportamentais, como o fato de ser um homem de pouca fala e muita confiança, o que denota uma certa retidão de caráter, senso de ordem e disciplina. Também outros atributos que não poderiam faltar a um genuíno tipo gauchesco estão presentes na representação de Pedro Vacariano: a resistência (ficava dias sem comer e sem beber), a valentia (diziam que era valente e rijo), a honra (matara um homem em legítima defesa) e a marca suprema do gaúcho macho e guerreiro: a galhardia, a coragem e o destemor simbolizados na “cicatriz rosada a lhe atravessar a face, da boca à orelha”.

El gaúcho estima, sobre todas las cosas, las fuerzas físicas, la destreza en el manejo del caballo, y, además, el valor. Esta reunión, este club diário, es un verdadero circo olímpico, en que ensayan y comprueban los quilates del mérito de cada uno [mas] es preciso que esté muy borracho, es preciso tenga instintos verdaderamente malos para que atente contra la vida de su adversário. Su objeto es suélo marcalo, dejarle una tojada en la cara, desjarle uno señal indelible. *Así, se ve estos gauchos llenos de cicatrices que rara vez son profundas.* (SARMIENTO, 1978, p. 101).

Pedro Vacariano é macho, bravo, guerreiro, valente, destemido, talvez até um pouco perigoso, mas jamais desordeiro (e no código cultural gauchesco “matar em legítima defesa”, além de ser uma atitude plenamente justificável, pode ser até mesmo um atributo elogioso, que denota honra e bravura). Pedro Vacariano, homem de muita confiança, “não tem paciência com aqueles que falam quando não têm nada para dizer”, como é o caso do tipo pampeano, ou, para ficar dentro do contexto da narrativa, do Capitão Rodrigo Cambará, o gaúcho cisplatino que tanto gostava de contar causos e bravatas, falando “aos quatro costados” e cantarolando suas *payadas*, ao ritmo da viola, numa reminiscência dos tempos cisplatinos, como andava fazendo na venda do Nicolau, desde que chegara na pacata e ordeira Santa Fé. Aliás, de acordo com a representação das identidades gaúchas na trilogia, há mesmo uma relação entre o tipo cisplatino e o tipo Vacariano no que tange à coragem e à valentia. E mesmo que o Dr. Rodrigo tivesse uma certa “antipatia por aquele fugitivo da Vacaria, a verdade era que havia quatro anos que Pedro Vacariano capatazeava

o Angico sem dar aos patrões o menor motivo de queixa ou desconfiança.” Assim, apeando do cavalo,

o caboclo apertou rapidamente a mão dos dois irmãos, sem dizer palavras, e depois, com ambas as mãos na cintura, uma perna tesa e outra dobrada, *como um soldado em posição de descanso*, fez com sua voz monótona e seca um relato da situação do trabalho no Angico. Não se podia deixar de admirar a precisão e a economia verbal com que o capataz se expressava. (VERISSIMO, 1997, v. 3, p. 164. Grifo nosso).

Como fica explícito pelo caráter do personagem, a representação do tipo vacariano traz em si um dos aspectos mais genuínos do ser gaúcho: como nos primórdios da formação do campeiro sulino, Vacariano é um misto de peão e soldado. Ser ao mesmo tempo militar e pastoril. Guerreiro e lidador, capaz de manejar a faca com a mesma habilidade que o laço, ou vice-versa.

Além desse traço soldadesco, Vacariano, por uma outra via, conduz aos primórdios do povoamento dos Campos de Cima da Serra, momento da configuração etno-social desse ser do planalto meridional, ao mesmo tempo vacariano e lageano, oriundo das levas de tropeiros paulistas e curtibanos que, sobretudo a partir da segunda metade do século XVIII, começaram a migrar ao Continente de São Pedro, terra onde o gado e os cavalos não tinham marcas ou sinais, e os campos, realengos, não tinham divisas. Movimento que se intensificará cada vez mais no momento em que a descoberta do ouro nas Gerais exige a presença das mulas rio-platenses, elas que poucos anos antes haviam carregado as pratas de Potosi.<sup>88</sup> Entre Minas Gerais e o Prata, o Rio Grande: o pampa, a serra e o sertão. E é assim que a antiga “Vacaria do Pinhais” dos Jesuítas entra em cena no jogo da ocupação luso-brasileira do território sulino e torna-se o “Sertão da Vacaria”, trecho da rota tropeira que cortava o Brasil de sul a norte, pelo interior “serrano-sertanejo-planaltino-acaipirado” do país.

A ocupação da Vacaria dos Pinhais representou para os Padres da Companhia de Jesus um lugar seguro, ao abrigo dos gaudérios coureadores, dos ataques de charruas, minuanos e castelhanos platinos, que eram cada vez mais freqüentes na Vacaria do Mar. Com a fundação da Colônia do Sacramento e o conseqüente aumento da atividade do

---

<sup>88</sup> De fato é curioso observar como, numa perspectiva latino-americana, a descoberta das minas na Serra Geral do Brasil coincide com a decadência do ciclo minerador de Potosi. Assim, já havia toda uma estrutura de criatórios de mulas na região platina pronta para atender a demanda brasileira. Entre os criatórios de mulas e o lugar das minas, estava o território rio-grandense.

contrabando, para o gaudério, o couro passou a valer ouro. Assim, no contexto de uma fronteira turbulenta, aqueles ermos e distantes campos de Cima da Serra, com suas pastagens fartas, seu ar puro e suas abundantes fontes de água limpa, surgiam como o lugar ideal para a criação de gado e cavalos.

A vacaria do mar havia sido pilhada por espanhóis e portugueses. Para fugir à sanha predatória desses conquistadores, o superior provincial dos jesuítas, Pe. Lauro Nunes, em 1702, resolveu criar a Vacaria dos Pinhais, numa região que parecia inacessível a espanhóis e portugueses [...] Era uma vasta região privilegiada, fortemente cercada por fronteiras naturais: ao levante, a gigantesca muralha dos Aparados; ao Norte, o caudaloso Rio Pelotas; ao Sul, o profundo Rio das Antas; e, ao poente, a imensa floresta mais tarde denominada Mato Português e Mato Castelhana. (BARBOSA, 1978, p. 7).

A representatividade da Vacaria dos Pinhais no contexto tumultuoso da “Idade do Couro” pode ser apreendido por essa descrição do Padre Roque Gonzáles, encantado diante do que acabava de descobrir. Assim descreve o padre inaciano em relatório enviado à Companhia de Jesus:

Planícies se estendem a perder de vista, descortinando paisagens variadíssimas e rasgando horizontes de dilata amplidão; alternam com vales risonhos, enquanto lá no alto das serras negreja o verde-escuro pinhal, de copas arredondadas, imponentes no seu silêncio quase religioso, à luz abafada, onde erguem os braços ao céu, como que em súplica muda, mil candelabros gigantes, formados pelas esguias e possantes araucárias. (BARBOSA, 1978, p. 7).

Esse território pacífico e sossegado, alcançado graças à picada aberta pelos guaranis em meio à densa mata que recobria o planalto noroeste do Rio Grande,<sup>89</sup> era um verdadeiro refúgio, dado o vazio demográfico da região dos altos da serra até meados do século XIX. Distante dos castelhanos da região platina devido ao limite imposto pela Serra Geral, e ainda desconhecido pelos luso-brasileiros, exceto algumas esporádicas presenças bandeirantes; naquele território Jê, ocupado sazonalmente por tribos nativas que subiam do litoral na época do pinhão, como os Carijós, nem mesmo os Guaranis catequizados arriscavam-se a fundar suas reduções.

Dessa forma, de um território de tribos arredias, que se negaram a reconhecer a cruz jesuítica, aquela antiga reserva de gado missioneiro passa a ser aos poucos povoada por

---

<sup>89</sup> Segundo Teschauer (2002), por volta de 1713, os índios das missões abriam picada através do Mato Português e do Mato Castelhana, penetrando a região do Planalto com 80 mil cabeças de gado vacum, com que iniciaram seus domínios pastoris.

uma leva de luso-brasileiros<sup>90</sup> que migram do Brasil Central, via serra geral, estabelecendo-se nos Sertões de Vacaria e, em menor escala, no “Sertão das Lagens”. Aliás, a denominação desse território como sendo um “Sertão” deixa transparecer que, pelo ponto de vista dos luso-brasileiros, esse espaço fazia parte do grande sertão brasileiro, o sertão das gerais, e de toda aquela cadeia de serras que corta o Brasil de norte a sul, pelo interior, desde o Rio Grande do Sul até o Maranhão.

Por esse ponto de vista “nacional”, Vacaria sempre foi uma porta de entrada natural (e em potencial) para se obter um acesso interiorano, por terra (na época talvez bem mais seguro que pelo litoral), via Planalto Serrano, ao Rio Grande do Sul. Depois do Planalto Curitibano, o maior problema era cruzar o Rio Pelotas/Uruguai. Assim, mesmo que a primeira presença de paulistas na Vacaria remonte ao século XVII, com as bandeiras de Antônio Raposo Tavares e Fernão Dias Paes Leme, foi só em 1733, depois que Cristovão Pereira de Abreu atravessou o Passo de Santa Vitória, que de fato teve início o povoamento da Vacaria por parte da Coroa portuguesa.

A necessidade de abastecer com gado, cavalos e muare a região das minas levou a se intensificar o movimento de tropas arrebanhadas no sul. Daí por diante o deslocamento de preadores, de tropeiros e de estancieiros se acelera. São paulistas, paranaenses e lagunistas que avançam pelos chapadões de Lages, varando o Pelotas, e através da Vacaria, indo ter ao Viamão. A esses povoadores que descem do norte, uma outra onda sobe da região sul num processo que vai durar por volta de cem anos.” (RIBEIRO; POZENATO, 2005, p. 40).

Nesse sentido, não surpreende que Ornellas (1978) inicie sua volumosa obra sobre os *Gaúchos e Beduínos* referindo-se aos Campos de Cima da Serra e, mais especificamente, a Vacaria. Isso talvez indique o quanto à “Vacaria dos Pinhais” liga-se organicamente à essência do povoamento e construção do Rio Grande do Sul brasileiro (e conseqüentemente, do gaúcho brasileiro), constituindo-se numa via de acesso — o “declive praticável” de que fala Ornellas — do planalto rumo à planície. No primeiro parágrafo de seu texto, refletindo sobre “os primórdios do Rio Grande”, afirma o autor:

---

<sup>90</sup> Segundo José Fernandes de Oliveira (1959), essas seriam algumas das famílias pioneiras da Vacaria dos Pinhais: Campos Bandemburgo; Rego Melo; Rodrigues de Jesus; Borges Vieira; Souza Duarte; Jesus Velho; Fernandes de Oliveira e Fernandes dos Reis. De acordo com Barbosa (1978), a abertura da Estrada dos Conventos (Estrada das Tropas), desbravada por Francisco de Souza e Faria, entre 1927 e 1929, ligando a região dos Campos de Vacaria e Lages a Curitiba e São Paulo, através da serra, e o caminho aberto por Cristovão Pereira de Abreu, entre 1731 e 1732, teriam propiciado à vinda dos primeiros povoadores do sertão de Vacaria. Assim, o povoamento efetivo dos Campos de Vacaria praticamente coincidirá com a fundação do forte Jesus-Maria-José, em Rio Grande, por Silva Paes. Na sua opinião, Vacaria “nasceu com o Rio Grande do Sul”.

Depois que os padres da Cia de Jesus abriram a virgem picada das matas do Uruguai para o levantamento das reduções missioneiras nos mesmos territórios que Pinto Bandeira, Manuel dos Santos Pedroso e José Borges do Canto reincorporariam, mais tarde, pelas armas, ao patrimônio português da América, *desceram os bandeirantes mamelucos prolongando as riçadas encostas da Serra Geral à procura das planícies invadidas pela gente de Castela e Aragão. Encontraram os pioneiros de Piratiniga a antemurada dos chapadões que se erguem ao nordeste do Rio Grande*, cortados a pique, em paredões quase uniformes e em abismos abruptos. Embaixo, bem ao fundo da paisagem, a orla das praias oceânicas cobertas de areia dourada e estéril. O passo arrojado, que a ambição alimentara, fora violentamente interrompido pelo traço contínuo das montanhas. O espírito do bandeirante não se deixou, porém, abater diante da primeira tentativa frustrada. Mais para o sul, *em campos de Vacaria, onde a serra se debruça para o leste, o olhar inteligente do mestiço ameríndio descobriu o declive praticável* e contornou as arestas da vaporagem. E a mata espessa e emaranhada começou a cair aos golpes do facão da conquista. *Abria-se a primeira picada à penetração em terras do Rio Grande, pelo norte [...]* E o Rio Grande, a prolongar-se na cisplatina do sul, haveria de ser o campo bravio de recontros sangrentos, nas lutas pela hegemonia territorial do Continente entre os Reinos da Espanha e de Portugal. [...] Em suas marchas obstinadas para o oeste e para o sul, pouco faltou aos mamelucos brasileiros para o domínio do Alto Peru. De acordo com Liscarau, *han llegado a menos de ocenta leguas de la ciudad de San Lorenzo de la barranca en Santa Cruz de La Sierra*. (ORNELLAS, 1976, p. 4. Grifos nossos).

É como elo de ligação entre o mundo do planalto luso-brasileiro e a planície castelhana-platina que a Vacaria dos Pinhais surge no jogo das forças históricas. E meio a isso, as Florestas de Araucária repletas de nativos arredios. Pelos relatos historiográficos e literários, foram árduos os primeiros cem anos do processo de povoamento e ocupação territorial da Vacaria dos Pinhais, desde a fase inicial da “Capela de Nossa Senhora da Oliveira” (a santa de origem portuguesa que teria sido achada em meio ao campo, numa mecha de capim que o fogo poupava), passando pela condição de Freguesia sujeita à matriz de Viamão, até o momento em que, por volta de 1850, Vacaria desmembrar-se-á de Santo Antônio da Patrulha, tornando-se um município autônomo.

Segundo Barbosa (1978), por volta de 1735, o luso-brasileiro Manuel Dias da Silva, ao penetrar os campos de Vacaria, teria abatido uma pesada cruz de pedra com os dizeres: “Viva el Rei de Espanha, senhor dessas campanhas”, levantando em seu lugar uma outra cruz com as palavras: “Viva o mui alto e poderoso Rei de Portugal, D. João V, Senhor do domínio deste sertão de Vacaria”. Tal fato pode ser interpretado como um símbolo dessa condição fronteirista da Vacaria dos Pinhais: uma “boqueria” (grande extensão de campos naturais) para os castelhanos, e um “sertão” (grande extensão de campos naturais) para os luso-brasileiros. Assim, da mesma maneira que para platinos, rio-grandenses e missioneiros

os campos de Vacaria representavam uma extensão natural de seu império estancieiro, para os mamelucos do planalto, aquela região era considerada uma extensão natural do grande sertão das Gerais, cujas fazendas estendiam-se desde o Planalto central até as serras do sul. Área de litígio, portanto. Assim, Vacaria entra para a história como uma legítima fronteira sem divisas: ali ficaram frente a frente o mundo hispânico-missionário das estâncias e o mundo luso-brasileiro das fazendas.

Uma narrativa interessante sobre o processo de povoamento de Vacaria está presente nos relatos de Fidélis Dalcim Barbosa (1978). Apesar de toda a sua ideologia que tende a mitificar a ação do branco e a desprezar o papel do nativo,<sup>91</sup> em seu texto podem ser encontrados alguns aspectos dos primórdios da ocupação do território vacariano, sobretudo no que diz respeito à ferocidade dos nativos<sup>92</sup> que habitavam aquelas terras, os Guaianás das Florestas de Araucária e os Coroados do Vale do Rio das Antas. Era tamanho o risco dos ataques, que os pioneiros de Vacaria se viram obrigados a construir suas casas no alto das coxilhas, só posteriormente podendo “baixar” para perto dos capões e das fontes de água, ao abrigo dos ventos. Conforme Barbosa (1978, p. 15):

Passada a época das incursões e assaltos dos índios Guaianás, Coroados, Botocudos e Kaingangüês, à sede da Fazenda, a casa do estancieiro desceu para junto de um capão, onde houvesse bastante aguada [...] Ainda hoje se encontram vestígios destas velhas taperas no cume das elevações de terreno, em meio ao descampado.

Conforme o frei capuchinho (1978, p. 16), “os índios Guaianás não cessavam de obstacular enormemente os colonizadores do Planalto. A primeira leva de povoadores, em 1740, foi quase toda exterminada pela ferocidade indígena”. Segundo correspondência do capitão Correia Pinto, os índios faziam muitas mortes e estragos nas fazendas dos fundos de Vacaria, de modo que os primeiros ocupantes “venderam habitações e rumaram a outras paragens, retrocedendo uns e avançando outros.”<sup>93</sup> Nessa luta entre colonizadores e nativos, por volta de 1779, “o capitão Joaquim José Pereira, proprietário de imensos latifúndios e grande séquito de escravos, praticara enorme mortandade entre os gentios, obrigando-os a

---

<sup>91</sup> E nesse sentido cabe referir o romance *O prisioneiro da montanha*.

<sup>92</sup> Segundo Barbosa (1978): “Os campos de Vacaria, à chegada dos primeiros povoadores, eram habitados pelos índios Guaianás (Coroados ou Caingangues), e, nas proximidades da Serra dos Aparados, pelos Botocudos.

<sup>93</sup> Um dos que teriam avançado foi o tropeiro João Mariano Pimentel, o mesmo que aparece em *Contos Gauchescos* (“No Manantial”), vindo de Cima da Serra, fugido dos Bugres, conforme narra Blau Nunes.

recuar para a serra do rio das Antas”. Ainda segundo Barbosa, os ataques [dos bugres] prolongaram-se por mais de um século. O último “assalto” teria ocorrido em 1851, na localidade do Turvo, hoje distrito de André da Rocha, próximo a Lagoa Vermelha.

Nesse episódio — narrado em pormenores por Barbosa — os coroados do vale das Antas, chefiados por um negro foragido de São Francisco de Paula, aproveitando-se da ausência de João Mariano, que se encontrava em Uruguaiana, fazendo tropas, mataram a flechada dois filhos e dois peões que estavam encurralando uma manada de mulas. Feito isso, entraram na casa onde se achava a esposa de João Mariano, Dona Bárbara Borges Vieira. Após carregar alguns objetos, fugiram levando consigo duas crianças. Em seguida, enquanto um mensageiro partia a cavalo rumo a Uruguaiana para avisar João Mariano, os Vacarianos, chefiados pelo Coronel Teixeira, foram em busca dos índios para resgatar as crianças raptadas. “Depois de longa tentativa inútil, é convidado o chefe dos índios Coroados, Cacique Doble”, que estava de briga com os coroados do rio das Antas. O cacique orientou os vacarianos, conduzindo-os até o local onde os bugres estavam acampados, junto à barra do rio Carreiro.

Destaca-se ainda que os tropeiros paulistas identificam como “campos de Vacaria” toda a região compreendida desde Lagoa Vermelha (Mato Português) até a borda dos Aparados, o que inclui os atuais municípios de Bom Jesus, Esmeralda, Barracão, São José do Ouro, Ausentes, entre outros. Dali, para o oeste (Mato Castelhanos), ficavam os “Campos do Passo Fundo”, território acastelhanado — e habitat do gaúcho “serrano-rio-grandense” figurado por Licurgo Cambará, como se falou a pouco.

Para as bandas do nascente os Campos de Vacaria tinham por limite o gigantesco antemural dos Aparados, na Serra Geral, ciclópica muralha natural, que chega a atingir, no seu ponto culminante, no pico do Realengo, no distrito de Silveira, a altitude de 1500 metros. O terreno dos Campos de Vacaria é ondulado e percorrido sempre pela Coxilha Grande, divisor de águas dos rios Pelotas e das Antas [...] Sem ser montanhoso, apresenta uma infinidade de elevações, com vales e várzeas, realçado por numerosos capões e restingas; as encostas dos rios se revestem de densa mata [...] Ricos, vastos, pitorescos e amenos [os Campos de Vacaria] oferecem dilatadíssima vista por serem menos sinuosos que os da Serra (São Francisco de Paula) [...] São escassos os banhados, à exceção de um ou outro tremedal ou atoladouro, nos quais mesmo assim encontram-se passos de fácil trânsito. A três léguas de distância da Serra das Antas e a uma do Pelotas, e do Mato Português para o centro do distrito, vão rareando os capões [que] tornam a multiplicar-se progressivamente, até cerrarem-se em matas compactas que bordam as mesmas serras de um e outro lado do Pontão (Barracão). (BARBOSA, 1978, p. 16).

Pela narração acima, nota-se como Vacaria situa-se num limiar entre o campo de coxilhas e a serra de montanhas, de modo que,

com o andar do tempo, o fazendeiro vai tomar conta de um pedaço de serra, onde levanta um paiol, em que passa a residir durante o tempo da produção agrícola. A lavoura de mato pode ser nos fundos de sua propriedade [ou] numa extensão de serra bem longe de sua fazenda. Numerosos latifundiários haviam ocupado e legitimado posse de extensões de mata ao longo da serra do rio das Antas e do Rio Pelotas. Estes latifúndios foram mais tarde adquiridos pelos imigrantes italianos. Assim aconteceu nos atuais distritos de Segredo, Vila Ipê, São José do Ouro e outros. (BARBOSA, 1978, p. 23).

### 3.41 NO CAMINHO DAS TROPAS

*“Coisas desses homens de fala mansa, que tem o sul por vida, e passam uma eternidade, matando a saudade, numa coxilha.”*

*Bebeto Alves*

O povoamento da Vacaria dos Pinhais liga-se organicamente ao ciclo do tropeirismo e àquele que poderia ser denominado o “segundo caminho das tropas”: a ligação do Rio Grande ao Planalto meridional brasileiro via passo de Santa Vitória (Bom Jesus), na confluência do rio Pelotas com o rio dos Touros, caminho desbravado por Cristóvão Pereira de Abreu durante a década de 1730. Antes disso a ligação se fazia por Araranguá, tendo o Morro dos Conventos como ponto de referência, indicativo do local onde se devia deixar o litoral e investir na subida da serra. Roteiro aberto por Souza Faria, alguns anos antes, e que acabava com a exclusividade de Laguna como ponto de referência na ligação da planície litorânea com o planalto serrano. Posteriormente, à medida em que a cultura luso-brasileira irradia-se e conquista o oeste do Rio Grande do Sul, surgem os passos do Pontão, no Barracão, e a Vereda das Missões, cruzando pelo passo do *Goi-En*, nos Campos do Nonai.

A região litorânea sempre representou um território indesejado para os tropeiros na condução dos animais, seja por alongar em demasia o caminho (a curvatura da orla marítima), seja pelo desgaste dos bovinos, cavalares e muares: o calor excessivo, a falta de

boas pastagens, entre outros fatores naturais, faziam da proximidade arenosa do mar um elemento negativo, devido à excessiva perda de peso ocasionada por um longo caminho desgastante, isso sem falar nos rios caudalosos a serem cruzados. Para o tropeiro, parece valer aquela máxima do Zaratrusta nietzschiniano: “Sou um andarilho, um andarilho que anda pelos montes [...] Não gosto das planícies e, pelo que parece, não consigo parar por muito tempo.” (GALIMBERTI, 2003, p. 256).

Há uma marcante influência do tropeirismo na formação humana dos Campos de Cima da Serra, que é por fatores étnicos e culturais, relativos aos hábitos e costumes dessa região e as fisionomias de sua gente e de sua paisagem. Vários tropeiros e ex-tropeiros se fixaram nessas paragens (apesar de não conseguirem parar por muito tempo), erguendo fazendas e povoando um território que, devido à mineração, começou a ser de suma importância para o império luso-brasileiro. Talvez seja por aí que se possa entender (ou interpretar) Vellino (1970) quando fala em Cristóvão Pereira como sendo o “João Ramalho do Sul”.

Esse aventureiro sertanista exerceu papel relevante no povoamento dos Campos de Cima da Serra (e inclusive indica-se a região próxima a Tainhas como o lugar onde ficaria situada a fazenda de Pereira).<sup>94</sup> O caminho por ele aberto possibilitaria à vinda de uma leva de ilhéus e rio-grandenses que desde Osório/Santo Antônio da Patrulha subiriam a serra e se expandiriam na direção norte/noroeste desde São Francisco de Paula. É o caso, por exemplo, dos Osório e dos Nunes (Nunes Osório), para ficar com alguns dos troncos mais famosos de luso-brasileiros entre vários outros (Ribeiro, Rodrigues, Porto...) que se estabeleceram na região dos Campos de Cima da Serra. Conforme Vellino (1970, p. 131), no contexto das Minas, sempre “a reclamar a remessa contínua de gado e cavalgadas”, o Rio Grande do Sul surge como

o complemento indispensável, vital mesmo, ao surto da nova indústria. A fixação, a própria sobrevivência das populações do interior do Brasil, insuladas no sertão, e portanto na estreita dependência do transporte em lombo de burro, constituíam um incentivo poderoso ao comércio de animais com o sul. E as vacarias meridionais, com os seus rebanhos alçados, com a abundância de gado cavalgar e muar que nelas se multiplicara, estavam à livre disposição dos campeadores como um largo convite à sua ação predatória.

---

<sup>94</sup> Vellino (1970) indica que Cristóvão Pereira possuía duas sesmarias, uma no vale do Rio das Antas e outro no litoral.

É nesse contexto de ligação entre o sul e o centro do Brasil que há um processo de ocupação do espaço territorial compreendido entre Vacaria e Lages, uma região que, do ponto de vista fisiográfico, se unifica em torno do “planalto meridional brasileiro”, e que, do ponto de vista cultural, possui similaridades “aquém e além Pelotas”. Dessa forma, não é por acaso, ou por descuido, que se relaciona o personagem Pedro Vacariano como representante de um certo tipo gauchesco do “Planalto das Lajens”. Várias evidências de ordem cultural e fisiográficas levam a considerar os campos lageanos como uma extensão natural dos campos vacarianos; e vice-versa, para quem vem do norte. Semelhanças ambientais, ecológicas, culturais e “fazendeiras” tornam esse território planaltino uma mesma região cultural: gauchesco acaboclada ou caboclo agauchada.

No sentido “fisiográfico”, observa-se às considerações de Balduino Rambo (2000, p. 230):

Os limites do Planalto são o talude da Serra Geral, os aparados e o Rio Uruguai. O primeiro é um limite perfeitamente natural e nitidamente definido; só no trecho mais ocidental, entre Boqueirão e São Borja, a transição para a Campanha do Sudoeste se opera insensivelmente. O segundo é um limite natural ao oeste, pois ali o Uruguai de fato bordeja as formações do planalto; no norte, o Vale do Uruguai e do Pelotas, embora produzam uma incisão bem marcada, formam um limite político, pois a margem oposta continua idêntica às paisagens rio-grandenses; os aparados constituem um limite, como mais marcado não poderia ser.<sup>95</sup>

E por aí — pelo planalto — começa a transparecer essa distinção (étnica e cultural) entre o “gaúcho serrano” do alto Jacuí/Uruguai (“serra do noroeste”) e o “gaúcho de cima da serra” do alto das Antas/Pelotas (“serra do nordeste”), cuja área de abrangência ultrapassa os limites políticos estabelecidos entre o Planalto do Rio Grande do Sul (São José dos Ausentes, Bom Jesus, Vacaria) e o de Santa Catarina (São Joaquim, Urubici, Lages). Entre o “gaúcho serrano” e o “de cima da serra” pode haver uma distinção de ordem cultural. Trata-se, antes de tudo, de dois contingentes populacionais diferenciados tanto na sua rota de expansão quanto na sua origem étnica: enquanto o gaúcho do alto Uruguai representa a expansão luso-brasileira via Jacuí (o São Francisco do Sul), o gaúcho do “alto Pelotas” representa a expansão ilhéu-açoriana via Serra Geral e a “baixada” dos

---

<sup>95</sup> Repara-se que Rambo fala que a “margem oposta contínua idêntica”. Trata-se, portanto de identidade, o que reforça a idéia de uma fronteira sem limites (o autor salienta que eles são apenas políticos) entre as duas margens do Pelotas, o que atesta para essa ligação do gaúcho de cima da serra com o centro-sul brasileiro, região de cultura cabocla, sertaneja e acaipirada. Nesse sentido, o próprio nome “Bom Jesus” dado à cidade vizinha a Vacaria demonstra essa enorme influência da cultura cabocla (o “Bom Jesus”) na região.

mamelucos desde o planalto sul-brasileiro. Uma se deu pela água (a tradicional expansão lusitana); a outra, por terra (a típica expansão mameluca).<sup>96</sup>

Trata-se de dois mundos distintos no tempo-espaço: a cultura das estâncias (o que indica essa ligação com o pampa cisplatino acastelhanado e missioneiro-paraguaio) em contraposição à cultura das fazendas (índice do elo de ligação com o sertão caboclo abrazeirado e mineiro acaipirado). Para o primeiro, a planície está ao sul: é o pampa, a campanha que se estende desde a depressão central, expandindo-se para o sudoeste. Para o segundo, a planície está à leste: é o litoral, a faixa marítima que se estende desde o pé da serra, expandindo-se para o sudeste — e a troca de gêneros alimentares (a carne e seus derivados pelo açúcar e seus derivados) entre o planalto serrano e a planície litorânea é um atestado da intensa comunicação estabelecida entre ambas as regiões, algo que está gravado na fisionomia das paisagens através das rotas e estradas que cortam as íngremes serras existentes entre o litoral e os campos de altitude.

Conforme Ribeiro e Pozenato (2005), essa área lageano-vacariana pode ser vista como uma “fronteira sem divisas”. Dessa forma, a partir de uma perspectiva sócio-histórica e também fisiográfica, nota-se no território do planalto *rio-grandense-catarinense* uma similaridade topográfica e ambiental e também sócio-econômica. É um traço que se exacerbará ainda mais ao levar em consideração o passado recente dessas localidades: Vacaria e Lages nascem no contexto do tropeirismo, no estabelecimento de um elo de ligação entre o centro e o sul do Brasil. Faziam parte (eram o extremos meridional) daquele imenso “Sertão das Gerais”, conforme atesta a própria nomenclatura do século XVIII: Sertão das Lagens e Sertão da Vacaria.

Vacaria e Lages representam uma espécie de fronteira com o mundo castelhano.<sup>97</sup> A partir delas, na direção do oceano, entra-se no mais genuíno mundo luso-brasileiro: a área mais a nordeste, quase no limite da Serra Geral, antes que os campos de altitude despenquem num precipício cujas paredes chegam a ter inclinações negativas, num declive de mais de mil metros de altitude entre o planalto serrano e a planície litorânea. Esse espaço

---

<sup>96</sup> Sobre as diferenças entre a cultura luso-brasileira (aquela que primeiramente se estabeleceu no nordeste açucareiro) e a mameluco-planaltina, ver *O Povo Brasileiro*, de Darcy Ribeiro (1997), capítulo “Os Brasis Regionais”.

<sup>97</sup> Basta lembrar que em 1767 o então governador de São Paulo manda Correia Pinto fundar um povoado no “Sertão das Lagens” com o objetivo declarado de “fazer testa às Missões Castelhanas” (RIBEIRO; POZENATO, 2005). Assim, por essa época, funda-se a Vila de Nossa Senhora dos Prazeres das Lages.

compreendido entre o planalto lageano-vacariano e o limite dos campos, no sentido leste, é um território eminentemente lusitano-brasileiro e que pode ser considerado o berço do tropeirismo: o habitat e o *ethos* do gaúcho tropeiro de cima da serra.

Num primeiro momento, a ligação de Vacaria foi ainda mais intensa com o norte (Lages), pois essa divisão política não impediria a formação de uma cultura em muitos aspectos homogêneas nas duas margens do Pelotas. Esse caminho das tropas que interligava Vacaria e Lages fora percebido e anotado pelo botânico francês Saint-Hilaire (1987, p. 126) que informa, a respeito dos muares da feira de Sorocaba trazidos da Província do Rio Grande pelo antigo caminho que passava o Rio Pelotas pelo Registro de Santa Vitória:

Essas tropas, manadas de bestas bravas, põem-se em marcha nos meses de setembro e outubro, época em que os pastos começam a reverdecer. Alguns negociantes fazem suas tropas viajar continuamente, chegando nos meses de janeiro, fevereiro e março. Outros deixam-nas se refazerem um ano inteiro nas proximidades de Lages.<sup>98</sup>

Conforme Trindade (apud RIBEIRO; POZENATO, 2005), “a fundação de Lages visava dar continuidade à exploração e ao domínio dos campos sul-rio-grandenses.” Seria o ponto mais avançado “de uma vasta área de campos situados entre os Campos Gerais Paranaenses e os do Viamão”. No entanto, a “perigosa, péssima e extensa Estrada da Mata entre os Campos de Lages e do Paraná” impediria não só a vinculação de Lages a São Paulo e Curitiba, de modo que “a sociedade ‘campeira’ que ali se desenvolveu foi um prolongamento daquela que se estabeleceu nos vizinhos campos da Vacaria”. Por esse motivo “fisiográfico”, acabaram se estreitando “os vínculos culturais, econômicos e políticos entre uma e outra região”.

Dessa forma, levando em consideração o certo isolamento em que acabou ficando a Vila de Lages, mera rota de passagem para os tropeiros, a região acabaria servindo “como refúgio e homizio, entre as metades do século XIX e XX, para evadidos do Rio Grande do Sul por motivo de perseguição política, policial ou mesmo de rixas pessoais, como também de desertores [...] do exército revolucionário de Gumercindo Saraiva.”<sup>99</sup> (RIBEIRO,

<sup>98</sup> Também a atual vila de São Jorge da Mulada era um local onde os tropeiros deixavam as mulas “se refazerem”.

<sup>99</sup> De fato, a representação que paira no imaginário social a respeito do “lageano”, parece denotar um certo traço de “periculosidade” nesse tipo humano. O “lageano” surge como um tipo “temível”, “contraventor”, “perigoso.” Não que se trate de algo pejorativo, ou fundamentado em evidências histórico-sociais; trata-se apenas de imaginário, representação social, e nada mais.

POZENATO, p. 49, 2005). Segundo os autores, existem fortes indícios históricos, algo reforçado pelo depoimento de pessoas da região, de que no retorno da mal sucedida incursão à Lapa, no Paraná, alguns combatentes da coluna de Saraiva, já desiludidos com a sorte da Revolução Federalista, acabaram desertando e, no passo do Pelotas, à medida que a tropa seguia para o sul, eles teriam regressado na direção contrária, indo dar nos chapadões de Lages,

Nesses dois meses e meio de retirada, em que o cheiro de derrota estava no ar, o sertão da margem direita do Pelotas era um convite para atrair desertores. Não apenas de soldados incorporados em Santa Catarina e no Paraná, que resolvem voltar para suas casas, mas também de gaúchos, desiludidos com o rumo da guerra, aproveitando talvez a perda do controle dos chefes sobre a tropa, provocada pela áspera topografia local e pelas marchas permanentes. Como a tropa desceu o rio, os desertores deviam subi-lo na direção contrária. Isto é, seguir para o Sertão das Lages, hoje Anita Garibaldi, Cerro Negro, Campo Belo do Sul e Capão Alto. (RIBEIRO, POZENATO, 2005, p. 51).<sup>100</sup>

Após essa breve incursão pelos descaminhos da história, o contexto mundano no qual se insere o texto literário, retorne-se agora ao mundo da narrativa, chamando a atenção para a aparição de Pedro Vacariano na trilogia. Trata-se do momento em que os Cambarás estão armando forças para desencadear a Revolução Legalista de 1923, com o objetivo de tirar Borges de Medeiros do poder e empossar Assis Brasil. Não caberia aqui uma análise mais detalhada dessa “guerra de elite”, na qual uma parcela da oligarquia pecuarista rio-grandense, vendo o seu poder aquisitivo diminuir ano a ano, resolve tentar na política a saída para uma crise que é econômica. Cabe, isso sim, destacar a atuação de Pedro Vacariano no cenário desse “contexto bélico”.

Além de todos aqueles atributos viris que fazem do personagem um genuíno tipo gauchesco afeito às lutas e revoluções — ser corajoso, bravo e destemido — são várias as “insinuações” do narrador a respeito de uma possível origem guerreira do “caboclo da Vacaria”. Nesse sentido, veja-se a excessiva confiança que Licurgo e Toríbio depositam no homem, encarregando-o inclusive de articular as forças e reunir homens para a luta — os novos soldados que se apresentam à tropa são conduzidos por Vacariano aos chefes. Uma função que por certo só poderia ser delegada a alguém experimentado, aspecto que fica evidente no momento em que o Dr. Rodrigo tenta colocar em dúvida a capacidade do capataz do Angico, dizendo que fazer revoluções com aquele tipo não daria certo. É o

---

<sup>100</sup> Hoje, muitos desses “lageanos” acabaram migrando para o município de São Marcos, empregando-se na indústria local.

instante em que Toríbio afirma: “neste eu confio”, encerrando a conversa com um ar enigmático. Assim,

Toríbio e Pedro Vacariano saíam pelas invernadas a visitar agregados e posteiros. Para muitos daqueles homens, uma revolução era a oportunidade de gauderiar,<sup>101</sup> de cortar aramado livremente, de carnear com impunidade o gado alheio. [Toríbio] notou por toda parte, entre aqueles homens, um ar de alegria, como se estivessem reunidos para uma festa. (VERISSIMO, 1997, v. 3, p. 166).

Durante a campanha legalista, o *Tenente Vacariano* terá uma atuação destacada. Bravo soldado, exímio cavaleiro, sua valentia será exacerbada com um final trágico e heróico: durante um entrevero, ao regressar para salvar seu companheiro Rodrigo, o caboclo é atingido por uma bala e morre em pleno campo de batalha. Fosse na “história real” e por certo que Vacariano, ao salvar um filho da elite, mereceria no mínimo uma estátua, ou quem sabe até algum tipo de monumento, afinal, seu feito foi mesmo monumental. Mas não se trata disso. Numa “história ficcional”, quando a realidade obedece às regras poéticas da verossimilhança e do simulacro, no mundo da narrativa, não há estátua para Pedro Vacariano. Apenas “mandou-se lavrar uma ordem do dia em que se promovia Pedro Vacariano a capitão, por ato de bravura”.

A narração da atuação de Vacariano na batalha que culmina em sua heróica morte, além de dramática, é reveladora da identidade desse personagem, mostrando alguns de seus principais atributos. Como se disse, é na guerra que se deu a formação cultural do Rio Grande do Sul e a formação humana do gaúcho. E se isso aconteceu no plano da realidade, dir-se-ia que o fenômeno foi recriado, assumindo ares épicos e dramáticos na trilogia de Erico. Assim, será na guerra que os atributos relativos a cada uma das identidades gaúchas elencadas resplandecerá com maior fulgor, sobretudo através da contraposição das diferenças.

Era nos princípios de agosto — e, “depois, agosto é um mês brabo para todo mundo, principalmente para os velhos” —, a coluna de Licurgo Cambará andava acampada “na divisa do município de Santa Fé com o de Cruz Alta”,<sup>102</sup> onde “havia menos de uma semana, fora surpreendida em pleno descampado por um minuano que soprara durante três dias e três noites, sob o céu limpo, dum azul metálico”, condição atmosférica que fizera

---

<sup>101</sup> Leia-se: de voltar às origens.

<sup>102</sup> Nota-se que há uma Santa Fé e uma Cruz Alta, de modo que Santa Fé não é a representação de Cruz Alta, pois tem existência própria: Santa Fé é “real”. Dentro da simbologia da obra, possui inclusive existência geográfica. E faz divisa com Cruz Alta...

“um dos homens — um velho de Santa Bárbara, pequeno criador — cair com pneumonia dupla. Posto dentro da carroça, entre sacos de carne seca, farinha e sal, ali ficara ardendo em febre”. E assim, sob essas condições, a coluna continuava sua marcha: “Os homens tiritavam sob os ponchos. O vento navalhava-lhes a cara, gelava-lhes as orelhas. O suprimento de cachaça se acabara. Pelas manhãs os campos estavam cobertos de geada. O próprio céu sem nuvens parecia uma planície gelada.” (VERISSIMO, 1997, v. 3, p. 174).

Sem saber direito para onde iam, nem o que os esperava por detrás da coxilha, “sob um frio de renguear cuzco”, os homens prosseguiram, com a certeza de que, numa guerra, o importante era durar<sup>103</sup> (e esse ensinamento chegava a assumir os ares de uma regra, ainda mais que havia ali vários descendentes de “veteranos do Paraguai”, como os filhos do Cel. Fagundes). Resistência, eis o que aqueles gaúchos cultuavam acima de tudo. E a Guerra do Paraguai, mais do que qualquer outra, havia sido uma guerra de resistência.<sup>104</sup> E assim, de modo quem sabe irracional (mas, numa guerra, há espaço para a razão?), prosseguiram os homens, comandados pelo Dr. Rodrigo Cambará.

Uma certa manhã em que cavalgava com um piquete de lanceiros na vanguarda, distanciado quase um quilômetro do grosso da tropa, Rodrigo avistou do alto duma coxilha, a uns seiscentos metros de onde se encontrava, uma patrulha que lhe pareceu inimiga. Sem muito refletir, após uma rápida olhadela com os binóculos em que pode contar os homens (pareciam ser em torno de dez), gritou: “Vamos acabar com aqueles chimangos”. E partiu a galope, esporeando a montaria e precipitando-se encosta acima, seguindo pelos companheiros, entre eles Pedro Vacariano. Rodrigo continuava à frente do piquete, as narinas palpitantes, uma alegria nervosa a queimar-lhe o peito como o ar frio que lhe ardia as faces.<sup>105</sup> Atirava de revólver [...] Mais cem metros e estariam entreverando! Os ‘provisórios’, entretanto, cessaram fogo, tornaram a montar e se lançaram a todo galope, descendo a encosta do outro lado [...] Rodrigo continuava a perseguir o inimigo, como se quisesse dizimá-lo sozinho a golpes de espada. Os companheiros empunhavam agora as suas lanças, prontos para o entrevero. Os ‘provisórios’ afastavam-se cada vez mais, na direção duns matos. De repente, lá embaixo, rompeu uma fuzilaria cerrada. Vinha dum barranco, aberto no sopé da coxilha, e meio escondido por trás das árvores. Uma cilada! — compreendeu Rodrigo. Fez seu cavalo estacar e gritou aos companheiros que fizessem alto. (VERISSIMO, 1997, v. 3, p. 359).

É nesse instante em que surge a figura destemida e corajosa de Pedro Vacariano que, “ouvindo o sibilar das balas sobre sua cabeça”, grita: “A la fresca!”. Vendo um de seus companheiros tombar do cavalo, pergunta: “Carregamos?”. Para Rodrigo, aquela idéia de

<sup>103</sup> Eis o atributo da resistência, indispensável para uma “gaúcho genuíno”.

<sup>104</sup> Ainda sobre a questão da resistência, vale lembrar a postura de Licurgo durante o cerco ao Sobrado, na revolução Federalista.

<sup>105</sup> Eis o ímpeto animal de que se falava a pouco.

Vacariano representa suicídio. Parece-lhe mais sensato buscar reforços. Mas enquanto Rodrigo ordena a retirada e seus homens lançam os cavalos a todo o galope, coxilha acima, voltando-se de quando em quando para atirar, a fuzilaria continua intensa. É então que, de súbito, sente seu Alazão estremecer, diminuir a velocidade da corrida, dobrar as pernas dianteiras...

Compreendendo, rápido, o que tinha acontecido, saltou para o chão. Segundo depois o animal baqueou, o sangue a jorrar-lhe do ventre como água de um manancial. Já os demais companheiros haviam desaparecido do outro lado da colina. Rodrigo viu então que os cavalarianos que haviam se refugiado no mato, agora se tocavam a toda velocidade na sua direção. Olhou em torno e sentiu-se perdido. Estava sozinho. O remédio era morrer brigando. Começou a atirar, de joelho em terra. (VERISSIMO, 1997, v. 3, p. 360).

É então que entra em cena Pedro Vacariano, com seu heróico ato de bravura e destemor, cujo teor aumenta ainda mais dado o tom trágico que perpassa a narrativa. Pois, naquele momento de morte eminente, Rodrigo ouve um grito: “Doutor!”.

Voltou a cabeça e avistou um de seus cavaleiros que descia a encosta a galope. Era Pedro Vacariano, que se aproximou dele, apeou do cavalo e disse: ‘Munte, doutor!’”. O outro, de Winchester em punho, sacudiu negativamente a cabeça, sem tirar os olhos dos inimigos que se acercavam cada vez mais: ‘Eu fico’. ‘Monte! É uma ordem!’ Como única resposta o caboclo<sup>106</sup> ergueu a perna e fñcou a espora na ilharga do animal, que disparou coxilha acima. Os cavalarianos legalistas começaram a atirar também. Uma bala silvou rente à orelha de Rodrigo que, voltando a cabeça para trás, viu o Capataz do Angico deitado a fazer fogo contra o inimigo, como numa espécie de ‘combate particular’. Volto? Tentou sufrenar o animal mas não conseguiu. Estava agora do outro lado da colina e já avistava o grosso de sua coluna. Começou a fazer sinais frenéticos para os companheiros [...] Voltou com duzentos homens, minutos mais tarde, e pôs em debandada o inimigo [...] Licurgo mandou recolher e medicar os feridos e enterrar os mortos. Entre estes se encontrava o Ten. Pedro Vacariano, com três balázios no corpo. Licurgo contemplou longamente o cadáver antes de mandar baixá-lo à sepultura, aberta ali mesmo onde o caboclo caíra. A face do morto estava serena. (VERISSIMO, 1997, v. 3, p. 360).

Do ponto de vista étnico, esse *caboclo vacariano* pode representar a origem acaboclada do gaúcho do planalto serrano criado às margens do Pelotas; do ponto de vista identitário, um homem que arrisca a sua vida para salvar a do patrão e morre com serenidade, traz em si a essência do gaúcho valente e peleador, com senso de hierarquia e disciplina, destemido, corajoso e sem medo da morte. De resto, o lugar ocupado por Vacariano em *O Tempo e o Vento* foi sempre recheado de bravura e poder; como nessa

---

<sup>106</sup> Não é mesmo significativo que o tempo todo durante a narrativa o tipo vacariano seja denominado “caboclo”? Não estaria aí uma indicação de Erico sobre esse “gaúcho acaboclado” que habita as margens vacarianas e lageanas do Rio Pelotas?

descrição do narrador, momento em que (ainda antes dessa batalha campal) o capataz do Angico se afastava campo fora:

O sol estava quase sumindo por trás da sepultura do velho Fandango<sup>107</sup> e era uma luz de tons alaranjados que envolvia agora Pedro Vacariano, que ali estava de cabeça erguida, mordendo o barbicacho. Sua figura recortava-se por um fundo formado por um pessegueiro copado, carregado de frutos maduros. Parecia um quadro. Rodrigo não pode deixar de reconhecer que o capataz era um belo tipo de homem. Isso o deixava ainda mais irritado, como se ali só ele tivesse o direito de ser belo e macho. (VERISSIMO, 1997, p. 151).

### 3.5 ADERBAL QUADROS E O GAÚCHO ACAUPIRADO (OU O TROPEIRO SERRANO)

*“Alma de reseros, alma de horizontes.”*  
Ricardo Güiraldes

Aderbal Quadros é um daqueles personagens que talvez ocupe um lugar secundário na narrativa de *O Tempo e o Vento*. Secundário, mas não desprovido de significação e importância. No contexto da narrativa, sobretudo se contraposto aos demais tipos, o velho Babalo representa o legítimo tropeiro serrano (o quanto ele tem de “gaúcho” no seu modo de ser é uma questão que merece ser refletida, ainda mais no cenário atual em que o gaúcho torna-se uma marca ao mesmo tempo identitária e mercadológica).

Observa-se que o modo de vida de Babalo representaria a mais autêntica “caipirização do gaúcho árdego da Campanha”, conforme termos de Darcy Ribeiro (1997). E aqui vale lembrar que um dos significados da palavra biriva que aparece no dicionário é *caipira*: “Biriba: do Tupi mbi’ribi; pequeno, pouco, brasileirismo: habitantes da região serrana, tropeiro de mula. Muladeiro. Adj. Dois gêns.: caipira. Cheio de milindres, desconfiado.” Pode-se ter, portanto, uma noção da íntima ligação existente entre o gaúcho serrano, o biriva, o muladeiro e o tropeiro. No texto de *O Tempo e o Vento*, assim Babalo é definido pelo narrador:

---

<sup>107</sup> E aqui atente-se para o detalhe da “casual” aparição do “gaúcho galponeiro que celebra o tempo sem tempo do mito”, conforme palavras de Sandra Pesavento (2004).

Depois de ter sido o estancieiro mais rico da Região Serrana, Babalo perdera seu dinheiro e seus bens de raiz numa sucessão de negócios infelizes. Arrendava agora nos arredores da cidade uma chácara de seis hectares — o Sutil — onde plantava linhaça, milho e hortaliças, criava galinhas e porcos, e tinha alguns cavalos e vacas leiteiras. (VERISSIMO, 1997, v. 3, p. 293).

Numa outra passagem, é explorado o seu lado granjeiro e horticultor, algo totalmente oposto ao modo de ser do “gaúcho árdego da campanha”, ele que “não é lebre para comer folhas” e olha com desconfiança para os “comedores de verdura”<sup>108</sup>. Também transparece na narrativa a sua integração com a natureza. No início de “O Retrato”, quando o vento sudeste sopra forte, “levantando a saia das mulheres, derrubando chapéus e fazendo bater as vidraças”, aquela maldita ventania que fazia todos em Santa Fé ficarem “meio fora de si”, não tinha “a menor influência irritante sobre os nervos de Aderbal Quadros”. E como poderia ter? Um tropeiro, ser criado na altura dos altiplanos e descampados, por certo é alguém não só acostumado, mas também harmonizado com o vento; sua “alma de horizontes” é, por consequência, uma alma eólica. O tropeiro, ser do tempo, é também um homem do vento.

Acocorado no pomar de sua chácara, nos arredores de Santa Fé, estava ele a arrancar guaxumas do chão, e naquele momento fazia uma pausa para reacender o cigarrão de palha que tinha preso entre os dentes. Com as mãos sujas de terra, tomou do isqueiro, bateu a pederneira e, voltando as costas para o vento, a fim de proteger a chama do pavio, acendeu o cigarro e deu-lhe um longo e gostoso chupão, ao mesmo tempo que lançava para sua horta um olhar manso de ternura, como se os repolhos e as alfaces fossem membros de sua família [...] Contemplando o campo dum verde vivo, respingado aqui e ali pelo amarelo das marias-moles, de novo pensou em aumentar a plantação de trigo. O diabo era que dispunha de pouca terra, de pouco dinheiro e talvez de pouco tempo de vida [...] Passara a manhã inteira a trabalhar na chácara, distraído, compondo cercas, dando de comer aos porcos e às galinhas.” (VERISSIMO, 1997, v. 2, p. 5).

Não parece que o Capitão Rodrigo Cambará se dispusesse a passar a manhã trabalhando na horta, olhando as alfaces e os repolhos como se elas fossem membros de sua família. O máximo que o Capitão poderia fazer era soltar o seu pingo para que ele pudesse saciar sua fome com as hortaliças. Para um gaúcho cujo ethos identitário despreza ou ironiza os “comedores de verdura”, por certo que as plantas de uma horta não teriam um grande valor. Quem sabe uma rês cujos quartos gordos lhe “abrissem o apetite”,

<sup>108</sup> No *Conto Gauchesco* “Melância — Coco Verde”, assim aparece representado um tipo “gauchesco”: “Esse tal era um ilhéu, mui comedor de verduras, e que para montar a cavalo havia de ser em petiço e isso o petiço havia de ser podre de manso... e até maceta... e nambi... e porongudo!...” Ou seja: quem é comedor de verdura não é cavaleiro, logo, não pode ser gaúcho, esse intépido carnívoro que despreza tudo o que não for carne. E de fato houve uma série de preconceitos dos gaudérios ante os “minhotos” da ilhas, desengonçados e pouco afeitos as lides pampeanas, o que pode ser conferido em *Gaúchos e Beduínos*, entre outros.

incentivando-o a fazer uso do laço — ou da boleadeira — e posteriormente da faca, pudesse distrai-lo durante uma manhã. Para o “gaúcho árdego da campanha”, o campo — os bichos, as plantas, os rios, o capim — eram a sua família. Sujar as mãos com a terra, só se fosse em tempo de guerra: aí, por certo, ela viria temperada com o sangue rubro dos homens.

Para o gaudério, o guasca da campanha, criar porcos, galinhas e plantar trigo não são seus projetos mais específicos. Tudo o que cheire a sedentarismo, à necessidade de fixar-se à terra e “parar sempre no mesmo lugar”, pode assumir rapidamente os ares de um sacrilégio: assim, estar-se-ia a profanar aquilo que de mais sagrado pode existir na vida de um homem: a liberdade de ir e vir, o total desprendimento do ser. O cavalo, a viola e a espada — eis os únicos pertences do Capitão Rodrigo Cambará (para indignação de Pedro Missioneiro) na sua célebre aparição em Santa Fé. É claro que não se trata de uma única noção de liberdade, pois a liberdade é exatamente isso, uma noção, um valor — e, portanto, relativa. Para Babalo, ser livre significa uma horta para cuidar, porcos e galinhas para alimentar, trigo para plantar, enfim, uma rotina de vida repetitiva e sossegada; granjeira e, no contraponto ao guasca, caipiresca — e aqui cabe salientar que apesar de toda a sua mobilidade andarenga, o tropeiro costumava possuir um “pouso certo”, uma fazendinha onde gostava de parar quando não estava “fazendo tropas”.

Seria mesmo difícil imaginar o Capitão Rodrigo Cambará passando a manhã a remexer na horta, olhando para aquelas plantinhas com carinho e devoção. Se nem atrás do balcão de uma venda, na companhia da cachaça, aquele ser irrequieto, expansivo e fanfarrão conseguiu ficar por muito tempo, o que se dirá, então, de um sítio, de um pomar, de uma horta? Parece que há aí um contraponto primordial entre essas duas identidades gaúchas: Babalo e Capitão Rodrigo; o tropeiro serrano e o gaudério pampeano.

Na conformação do clã Terra-Cambará, Babalo (o pai de Flora) aparece como o sogro do Dr. Rodrigo Cambará. No contexto da trilogia, surge com maior destaque em “O Arquipélago”. Seu personagem cresce em importância à medida que se aproxima a revolução legalista de 1923, quando o velho Babalo assume uma postura contrária ao conflito, o que o aproxima do ponto de vista das mulheres, e que seria inclusive o do próprio autor, ele mesmo um humanista e pacifista que, como Maria Valéria (por vezes a voz do autor é expressada pelos mais variados personagens), “sempre lamentara que os

homens não tivessem juízo suficiente para resolverem suas questões sem duelos ou guerras.”

Assim como o próprio Erico, Babalo é um típico humanista. Ferrenho amigo das plantas, costumava colocar “nome de gente nas suas flores e árvores. As flores levavam o nome de moças e senhoras de suas relações. As árvores eram batizadas com o nome de grandes homens do Rio Grande” (VERISSIMO, 1997, v. 3, p. 228). O velho Aderbal tinha ainda um verdadeiro “horror às máquinas que considerava a desgraça do mundo. Achava o aeroplano ‘uma indecência’ e esperava que essa engenhoca jamais viesse a sujar os céus de Santa Fé, pois já bastava o automóvel, que fazia barulho, empestava o ar, e assustava pessoas e bichos”. (VERISSIMO, 1997, v. 2, p. 18).

Esse aspecto conservador (mas não tradicionalista) da identidade de Aderbal Quadros aparece ao longo de sua performance narrativa. Seja nas suas “bombachas de riscado”, ou mesmo nas suas considerações pessoais: “achava aeroplano uma coisa contra a natureza”, considerava a “cidade grande” como sendo “um diabo”, local onde havia “muita falsidade, muita inveja, muita perdição, muita máquina, muito modernismo, e essas coisas todas acabam mudando o caráter e os costumes de uma pessoa”. E, “pior que tudo, criava-se mal os filhos”. Para Babalo, apesar de sua vida andarilha de tropeiro, uma pessoa devia “ficar no lugar onde nasceu, onde tem seus parentes, amigos, as coisas que lhe pertencem”.

Contemplativo, tinha por costume “contemplar as nuvens que o vento tangia como a uma ponta de enormes baios brancos”; e assim ficava por instantes a fio, “as falripas de cabelos brancos agitadas pelo vento, o sol a bater-lhe em cheio no rosto tostado e ossudo”. Ainda mais agora que, devido a proximidade de seu sítio com o Aero clube de Santa Fé, os teco-tecos viviam cruzando seu território, momento em que o velho tropeiro

erguia os punhos e bradava: ‘Vagabundos! Isto não é serviço pra homem! Venham pegar no cabo duma enxada seus lorpas!’ E os rapazes do aeroplano, sabedores da aversão do velho às máquinas em geral e aos aeroplanos em particular, mangavam com ele, passando pela chácara em vôo baixo, fazendo às vezes as rodas dos aviões tocarem as copas das árvores. (VERISSIMO, 1997, v. 2, p. 36).

Essa aversão às máquinas e ao progresso material parece ser um traço acentuado da identidade tropeira: não foi exatamente o “progresso das máquinas” — e as máquinas do progresso — que colocaram um ponto final na atividade do tropeirismo? É assim que, como um autêntico tropeiro que aprendera a viver sem pouso certo, ao sabor do tempo e do

vento, Babalo sentia “uma grande veneração, um comovido respeito por todas as expressões de vida”. Detestava a brutalidade e tudo quanto significasse destruição e morte . Quanto aos animais, “jamais caçara e não permitia que se caçasse em suas terras. Acolhia no Sutil todos os cachorros sem dono que lhe apareciam ou que ele recolhia nas ruas de Santa Fé” (VERISSIMO, 1997, v. 2, p. 39). Com relação aos negócios,

Aderbal Quadros sempre achara o lucro uma coisa indecente, e dava pouco ou nenhum valor ao dinheiro. Uma das razões porque perdera a sua fortuna fora seu incurável otimismo, sua incorrigível falta de habilidade comercial, sua inabalável confiança na decência inata do homem. Recusava-se, em suma, a acreditar na existência do Mal. Estava sempre disposto a encontrar desculpas para os que transgrediam a lei. Só não tolerava a violência. Vinha dum tempo em que fio de barba era documento, e por isso nos seus anos de prosperidade emprestara dinheiro sem juros, sob palavra, sem exigir nenhum papel assinado. Isso contribuíra em grande parte para a sua ruína. (VERISSIMO, 1997, v. 2, p. 29).

Pode-se ler nas entrelinhas do texto, o culto à *lealdade* — um dos principais traços identitários do gaúcho e, sem dúvida, o que marcou o caráter dos tropeiros serranos ao longo da história. Pont (1983), Gomes (1986) e outros estudiosos destacaram esse atributo nos condutores de tropas, homens leais e de extrema honestidade e confiança, para os quais o estancieiro não tinha medo em adiantar o dinheiro para a compra dos animais. Além de não serem farristas e, num ato de impulso, gastar tudo com as chinas, também não eram bandidos a ponto de sumirem com o dinheiro. Pelo contrário, eram tão preocupados em guardar o que não lhes pertencia, mantendo assim sua honra e dignidade (expressas no fio do bigode), que chegaram a desenvolver um compartimento especial em suas guaiacas: tratava-se de um “esconderijo”, um forro costurado por debaixo dos outros forros onde se podia esconder o dinheiro, pois “o biriva andava sempre endinheirado. Houve até, na indumentária, um tipo de guaiaca diferente que fora criada pelos birivas: guaiaca bem retovada, com vários forros, quase uma maleta, com fecho nas pontas junto às fivelas, onde se poderia transportar com segurança, muito dinheiro”. (PONT, 1983, p. 821).

Destaca ainda Pont (1983, p. 822) que “a chegada de pandilhas ou comparsas de Birivas, nos municípios da fronteira, era sempre recebida com alvoroço nos hotéis, com alegria nos bares e especialmente nos bordéis e cabarés, onde os prazeres da vida aguardavam quem trouxesse a guaiaca bem recheada”. Segundo o historiador, apesar de “alegre, disposto e jovial”, o serrano era considerado “um tanto matuto, grosseiro e desconfiado”, o que se justificaria devido “à grande responsabilidade profissional, pois que

lhe confiavam grandes somas em dinheiro, de que possuía muita prática em carregar nos pessuelos ou nas bruacas de couro, sob os pelegos.”

O biriva serrano acaba tendo sua identidade realçada à medida que ingressa no território do outro, nesse mundo argentino-paraguaio da fronteira oeste, o mundo dos gaudéiros gadelhudos e guascas destemidos, habitantes desse território “entre-rios”,<sup>109</sup> onde existiam os criatórios de mulas aos quais os birivas recorriam para transportá-las a Sorocaba, via planalto meridional brasileiro. Nesse “trânsito” entre a serra e o pampa, gerou-se um amplo processo de trocas culturais (aculturações?), com os serranos herdando hábitos correntinos e vice-versa, os próprios Birivas introduzindo muitos costumes “serranos” naquele mundo platino-paraguaio.<sup>110</sup>

### 3.51 VALENTIA, CORAGEM, HONRA, DISCIPLINA E BRAVURA: OS GAÚCHOS E SEUS ATRIBUTOS<sup>111</sup>

*“A coragem é o Deus dos povos bárbaros.  
O valor tornou-se um culto supremo.  
A maior ignomínia: a covardia.”  
Manoelito de Ornellas*

Na opinião de Fernando Pessoa (1986), se a música é a arte de emoção abstrata e a filosofia, da especulação metafísica, a literatura é a arte da análise psicológica. Machado de Assis que o diga. Outros, que o complementem. Aliás, Erico Verissimo, cujo texto é muitas vezes fortemente marcado por abordagens existencialistas, de alguma maneira não teria

---

<sup>109</sup> Por território “Entre-Rios” entende-se a área situada entre os rios Paraná e Paraguai, região fronteira que coloca frente a frente Brasil, Paraguai e Argentina e que pode ser considerada como um núcleo cultural gauhresco, já que era por ali que se transportavam as riquezas de Potosi até o rio da Prata. Esse território inclui cidades como Santa Fé, Córdoba, Encarnación e Entre Rios.

<sup>110</sup> Ver Raul Pont (1983).

<sup>111</sup> A escolha do termo atributo se deve sobretudo a um dos significados que os dicionários dão à palavra: “Emblema distintivo; símbolo. O que é próprio de um ser. A qualidade atribuída ao sujeito”. São exatamente esses emblemas distintivos que definem as diferentes identidades gaúchas. Quanto ao estudo empreendido, poder-se-ia relacionar o atributo da valentia ao gaúcho cisplatino (Capitão Rodrigo); a coragem, ao gaúcho planaltino (Pedro Vacariano); a honra, ao gaúcho rio-grandense (Licurgo Terra Cambará); a disciplina, ao gaúcho missioneiro (Pedro, Juvenal e Florêncio Terra); e a bravura ao tropeiro serrano (Aderbal Quadros). Destaca-se que esses atributos (qualidades morais) não são de modo algum estanques, como se um impedisse a existência do outro. Pelo contrário, há uma coexistência de todos eles em cada uma dessas identidades. Por exemplo, o fato de a valentia ser o qualitativo moral do Capitão Rodrigo Cambará não significa que ele não seja também bravo, honrado e corajoso, o mesmo ocorrendo com os demais personagens elencados para o estudo.

seguido a senda aberta por Machado de Assis? Talvez sim, ainda mais ao levar em conta que a velha figueira tem muito da árvore machadiana, aquela que, no seu silêncio intransponível, sabe muito a respeito dos homens. E quantas conversas não ouviu a velha Figueira da praça de Santa Fé? Quantas gerações viu nascer, crescer e morrer? Quantas guerras se sucederam enquanto a velha figueira, na sua resistência insofismável, continuava a brotar, enraizando-se cada vez mais fundo no solo em busca dos nutrientes que pudessem garantir-lhe a vida — o caule, as folhas, a flor, o fruto: as sementes? A seiva a circular por tudo isso. O tempo; e o vento. Os homens. As gerações.

À vida parece habitar *O Tempo e o Vento* como uma fatalidade: passam os homens, sucedem-se as gerações de Terras e Cambarás, mas tudo retorna eternamente; o vento que sempre sopra de uma maneira semelhante numa determinada época do ano traz de volta o que já foi, e assim o futuro parece repetir o passado, num ciclo sem fim nem começo em que os ventos carregam os sinais do tempo. O marco: as guerras. Seja no Continente ou no Arquipélago (passando pelo Retrato), a cadência narrativa segue o mesmo fluxo cíclico; não há linearidade. Mas há sempre a guerra. Enquanto os homens lutam, as mulheres esperam. Essa é a lei; esse é o código. Mas... porque Babalo não vai à guerra? Eis uma questão crucial, sobretudo para o micro-mundo de Santa Fé.

Aliás, esse bem poderia ser o título desta dissertação, ainda mais se ela tivesse se voltada mais para uma abordagem psicológica: “Por que Babalo não vai à guerra?” Seria possível ter aí, a partir dessa interrogação, todo um amplo e profundo estudo sobre os principais traços da personalidade gauchesca que se forjou nessa história sangrenta, de encarniçadas lutas fronteiriças na delimitação de um território que, de ninguém, rapidamente passa a ser de muitos. E isso porque a guerra é o local por excelência de construção das identidades gaúchas, o cenário onde se forjou o grande mito fundador do gauchismo — e também os heróis da cultura e os ídolos da pátria.

É exatamente nesse processo em que a terra de ninguém (as vacarias) passa a ser de muitos (as sesmarias), que dar-se-á a gestação de um território forjado numa fronteira sem limites, contexto propício à intensa miscigenação ocorrida na formação dos tipos humanos gauchescos e na multiplicidade de tipos regionais que habitam o território sulino. Aderbal Quadros é um deles. Ou será que, pelo fato de não ir à guerra, Babalo perderia o apodo de “gaúcho”? Aliás, pode-se considerar o tropeiro como um “gaúcho”? De acordo com o que

reza a tradição (apesar do alto teor de invenção), ser gaúcho significa, antes de tudo, ser guerreiro. Um espartano, como Licurgo: disciplinado e orgulhoso. Um animal voraz, como Toríbio: valente e cheio de proezas e galhardices. Ou um destemido e corajoso como o caboclo Pedro Vacariano.

É nesse contexto cultural que o tropeiro Aderbal Quadros representa uma identidade gaúcha completamente oposta àquela dos Terra-Cambará, especialmente no caso do tipo cisplatino-pampeano encarnado pelo Capitão Rodrigo e, depois, por Toríbio, identidade sangüinária e apreciadora das guerras. Durante a revolução de 23, Babalo une-se às mulheres do Sobrado, aguardando com uma desiludida apreensão o desfecho do conflito armado. Essa postura de negar-se a participar da guerra, dada à tábua de valores da cultura gaúcha, vai causar dúvidas e interrogações. Até mesmo Maria Valéria, ela que se mostrava tão contrária aos conflitos armados,

não podia ver Aderbal Quadros sem se perguntar a si mesma por que não estava ele também na coxilha, de armas na mão, ao lado do genro e dos amigos? Seria por causa da idade? Não poderia ser, porque primo Curgo era mais velho que o pai de Flora. Por que era, então? Ela mesmo acabava se dando a resposta: ‘O velho é de paz, não gosta de briga.’ E declarava-se satisfeita, embora tornasse a se fazer a mesma pergunta na próxima vez que encontrava Babalo. (VERISSIMO, 1997, v. 3, p. 290).

No que diz respeito à visão das mulheres sobre a guerra, especialmente o ponto de vista de Maria Valéria, que acaba traduzindo e sintetizando o de toda uma geração feminina que viu seus filhos e maridos se consumirem-se em conflitos armados, destaca-se um trecho da narrativa de Erico em que fica explícita toda a resignação das mulheres frente a uma realidade que parece ser a sina, o “destino” do gaúcho. Tentando reconfortar a mulher do Cel. Cacique, preocupada com a sorte dos seus familiares na batalha, afirma a neta de Ana Terra, mestre na arte da espera: “De tempos em tempos os homens vão para a guerra e as mulheres não têm outro remédio senão esperar com paciência. A senhora sabe melhor do que eu. Quando nasci essa lei já existia. Não me culpe” (VERISSIMO, 1997, v. 3, p. 221).

Em seguida, a partir de uma perspectiva feminina, Maria Valéria faz uma rápida recapitulação do histórico guerreiro do Rio Grande: “Na *Guerra do Paraguai*, muitas vezes rezei pela vida dos meus. Mas antes de mim a velha Bibiana rezou pelos seus, que estavam na *Guerra dos Farrapos*. E antes dela a velha Ana Terra pediu pela vida dos seus, que brigavam com os *castelhanos*.” (VERISSIMO, 1997, v. 3, p. 222). Depois disso, Maria

Valéria deixa transparecer a idéia de que esse destino guerreiro dos gaúchos é algo eterno e, por isso mesmo, normal e corriqueiro: “Não se preocupe. Não somos as primeiras e não vamos ser as últimas. Antes de nós, outras mulheres também esperavam e passaram trabalho.” E, concluindo sua fala, como uma *expert* no assunto, no melhor estilo Terra de ser, dá conselhos à amiga: “Não pense muito. Não fique nunca com as mãos desocupadas. E não olhe demais para o relógio, nem para a folhinha. Tempo é como criança, quanto mais a gente dá atenção para ele, mais ele se mostra.” (VERISSIMO, 1997, v. 3, p. 223). Em seguida, determinada e pragmática, levanta-se e vai atrás de suas compotas de doces: os homens sempre voltam famintos das batalhas.

A temática da guerra, além de ocupar um lugar destacado na narrativa de *O Tempo e o Vento*, será de suma importância para o delineamento de diferentes *ethos* identitários dos gaúchos literários de Erico Verissimo. Nesse sentido, a postura de Babalo diante do conflito armado é um traço distintivo de sua identidade acaipirada em contraposição aos demais tipos gauchescos. Sua atitude atingirá em cheio o código de condutas do gaúcho, cuja ética manda que os homens não só escolham um lado, mas que obrigatoriamente participem das batalhas. Esse é, por exemplo, o pensamento de Toríbio.

Num diálogo com seu irmão Rodrigo, afirma o futuro Major da Coluna Pestes, numa espécie de apologia bélica: “O homem sempre tem andado em duelos e guerras, desde o princípio do mundo. A gente tem de estar preparado.” Rodrigo, mais “civilizado”, tenta argumentar: “Qual! Estás inventando essa filosofia para justificar o teu prazer de pelear.” Diante da fala do irmão, Toríbio, no melhor estilo pampeano, rebate, dizendo que os tipos como seu irmão, que vão estudar em Paris ou em Porto Alegre, voltam como

uns bundinhas, não valem um caracol. Isso é ruim para o Rio Grande. Compara esta nossa revoluçãozinha mixe com a de 93. Naquele tempo, sim, se brigava de verdade, morria mais gente, não andava um fugindo do outro. Maragatos e Pica-paus iam pra coxilha pra matar ou morrer. (VERISSIMO, 1997, v. 3, p. 241).

Rodrigo, ainda representando a voz da civilização, entende que “esse é um sinal de que nossa gente se humaniza. Ainda não ouvi falar em nenhum degolamento nesta revolução”. Ao que Toríbio responde com sarcasmo: “Inocente! Tem havido vários. Menos que em 93, mas tem havido. Precisamos dar tempo à rapaziada.” (VERISSIMO, 1997, v. 3, p. 244). Por fim, após um breve momento de silêncio, arremata Rodrigo, num meio termo entre a barbárie e a civilização, conflito ideológico, aliás, que acaba marcando o seu

controverso personagem: “Brigar é bom, mas matar é horrível. Mesmo quando se trata do nosso pior inimigo. É por isso que eu nunca poderia fazer parte do teu esquadrão de lanceiros. Matar um homem com uma bala, de longe, é uma coisa. Matar de perto, sentir quando o ferro entra na carne...”. (VERISSIMO, 1997, v. 3, p. 246).

Por esse diálogo tem-se uma idéia de como a guerra faz-se presente na cultura gaúcha — e também a morte, ela que pode até mesmo ser menos bárbara e mais civilizada. Cada qual lida com a iminência da guerra de uma maneira, e as diferentes posturas diante do conflito servem como sinais distintivos das várias identidades gaúchas. Assim, já que a ninguém é dado o direito de ficar indiferente à guerra, cabe a cada um decidir o seu grau de envolvimento. Há aqueles que, como Liroca, vêm na guerra uma espécie de “dever mágico”: “Para Liroca, ser maragato era algo mágico. Se não tivesse vindo para a revolução, viveria envergonhado, sem paz de consciência.” (VERISSIMO, 1997, v. 3, p. 214). E há aqueles que, como Babalo, só conseguem ver na guerra estupidez e desumanidade.

Essa polêmica postura de Aderbal Quadros causará turbulência em Santa Fé, inclusive com o grave risco de recair sobre sua pessoa a alcunha de *covarde*. Afinal, “na rodinha de chimarrão que continuava a reunir-se todos os dias à porta da Casa Sol, um dia alguém puxou assunto: ‘E que me dizem do velho Babalo? Votou no Assis, quer que o Chimango caia mas não vai pra revolução. É um pé-frio, um covarde!’” (VERISSIMO, 1997, v. 3, p. 278). No entanto, de imediato surge uma voz em defesa da honra e da valentia do velho tropeiro. É o Veiga, que salta do seu canto de cuia em punho:

Alto lá! Covarde? Você não conhece o Babalo como eu. Se conhecesse não dizia isso. Em 93 ele não brigou, é verdade, mas houve um combate brabo na frente da casa dele, e numa certa hora o Babalo espiou pela janela e viu um homem caído na rua, sangrando mas ainda vivo. Pois sabem o que fez? Abriu a porta, saiu, e no meio do tiroteio, entre dois fogos, o dos pica-paus e o dos maragatos, as balas passando zunindo por ele, o velho levantou o ferido, botou o homem nas costas, voltou pra casa e salvou-lhe a vida. E tudo isso naquele seu tranquilo de petiço maceta. Você acha então que um homem desses pode ser considerado covarde? (VERISSIMO, 1997, v. 3, p. 278).

Como Pedro Vacariano, como o Capitão Rodrigo Cambará, como Licurgo, todos mortos em combate<sup>112</sup> (e o Dr. Rodrigo Cambará, teria medo da morte?), Babalo também

---

<sup>112</sup> Nesse sentido, nota-se que Toríbio, um guerreiro valente e corajoso, habilidoso lanceiro que peleia com soberania e destemor, que parece ter o corpo fechado, acaba morrendo não numa guerra, mas numa “Casa Noturna” de Santa fé.

não tem medo da morte — e tampouco dos mortos.<sup>113</sup> E não ter medo da morte é, por assim dizer, condição *sine qua non* para a confecção da “carteira de identidade” gaúcha. É garantia de valentia e coragem. Como para a maioria dos povos, a cultura gaúcha também possui na “relação com a morte” uma de suas principais fontes geradoras de crenças, tabus, ritos, valores e, em última instância, homens.

O binômio valentia/covardia — cujo núcleo é a coragem, “o Deus dos povos bárbaros” — em torno do qual gira a honra de uma pessoa é, sem dúvida, um dos principais atributos da identidade gaúcha. É um dos aspectos que contribuirá para uma certa unidade que prescreve essas diversidades de tipos regionais agauchados. É como se a “matriz identitária”, a alma do gaúcho tivesse na valentia uma de suas características mais essenciais. Todo gaúcho, de alguma forma, é valente. De alguma forma, pois podem ser mesmo variadas as maneiras de ser valente. E a valentia do gaúcho tropeiro é de um outro tipo: trata-se mais de uma *bravura*, no sentido daquele que *desbrava* caminhos num território desconhecido, que penetra terras e florestas repletas de “feras selvagens” e “nativos antropofágicos”; daquele que “rasgou” o sertão meridional brasileiro, abrindo caminhos e rotas, ligando comunidades e estabelecendo comunicações; transportando não só cargas e mercadorias, mas também signos, idéias, valores, hábitos, crenças, costumes, num acentuado intercâmbio entre as diferentes culturas brasileiras, platinas e correntinas.

É nesse sentido que um olhar sobre o fenômeno antropocultural do tropeirismo requer uma visão “multinacional”, levando em conta suas implicações “na cultura popular da América do Sul”, conforme destaca Miranda (2004, p. 289), para quem “los arrieros, los viajeros, los troperos y llameros fueron agentes difusores y comunicadores de notícias, de acontecimientos políticos, económicos, de la literatura oral y de la música y canciones.”

Se a bravura e a resistência, além da lealdade, são vistas como alguns dos principais atributos identitários do tropeiro, isso surge também como uma maneira de ressaltar a brava resistência daquele que dorme ao relento, que encara a chuva, o sol, o frio, o calor, o tempo e o vento, e prossegue no seu andar pastoril. Como destaca Sarmiento (1982, p. 17), não se deve esquecer que, ao falar dos gaúchos, se “habla de los pueblos esencialmente pastores”, povos que cultuam a liberdade como valor supremo, pois “Le gaucho vive de privations,

---

<sup>113</sup> Ressalta-se que era costume de tropeiros dormir em cemitério, atrás das muradas, entre os túmulos, lugar protegido do frio e do descampado. A prática, atestada pela canção de Gildo de Freitas “Já Dormi em Cemitério”, inclusive aparece no texto de Erico, como um dos “feitos corajosos” de Babalo.

mais san luxe est lo liberté. Fier d'une indépendance sons bornes, sis sentiments, sauvages comme so vie, sant pountant nobles e bons." Conforme Güiraldes (1982, p. 55-58):

Todos me parecían más grandes, más robustos, y en sus ojos se adivinaban los caminos de la mañana. De peones de estancia habían pasado a ser hombres de pampa. Tenían alma de reseros, que es tener alma de horizontes [...] Me dominó la rudeza de aquellos tipos callados, y no sé si por timidez o por respeto, dejé caer la barbilla sobre el pecho, encerrando así mi emoción. Afuera, los caballos relinchaban [...] Y quedaron un momento saboreando aquella gloria de sus cuerpos resistentes [...] los hombres siempre dispuestos a emprender las duras marchas, tanto en invierno como en verano, sufriendo sin queja ni desmayos la brutalidad del sol, la mojadura de las lluvias, el frío tajeante de las heladas y las cobardías del cansancio.

Babalo traz em seu “perfil identitário” uma celebração deste tipo tropeiro agauchado, espécie de andarilho das alturas, cavaleiro sem lar, poeticamente definido na grande integração com a natureza que o cerca. Como disse Güiraldes (1982, p. 28): “! Hacete duro, muchacho!”. Para Pesavento (2004, p. 115), trata-se, no mais das vezes, de homens “silenciosos, habituados à solidão, às duras fainas que têm códigos muito precisos de conduta.” Um mundo em que as virtudes mais prezadas parecem ser a coragem, a dureza, a resistência, a bravura, a vitalidade e a lealdade. Um mundo no qual os contratos são “assinados” com o *fio do bigode* e as divergências se “resolvem” no *fio da adaga*. Trata-se de um universo ao mesmo tempo mítico e carregado de misticismo, que mescla camponeses e campeiros, cavaleiros e cavalheiros. Um “mundo velho sem porteiras”, como dizia Liroca, e que pode ser preferível a um mundo no qual as porteiras se encontram todas fechadas e o gaúcho anda a pé, sem rumo, em busca de uma estrada nova. Nesse sentido, a própria fronteira não deixa de ser um “mundo velho sem porteiras”, espaço no qual as individualidades se misturam e se interpenetram através de um caldeamento étnico e cultural.

Como o sertanejo euclidiano, o tropeiro é antes de tudo um forte: “des-bra-va-dor”. Ao desbravar o mundo, talvez desbrave a sua própria dor. Por isso o tropeiro de Güiraldes tem “alma de horizontes”, deliciando-se com a amplidão do pampa indiviso, dos campos gerais que se alongam em coxilhas que parecem tocar o céu e canchadas que parecem adentrar a terra. Mas, e no que tange aos atributos identitários gauchescos? Teriam valor a bravura, a resistência e a lealdade, ou seria preciso mesclarem-se a elas a valentia, a galhardia e as façanhas soldadescas?

Pelo que transparece num trecho da narrativa de Erico em que os homens de Santa Fé, tentando entender a atitude do velho Babalo de não ir à guerra, começam a lembrar feitos de sua personalidade, a bravura, a resistência e a lealdade são atributos que parecem estar no cerne da identidade gaúcha. O cenário, como nem poderia deixar de ser, é o mundo correntino habitado por destemidos castelhanos gadelhudos. É nesse momento que, contraposto ao gaúcho correntino, a identidade tropeira de Babalo vem à tona, pois,

a verdade era que muitos sabiam de ‘causos’ que provavam que Aderbal Quadros não só tinha coragem física como também presença de espírito e uma pachorra imperturbável. Conhecem a história do velho Babalo com o correntino? Um dia, no tempo em que ainda fazia tropas, Aderbal Quadros entrou numa venda, acercou-se do balcão, cumprimentou alegremente o bolicheiro e os fregueses que estavam por ali conversando e bebendo, e pediu um rolo de fumo. Um sujeito crespo, bigodudo e mal-encarado, um tal de Pacho Gutierrez, bebia o seu terceiro copo de caninha. Argentino, natural de Corrientes, estava refugiado no Brasil. Tinha fama de valente e de bandido e dizia-se que estava sendo procurado pela polícia de seu país como responsável por nada menos de dez mortes. Ao ver Babalo, o correntino cutucou-o com o cotovelo e disse:

— Le ofereço um trago.

— Muchas gracias, vizinho, mas não bebo.

O castelhano virou bixo:

— Pero usted me insulta! — exclamou, mordiscando o barbicacho. Bateu no balcão com o cabo do rebenque e gritou para o bolicheiro: — Outra caña!

— O bolicheiro serviu a bebida. O castelhano empurrou o copo para perto de Babalo e, já com a cara fechada, ordenou:

— Tome!

Babalo não perdeu a calma.

— Gracias, mas já disse que não bebo.

O correntino recuou dois passos e puxou a adaga. O dono da venda correu para o fundo da casa. Os outros homens foram se retirando. Só dois ficaram a um canto, neutros, mas vigilantes.

— Defendase! — bradou o castelhano. — No peleo com hombre desarmado!

A todos estas, brandia a adaga na frente do nariz do outro. Aderbal pediu que tivesse calma, pois não pagava a pena brigar por tão pouco. Virou-lhe as costas, pegou o rolo de fumo e ia sair quando o Pancho Gutierrez gritou:

— Covarde! Sinvergüenza! Hijoeputa!<sup>114</sup>

Babalo sentiu esta última palavra como uma chicotada na cara. Estacou, vermelho, agarrou o copo e, num gesto rápido, atirou a cachaça na cara do castelhano, e enquanto este esfregava os olhos, zozzo, arrancou-lhe a adaga da mão e, antes que ele tivesse tempo de tirara o revólver, aplicou-lhe com tal violência um soco no queixo, que o correntino caiu de costas, bateu com a nuca no chão e perdeu os sentidos.

— Vá embora o quanto antes — disse-lhe um dos homens — senão o castelhano le mata quando acordar.

Aderbal, porém, já se encontrava ajoelhado ao pé do outro, tentando reanimá-lo. Estava desconcertado, infeliz, envergonhado de si mesmo.

— Será que lastimei mesmo o moço? Que barbaridade! Sou um bagual!

Os outros insistiram para que fugisse o quanto antes.

— Vassuncê não sabe com quem se meteu. Esse correntino é capaz de le beber o sangue!

---

<sup>114</sup> Nota-se que a covardia é uma ofensa que só pode ser superada pela expressão “filho da puta”.

— E se ele está morto? — perguntou ainda Aderbal.

— Qual morto! Não vê que o homem está respirando? Vá embora, se tem amor à pele.

Babalo retirou-se, com relutância, lentamente. Parou à porta da venda, voltou-se, soltou um suspiro e murmurou:

— As cosas que um homem é obrigado a fazer na vida! Os senhores me desculpem. Não tive a intenção. E não façam mal juízo de mim. Não foi nenhuma implicância da minha parte. É que não bebo mesmo.

Montou a cavalo e se foi. (VERISSIMO, 1997, v. 3, p. 231-232).

Esse fragmento de *O Tempo e o Vento* que coloca o tropeiro diante do correntino fala por si. Nem seria preciso dizer mais nada, tal é a significação do que está representado. No entanto, deixando um pouco de lado a questão da valentia, da honra e da coragem, e atentando para alguns elementos que compõem o cenário, vê-se como o tipo briguento do gaúcho correntino e a proximidade com o mundo castelhano deve ter sido uma constante para qualquer tropeiro, dada a sua grande mobilidade pelo território latino-americano, correntino e cisplatino. Conforme Pont (1983, p. 861. Grifo nosso):

A fronteira oeste do Rio Grande e em alguns outros pontos do Estado, foram grandes criatórios de mula. Tempo houve que este ramo de atividade foi mais importante que a criação de gado. Sua industrialização movimentou riquezas e criou tipos regionais como o *burreiro*, o *tropeiro*, ou *muleiro* e o *biriva* [...] As primeiras comunicações comerciais provinham do Prata e do contrabando de grandes tropas que se originavam em Entre Rios ou Corrientes [...] Essa industrialização produziu-se em grande escala entre o Pampa e os Andes, dando causa aos primórdios de intercâmbios entre as primitivas estâncias do Norte Argentino.

Os tropeiros, ao buscarem as mulas na região do Prata e de Corrientes, moviam-se exatamente na zona de fronteira luso-castelhana, ao mesmo tempo rio-grandense, platina, paraguaia e sul-brasileira. Por esse motivo, o contato com os correntinos foi sempre intenso, num processo de troca cultural. E essa pode ter sido mesmo uma das principais características do tropeiro: o fato de ter desempenhado um papel de “veículo cultural”, possibilitando a comunicação entre dois mundos, o luso-brasileiro e o platino-castelhano. É nesse sentido que pode se lê o depoimento de Honeydes Bertussi (1994, p. 49):

Esses homens, além de serem tropeiros, foram os maiores comunicadores que existiram, pois passavam deixando a sua cultura e iam aprendendo com aquele outros moradores a cultura de cada local. Eles não fundavam nenhum local, só passavam, mas em função deles foram se criando casas de pasto e ferrarias. Eles foram muito importantes para a formação deste Rio Grande, onde tudo foi feito em cima de bigorna e com o martelo [...] Esses tropeiros não só carregaram ou tropearam a riqueza nas suas tropas, como espalharam a cultura. Para mim, o primeiro comunicador foi o tropeiro.

Nas palavras de Pont (1983, p. 866):

Modismos e vícios do linguajar habitual, costumes e hábitos regionais, ficaram nos acampamentos apreendidos pelos moradores de Cima da Serra, quando os fronteiristas por lá arranchavam; do mesmo modo que os residentes exportavam as suas maneiras, pelo conduto transitório, que retornava das migrações andantes... Se espalhava nosso folclore com essas aculturações que ensejavam os freqüentes contatos desses condutores de gado, tropeiros, muladeiros; imperceptíveis intercâmbios aportavam ou saíam, permanecendo entretanto, *costumes regionais que se fundiam na integração local*. Pesquisando fundamentos de nosso folclore, sobre a dança da chimarrita, incorporada a tradição Argentina, fomos encontrar lá em Entre Rios e Paraná esse costume deixado pelos Birivas que lá permaneciam, durante suas tropeadas.

A importância da figura do tropeiro no contexto sul-brasileiro é indiscutível. A grosso modo, e com o risco sempre inerente às generalizações, dir-se-ia que o tropeirismo foi o nó que atou o Rio Grande ao Brasil. Afinal, é como fornecedor de mulas para a Feira de Sorocaba e para o complexo minerador que o Continente de São Pedro tardiamente se integra <sup>115</sup> ao cenário nacional, lentamente se aportuguesando e se abrasileirando.

Dessa forma, e retornado para o contexto da narrativa de Erico, vê-se como esse caráter ordeiro e integracionista, notadamente construtivo e por isso mesmo contrário à guerra (uma atividade eminentemente destrutiva), é um elemento importante da personalidade de Babalo, surgindo como sinal distintivo na sua relação aos demais tipos gauchescos e representando com primor uma característica essencial da identidade cultural do tropeiro biriva: o desbravamento do território que permite a integração das regiões. Diferentemente tanto do tipo platino-pampeano como do rio-grandense e do corretino, o tropeiro serrano, mais do que um camponês-soldado sempre pronto (e pré-disposto) para o combate, é um mercador, um transportador de mercadorias. Desde sempre esteve integrado na cadeia produtiva que se formava no sul da América, desempenhando um papel essencial não só para o seu desenvolvimento, mas especialmente para sua integração econômica e cultural.

E se está a falar em termos de América do Sul é porque a atividade do tropeirismo de mulas para a mineração tem sua origem ainda nos primórdios da presença ibérica na América, momento em que as mulas platinas atravessarão a Argentina, desde a região do Prata até Potosi, no altiplano andino. Por essa via, fica evidente que a personalidade tropeiro-vaqueana está na essência do ser gaúcho, esse tipo andarengo, semi-nômade,

---

<sup>115</sup> Sobre o assunto, ver Sandra Pesavento, *História do Rio Grande do Sul*, especialmente o capítulo “Uma tardia integração”.

vaqueano, exímio conhecedor dos caminhos e atalhos. Assim, num certo sentido, seria possível perguntar talvez *não* o quanto há de tropeiro na figura do gaúcho, mas *sim* o quanto há de gaúcho na figura do tropeiro.

Se no século XIX, regiões como a Mulada, no nordeste gaúcho, desempenharão um papel de entreposto no comércio de mulas (rincão onde os animais engordavam antes de serem vendidos), ainda no século XVII localidades como Salta, no norte argentino, já haviam desempenhado essa função. Assim, dentro dessa perspectiva latino-americana, pode-se dizer que, dadas as diferenças espaço-temporais, lugares como a Mulada estiveram para as Minas Gerais assim como localidades como Salta estiveram para as Minas de Potosi. De maneira que o gaúcho muladeiro (ou o tropeiro tocador de mulas) é uma realidade latino-americana e que está na origem do modo de ser gauchesco, especialmente na sua variação serrana, de acordo com suas diversificações e especificidades regionais.

Assim, cabe destacar a importância decisiva que teve o ciclo do tropeirismo na formação humana dos Campos de Cima da Serra, cujas primeiras povoações nascem exatamente a partir do caminho das tropas. Os municípios que hoje compõem essa região surgiram como pontos de parada, pousos temporários cuja localização relaciona-se com as dificuldades impostas por cada passo e por cada vereda, no caminho percorrido pelos tropeiros desde o pampa até o sertão.<sup>116</sup> A própria ocupação dessa área longínqua, situada no extremo nordeste rio-grandense, ali onde os campos despencam, “desamparados”, rumo ao abismo litorâneo, relaciona-se a necessidade do Império Luso-brasileiro em garantir, com a concessão de sesmarias, a posse daquele território, importante rota de passagem na ligação do sul com o centro.

Conforme Souza (2004), o tropeirismo desempenhou papel fundamental na região dos Campos de Cima da Serra, especialmente na “fixação do povoamento”, com seu caráter “transnacional e integrativo, responsável pelo entrecruzamento de diferentes substratos

---

<sup>116</sup> Nesse sentido, cabe notar que a distância média entre as localidades dos Campos de Cima da Serra variam em torno de 30 a 40 quilômetros, casualmente a distância que as tropas podiam andar durante um dia. Só para se ter uma idéia mais clara, de Lageado Grande a Alziro Ramos são 35 Km; de Alziro a Bom Jesus, 33 Km; de Bom Jesus a Vacaria, 35Km; mesma distância entre Bom Jesus e Ausentes e Ausentes a Cambará do Sul. Por dentro, no trajeto que cruza o Rio Tainhas no Passo do S e no Passo da Ilha, as distâncias são praticamente as mesmas: saindo da Várzea do Cedro, são cerca de 40 Km até Jaquirana. E mais 35 ou 40 Km de Jaquirana a Cambará. De Vacaria a Criúva, cruzando o Rio das Antas na ponte dos *Korff*, são cerca de 35 Km.

populacionais e culturais, matriz formadora das comunidades ali existentes.” Para o antropólogo, a diversidade cultural, traço marcante da região sul, é uma “resultante direta do tropeirismo”, que

auxiliou para expulsar e dominar os ameríndios, para trazer portugueses, negros e imigrantes e para abastecer a todos com produtos importados e fazer escoar a produção local. De antigos pousos tropeiros nasceram cidades. Criou-se uma diversidade cultural, perfazendo um quadro social, cultural e étnico heterogêneo. [...] O tropeirismo contribuiu para o desenvolvimento de conflitos e de complementaridades entre nativos, africanos, luso-brasileiros e imigrantes sobrepostos no mesmo território, originando complexas e diversas conjunturas interétnicas. (SOUZA, 2004, p. 479).

Por fim, entende o autor que o tropeirismo serviu como “base de fixação para os assentamentos portugueses no Planalto Meridional, consolidando sua integração ao território brasileiro”, a conquista paulista e curitibana do Planalto apoiando-se sobre “a rede missioneira de caminhos”, que “cortava o divisor de águas existente entre Passo Fundo e Lagoa Vermelha na direção oeste-leste”. É assim que os Campos de Cima da Serra

permaneceram como o principal corredor meridional de tropas e de comunicação com o centro do país até o final do século XIX. Sua importância estratégica cresceu gradativamente, servindo também ao processo de expansão dos assentamentos formados por imigrantes alemães desde a Depressão Central [...] conectando-se com o planalto através de caminhos secundários ligados aos eixos tropeiros principais, localizados nos campos de maior altitude. (COSTA, 2004, p. 490).

Ser das alturas, que seguia a linha do divisor de águas das cadeias de Coxilhas para não perder o rumo e a direção, o tropeiro se caracteriza num tipo especial de campeiro. Como é possível perceber pelo personagem encarnado por Aderbal Quadros, são outros os seus atributos de coragem e valentia. Trata-se talvez menos de uma “valentia”, no sentido do enfrentamento, e mais de uma “bravura”, no sentido do desbravamento. Aliás, no que tange a esses atributos por assim dizer “essenciais”, “nucleares” das identidades gaúchas, caberia uma pequena observação: se a valentia está ligada a uma atitude agressiva, de destruição, um ato violento, que viola as leis, a bravura remonta a um sentimento de destemor, numa postura construtiva, porque pacífica e ordeira. O gaúcho valente é um fanfarrão: falador e expansivo. O gaúcho bravo é um ser mais introspectivo, calado, quieto e silencioso.

Pacífico e disciplinado, é como se o estilo de vida aventureiro dotasse o tropeiro de um grande amor pela natureza, numa espécie de devoção pelos bichos e pelas plantas,

parceiros fiéis, testemunhas silenciosas de suas andarengas jornadas na condução das tropas e das mercadorias, gerando um tipo de religião que vai sacralizar o espaço terrestre. Talvez não se trate de um sentimento panteísta, mas sim de uma “recuperação das dimensões religiosas de uma existência humana no cosmos autêntica e cheia de sentido, com a redescoberta da natureza [...] um tipo de religião cósmica que desapareceu após o triunfo do Cristianismo, sobrevivendo apenas entre os camponeses europeus”, conforme palavras de Eliade (1969, p. 42), na redescoberta do “caráter sagrado da vida e da natureza”. E isso levando em conta que a palavra *religare* pode caracterizar a religião como aquilo que “re-liga” o homem *profano* ao aspecto *sagrado* da existência. Assim, como diz Eliade (1969) talvez seja mesmo “lamentável não termos à nossa disposição uma palavra mais precisa que “religião” para designar a experiência do sagrado”. É claro que, conforme o autor, pode ser mesmo

demasiado tarde para procurarmos outra palavra e religião pode continuar a ser um termo útil desde que não nos esqueçamos de que ela *não* implica necessariamente à crença em Deus, deuses ou fantasmas, mas que se refere à experiência do sagrado e, conseqüentemente, encontra-se relacionada com as idéias de *ser*, *sentido* e *verdade*”. (ELIADE, 1969, p. 7).

Essa relação com o sagrado é representada na narrativa através da seguinte descrição acerca da religiosidade do velho tropeiro Aderbal Quadros: “Católico por tradição, Babalo jamais ia à missa e não levava padre muito a sério [...] Acreditava na existência de Deus, isso sim, achava que o Velho devia ser uma pessoa de bons sentimentos e bem intencionado”. (VERISSIMO, 1997, v. 3, p. 278). Ser que dorme ao relento, sobre o conforto dos arreios e sob a proteção das estrelas (eis a sua integração com o cosmos), o tropeiro é um ser do tempo; e do vento. É tamanha a sua “naturalidade”, a sua integração com o natural, que o sobrenatural não lhe causa qualquer tipo de medo ou espanto. Assim era que Aderbal Quadros, nos tempos de tropeada,

costumava dormir dentro dos muros dos cemitérios campestres,<sup>117</sup> por serem esses lugares mais seguros e em geral ao abrigo dos ventos: “E se um dia le apreesse algum fantasma, seu Babalo, que era que o senhor fazia?”. “Ora, eu olhava pra ele e perguntava: ‘Que é que vassuncê ganha com isso, meu patrício?’ O fantasma não achava resposta, encabulava... e desaparecia”. (VERISSIMO, 1997, v. 3, p. 294).

---

<sup>117</sup> Essa prática de dormir em cemitério era corriqueira entre os tropeiros, como atesta a canção de Gildo de Freitas intitulada “Já dormi em cemitério”.

Dessa forma, através do personagem Aderbal Quadros, a figura do Gaúcho Serrano — dentro da perspectiva de caracterizá-lo como uma variação das identidades culturais gaúchas, de acordo com o jogo da contraposição das diferenças, considerando-o não a partir de uma diferença *entre* identidades, mas sim *de* identidades, e com a lógica da unidade e da diversidade dos tipos regionais do Rio Grande do Sul — confunde-se (no sentido de uma “co-fusão”) com a do Tropeiro Biriva: o gaúcho serrano é o tropeiro biriva e o tropeiro biriva é o gaúcho serrano. Idéia que ganha ainda mais sustentação ao lembrar que um dos primogênitos do clã Terra-Cambará — Maneco Terra, o pai de Ana e avô de Bibiana — era um típico tropeiro paulistano, biriva acaipirado (carcamanho, no dizer dos pampeanos) que viera para o Continente com o sonho de plantar trigo, enriquecer e tornar-se latifundiário.

Esse aspecto da narrativa de Erico Verissimo destaca o fato de que a figura do tropeiro encontra-se configurada no mosaico das identidades culturais gaúchas, cristalizada numa de suas camadas nucleares. A figura do tropeiro aparece desde os primórdios da ocupação da América do Sul, fazendo parte da “essência identitária” do gaúcho, ser que se formou miscigenado, a partir do cruzamento entre o colonizador da Península Ibérica e o nativo da América do Sul, processo de mistura étnica e cultural que se torna mais complexo à medida que o vento sopra, modificando as paisagens regionais, e que o tempo passa, no trânsito das gerações de homens que fazem, perfazem e refazem a história, num incessante processo cujas transformações e desventuras parecem exigir ser contadas e interpretadas: cronologicamente ordenadas e plasticamente narradas.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS: UMA CONCLUSÃO INTRODUTÓRIA?

*“Mestre não é quem sempre ensina, mas quem de repente aprende.”*

*Guimarães Rosa*

*“Por mais que se avance em cada ciência, chega-se a um ponto onde ou se tem que decretar arbitrariamente que além de ali se não quer ir, ou de parar de cansaço, tão de inexplicável em inexplicável se vai — em qualquer dos casos fica, quer queiramos quer não, o vago para além do ponto onde, cansados ou teimosos, paramos.”*

*Fernando Pessoa*

Talvez seja apropriada a ressalva de Raffesttin (1993) a respeito de que “o menos indicado para concluir o seu trabalho pode ser o próprio autor”. Quem estaria em piores condições para “concluir”? Como o autor poderia se dar o direito de *fechar* o estudo desenvolvido se o que faz a ciência, e o próprio conhecimento humano, é exatamente a continuidade de pesquisas e teorias, o contraponto de idéias e conceitos? Parece não haver dúvida: o autor não tem as mínimas condições de concluir o seu trabalho. Se é que há alguma conclusão, ela cabe ao leitor.

Ao longo deste trabalho, procurou-se travar um diálogo com *O Tempo e o Vento* levando em conta tanto o contexto sócio-histórico em que a obra acha-se inserida, quanto o texto propriamente dito, a estética e a poética da obra. Conforme foi destacado nas considerações iniciais, procurou-se visualizar a obra artística de acordo com o seu universo, considerada em seu próprio plano de referência, sem reduzir a interpretação a um de seus aspectos constituintes, seja o texto utilizado enquanto documento histórico, seja a poética enquanto normas de sonoridade e/ou estrutura lingüística. Uma criação poética existe no seu universo particular e isso talvez precise ser respeitado por todo aquele que se aventure a travar um diálogo com a literatura sem dar-lhe um uso meramente instrumental ou puramente analítico.

Mas há que se duvidar do que se lê; e não ter medo de errar a “vereda interpretativa”. O próprio Erico Verissimo (1976, p. 1) advertiu que “é pelos sendeiros do erro e da dúvida que havemos de chegar um dia ao reino da verdade.” Essa sentença pode

ter ainda mais aplicabilidade no caso das ciências humanas e sociais, que talvez precisem estar “aparelhadas” com ferramentas aptas a lidar com a obscuridade, as incertezas e “paixões ocultas” que costumam revestir as ações humanas. Na ciência, e também fora dela, há um direito subscrito à dúvida e à interrogação. Como diz Egberto Gismonti (1993), “o mistério perdura submerso com todas as respostas intocáveis. Quais foram as questões principais? Que questões questionar as respostas sensíveis?”

O que se buscou fazer neste estudo foi, talvez menos que interpretações, uma problematização a respeito das identidades gaúchas na relação “ficção-realidade”, destacando a forma como uma e outra podem se interpenetrar na construção de uma imagem, de uma representação social do “ser gauchesco”. A “problematização” histórico-literária da questão proposta surge da leitura (e da interpretação) da trilogia de *O Tempo e o Vento*. Foi ela que fomentou toda uma série de questões, dúvidas, inquietações e reflexões. Posteriormente, através do confronto e do contraponto de teorias acerca da formação social rio-grandense e da origem étnica do gaúcho (o tempo descrito), e também pela contextualização e relacionamento com o contexto histórico e social em que o autor se encontra inserido (o tempo da escrita), a interpretação inicial da “primeira leitura” acabaria sendo modificada, desenvolvendo-se através da análise reflexiva e da “releitura da narrativa”, já direcionada ao “objetivo” da pesquisa.

Nesse contexto, através de uma abordagem que privilegia a diversidade das identidades gaúchas, procurou-se visualizar a figura do tipo serrano enquanto uma variação regional do modo de ser gauchesco, na sua anteposição com o tipo pampeano, espécie de epicentro em torno do qual costumam girar as representações histórico-literárias sobre o gaúcho, algo que está gravado (talvez por repetição) no imaginário social: a imagem do centauro dos pampas, do monarca das coxilhas, do guasca das vacarias, do vaqueano da campanha, habitam a memória popular numa unidade mítica que assume os ares de uma verdade: a verdade. Enquanto imagem (imaginário) não é o biriva acaipirado (carcamanho) que representa a *autêntica* figura gauchesca. Quem assume e desempenha esse papel é o tipo pampeano da campanha sudoeste (o Rio Grande verdadeiro, segundo a concepção do personagem Fandango, o “gaúcho galponeiro” de Erico Verissimo). Trata-se de um modelo versátil, ao mesmo tempo lusitano e castelhano, conforme se *queira*, numa dessas “fáceis anteposições” de que fala Hall (2001).

Na contraposição entre os tipos pampeano e serrano, processo do qual podem emergir as demais variações identitárias do modo de ser gaúcho, constatou-se uma série de diferenças étnicas e culturais. O que se constata é que existe entre o habitante da campanha sudoeste e o do planalto serrano nordeste uma distinção acentuada, uma relação de “dessemelhança” que permite a própria comparação, a ponto de falar em diferentes identidades culturais, em distintos *ethos* identitários e, talvez, em diversificados territórios da ficção. O planalto serrano e a planície pampeana são dois habitats distintos, tanto enquanto regiões fisiográficas como em termos de regiões culturais: há toda uma cultura e um modo de ser que marcam uma série de diferenças, algo que se manifesta em vários aspectos, desde o lingüístico até o musical.<sup>118</sup>

Salienta-se que optou-se por não utilizar o termo *fronteira* para designar o habitante da campanha por considerar que o planalto serrano também se constitui numa região *fronteiriça*, uma espécie de “*fronteira sem divisas*”, como a denominaram Ribeiro e Pozenato (2005). Enquanto regiões *fronteiriças*, ambas travam uma intensa comunicação com outras regiões do Brasil e da América. No caso dos campos serranos, com toda a região das gerais e do planalto sul-brasileiro, região de cultura caipira, cabocla e sertaneja. Já no que tange aos campos pampeanos, a sua maior comunicação dar-se-á com o mundo platino, com a cultura acastelhanada da Argentina e do Uruguai. Do Paraguai, mais especificamente dos arredores de Corrientes e Entre Rios, no norte argentino, virá uma outra leva cultural que influenciará tanto uma quanto outra região: serranos e pampeanos sofrerão influência desse tipo correntino, criado às margens dos Rios Paraná e Paraguai, com uma marcante influência do altiplano andino, tipo que estaria bem próximo de uma suposta “*essência gauchesca*”, uma vez que se compactue com a idéia de que o gaúcho teria se formado do cruzamento do ameríndio com o ibérico. Vale salientar mais uma vez que era em Concepción do Paraguai que o tropeiro Aderbal Quadros ia buscar sua tropa, lá onde

---

<sup>118</sup> Nesse sentido, dir-se-ia que enquanto um conjunto como *Os Bertussi* traz em si esse espírito serrano acaipirado e assertanejado, tendo na gaita o seu instrumento típico, e no fandango o seu ritmo original, um músico como *Lucio Yanel* representa bem esse espírito pampeano, que tem na viola o seu instrumento genuíno e na milonga o seu ritmo característico, assim como um músico como *Horácio Guarani* poderia ser representativo da influência correntina que também se faz presente nas identidades gaúchas. Mas não é esse o ponto. Faz-se a indicação apenas para salientar que essa diferença é cultural exatamente por expressar-se nos mais variados campos de atuação humana, desde as artes — a literatura, a música, etc. — até as crenças e posturas.

aprendera aquela toada que costumava assobiar, sobretudo nos momentos de desafogo d'alma.

Fala-se numa conclusão introdutória porque, conforme o projeto inicial que se tinha em mente,<sup>119</sup> chegou-se a um ponto da problematização proposta a partir do qual, para se prosseguir, seria necessário uma guinada. O próprio texto com o qual se trava um diálogo talvez já não forneça mais elementos para o estudo da identidade serrana, uma vez que a região dos campos de cima da serra possui um espaço apenas secundário e muito superficial ao longo da narrativa. Enquanto espaço geográfico, a serra de Erico se constitui bem mais na região fisiográfica do alto Uruguai. O gaúcho que ali se formatou é mais acastelhanado e missioneiro e bem menos aportuguesado e acaipirado. É o mundo das estâncias, em contraposição ao “mundo das fazendas” dos campos de cima da serra.

O gaúcho serrano que se pretende alcançar situa-se um pouco mais para o nordeste (ou um pouco mais “em cima da serra”), ali mesmo onde os campos do planalto meridional brasileiro alcançam as maiores altitudes, encontrando seu abissal limite e acompanhando o traçado da serra geral, logo em seguida despencando em paredões rochosos que se inclinam em escarpas abruptas rumo ao litoral. Foi nessa região que desde o final do século XIX, e sobretudo no início do século XX, estabeleceu-se um contato intenso entre os “pêlo-duros acabocladados” e à leva de imigrantes italianos vindos da serra. O que se sucedeu foi um intenso processo de troca étnica e cultural do qual parece ter se originado um novo tipo humano *italo-agauchado*, ou *gauchesco-italianizado*.

Assim, para aprofundar/problematizar um pouco mais a investigação, seria preciso mudar o cenário e migrar para um outro *contexto* narrativo, para um outro território da ficção, travando um diálogo com uma representação literária ambientada nos Campos de Cima da Serra. Até porque, ao final de *O Tempo e o Vento*, Erico Verissimo deixa o leitor — e também o pesquisador — numa encruzilhada. E talvez não seja casual o fato de o título do último capítulo da trilogia chamar-se “A Encruzilhada”. Não estaria aí uma

---

<sup>119</sup> O projeto inicial previa o estudo das identidades gaúchas através da leitura e interpretação de três obras: *O Tempo e o Vento*, *Valsa dos Aparados* e *O Caso do Loteamento Clandestino*, o que possibilitaria uma ênfase maior na figura do gaúcho serrano (de cima da serra). Mas, como em ciência, conforme destaca Fernando Pessoa (2005), invariavelmente “chega-se a um ponto onde ou se tem que decretar arbitrariamente que além de ali não quer ir, ou de parar de cansaço, tão de inexplicável em inexplicável se vai”, optou-se por parar nesse ponto, deixando o restante da proposta para uma outra oportunidade de estudo.

representação não só de um aspecto que parece caracterizar profundamente a existência humana, mas também do caráter aberto e indefinido do conhecimento? Que direção tomar? Qual o rumo a ser seguido? Que caminho percorrer? Por certo essa é uma escolha que depende do objetivo que se tem em mente. No caso específico desta pesquisa, seria necessário seguir uma estrada que levasse em direção aos Campos de Cima da Serra.

Tipo mestiço e acaipirado; caboclo sertanista ligado aos “tipos díspares” euclidianos do Brasil Central, nesta vasta região cultural que é o território situado entre o baixo São Francisco e o alto Jacuí; habitante do Planalto Meridional das Araucárias, o “biriva serrano” talvez possa ter muito mais de *Jeca Tatu* que propriamente de *Martin Fierro*, para ficar com dois personagens literários que são verdadeiros pontos de referência para a questão. O tropeiro pêlo-duro talvez seja bem menos gaúcho (no sentido cisplatino do termo) e bem mais serrano (no sentido brasileiro da palavra).

Chega-se a um ponto em que é preciso deslocar um pouco a questão, que passa a ser não mais a de saber o quanto este “ser gaúcho” tem de serrano, mas sim a de analisar o quanto este “ser serrano” pode ter (ainda) de gaúcho, uma vez que a cultura serrana é, hoje, um amálgama formado a partir da miscigenação de gringos (italianos, alemães e poloneses) e pêlo-duros (gaúchos acabocladados e acaipirados do Brasil central-sertanejo). Dessa forma, numa mesma direção interpretativa, perguntar-se-ia se os serranos são tropeiros que se agaucharam ou gaúchos que se tornaram tropeiros, visto que o tropeirismo — e o tipo humano do tropeiro condutor de bois e mulas — transcendem o espaço geográfico do Rio Grande do Sul, tendo uma abrangência não só brasileira, mas também latino-americana.

Dessa forma, guiado por esse novo paradigma, penetrar-se-ia no contexto espaço-temporal da segunda metade do século XX — aliás, coincidentemente o ponto em que se é deixado pela narrativa de *O Tempo e o Vento*, cuja “encruzilhada final” situa-se na década de 1940, instante em que a indústria começa a crescer e expandir pelo Brasil, especialmente no eixo su-sueste. Tempo em que os trens e caminhões avançarão “impelidos pela força motriz da história”, como diz Euclides da Cunha (2000), monopolizando o transporte de mercadorias e colocando em extinção tipos literalmente retardatários e “relegados à extinção”, como o carreteiro e o próprio tropeiro.

É o momento em que na região serrana desenvolver-se-á um novo complexo cultural surgido da convivência — da troca, da mistura e da confluência — entre uma

cultura gauchesco-abirivada (os fazendeiros de cepa luso-brasileira, na sua grande maioria ex-tropeiros, que fundaram povoados como Vacaria e Bom Jesus) e a cultura do imigrante europeu (os colonos de cepa ítalo-germânica, na sua grande maioria ex-camponeses, que fundaram povoados como Caxias do Sul, Antônio Prado, Flores da Cunha, São Marcos, etc.).

A partir desse contato interétnico, e dado o contexto multicultural da região serrana, indaga-se até que ponto esse “gringo” se “agauchou” e que esse “gaúcho” se “agringou”. Ou em que medida esse “camponês” se tornou “campeiro” e esse “campeiro” virou “camponês”. Trata-se de um tema que já foi abordado por alguns estudiosos, como *Thales de Azevedo*, que em suas investigações sobre os Gaúchos e Italianos nos anos pioneiros da colonização, salienta o intenso processo de assimilação e troca ocorrido na região; algo que fora notado pelo viajante italiano *Vittorio Buccelli* no início do século XX.

Assim, resta seguir a caminhada, aproveitando mais essa trilha aberta pelo antropólogo baiano. Só que agora, ao invés de falar de italianos e gaúchos (nomenclatura que pode ser abrangente demais), quem sabe seja aconselhável que se desloque um pouco o olhar, enquadrando o fenômeno em termos de *imigrantes* e *serranos*, numa abordagem que privilegie a condição geográfica. Ou quem sabe seja melhor analisá-los enquanto *colonos* e *fazendeiros*, destacando o seu perfil econômico. Ou ainda como *gringos* e *pêlo-duros*, realçando os seus caracteres étnicos. Ou talvez fosse preferível vê-los enquanto *camponeses* e *campeiros*, numa perspectiva que leve em conta as suas classes sociais.

Seja qual for a ótica adotada — e essa não é apenas uma vã discussão em torno de nomenclaturas: cada uma dessas nomeações traz diferentes categorias de análise —, o certo é que se torna necessário um pequeno deslocamento geo-literário: do espaço no texto e do texto no espaço. É preciso abandonar as regiões da Depressão Central e do Alto Uruguai, os pontos de vista do autor de *O Tempo e o Vento*, uma narrativa cujas raízes estão fincadas na região em torno do Jacuí (Rio Pardo) e do Alto Uruguai (Cruz Alta); deixar o leito navegável dos grandes rios e embrenhar-se na mata, subindo até a região das nascentes do Pelotas e das Antas, lá onde a *Valsa dos Aparados* ecoa a sua deformada performance narrativa, texto cuja teia lingüística faz emergir um tipo gauchesco literalmente e literariamente “aparado”.

No sentido de uma continuidade do estudo realizado até aqui, e não de uma conclusão, dir-se-ia que a influência decisiva da imigração italiana na região serrana, e o contato entre o tipo gauchesco encarnado pelo biriva de origem luso-brasileira com o imigrante europeu, constituir-se-á em mais um elemento distintivo no que tange à anteposição entre serranos e pampeanos. No estudo que se introduz a partir desta conclusão, a ênfase maior precisaria ser dada exatamente no encontro ocorrido entre o gaúcho acaboclado de cima da serra e o imigrante italiano. No jogo das diferenças que subscrevem a análise das identidades culturais, a anteposição dar-se-á entre o tipo gauchesco de cima da serra — o seu amor ao cavalo, a vida livre, a fazenda de criação de gado e sua tendência pastoril e pecuarista — e o tipo do imigrante italiano estruturado a partir da pequena propriedade rural, do plantio de hortifrutigranjeiros e de sua tendência a revirar, remexer a terra, ela mesma que para o tipo gauchesco se apresenta mais como um piso a ser percorrido pelas patas de seus cavalos.

Aliás, não seria essa uma diferença estrutural e significativa entre esses dois tipos humanos, entre essas duas culturas que se encontraram na serra gaúcha: um gaúcho que não costuma “virar a terra” e um gringo habituado a rasgá-la e a revolvê-la? Seria esse um ato puramente econômico ou traria em si profundos caracteres psicológicos e sociais? Não haveria no gaúcho uma tendência inata em ser pastor, em lidar com rebanhos, em criar animais (a pecuária), em contraposição a uma tendência do imigrante em ser colono e em lidar com o plantio de alimentos (a agricultura)? Se para o gaúcho o boi é o animal que historicamente serviu de sustentáculo econômico, fornecendo-lhe a carne para comer e o couro para vestir e vender, não seria o porco o animal de estimação do gringo, fornecendo-lhe, além da carne para comer, uma variada produção de embutidos e derivados como o salame, a mursilha, o torresmo e a banha?

Dessa forma, que tipo de cultura teria se originado no momento em que o gringo se “agauchou”, e o gaúcho serrano, já acaipirado no seu modo de ser, se “agringou”? Eis uma questão que pode servir de ponto de partida para um estudo antropológico-literário destinado a investigar a cultura serrana criada no planalto meridional sul-brasileiro, especialmente na região dos campos de cima da serra, ali mesmo onde a colônia faz-se campo, e o campo faz-se colônia, região de divisa geográfica e topográfica e de fronteira étnica e cultural.

Por fim, no que tange à continuidade do estudo sobre as identidades culturais gaúchas, mais do que uma resposta, vale deixar aqui uma pergunta, a mesma feita por Gruzinski (2003) na introdução de seu trabalho sobre *A Colonização do Imaginário*: “Como nasce, se transforma e perece um cultura?”

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AZEVEDO, Thales de. *Gaúchos: a fisionomia social do Rio Grande do Sul*. Salvador: Progresso, 1958.
- \_\_\_\_\_. *Os Gaúchos: notas de antropologia social*. Bahia: Naval, 1943.
- BARBOSA, Fidélis Dalcin. *Vacaria dos Pinhais*. Porto Alegre: EST, 1978.
- BERTUSSI, Honeydes. Tropeiros da região serrana. In: SANTOS, Lucia Maria Sagrbi; BORGES, Jorge Luis. *Ficções*. Rio de Janeiro: Globo, 1997.
- BURK, Peter. As fronteiras instáveis entre história e ficção. In: Aguiar, Flávio (Org.). *Gêneros de Fronteira: cruzamentos entre o histórico e o literário*. São Paulo: Xamã, 1997.
- CALVINO, Ítalo. *Se um Viajante numa Noite de Inverno*. São Paulo: Companhia das Letras das Letras, 2000.
- \_\_\_\_\_. *Seis Propostas para um novo Milênio*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- CAMUS, Albert. *Estado de Sítio*. São Paulo: Abril Cultural: 1979
- CÊSAR, Guilhermino. *História do Rio Grande do Sul: período colonial*. São Paulo: Brasil, 2002.
- CHAVES, Flávio Loureiro. *História e Literatura*. Porto Alegre: Ufrgs, 1999.
- \_\_\_\_\_. *Matéria e Invenção*. Porto Alegre: Ufrgs, 1994.
- CHAVES, Flávio Loureiro; BATISTI, Elisa. *Cultura Regional II. Caxias. do Sul: Educs, 2006.*
- CÔRTEZ, Luis Carlos Paixão. *Tropeirismo Biriva*. Porto Alegre: Assembléia Legislativa, s/d.
- COSSON, Rildo. *O Império Contaminado*. In: CASTRO, Gustavo; GALENO, Alex. *Jornalismo e Literatura: a sedução da palavra*. São Paulo: Escrituras, 2002.
- COSTA, Rogério. *Desterritorialização e Identidade: a rede gaúcha no nordeste*: Rio de Janeiro: Universidade Federal Fluminense, 1997.
- CUNHA, Euclides. *Os Sertões*. São Paulo: Record, 2000.
- DEBORD, Guy. *A Sociedade do Espetáculo*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.
- DUMAS, Alexandre. *Memórias de Garibaldi*. Porto Alegre: L&PM, 1998.
- ELIADE, Mircea. *Origens: história e sentido da religião*. Lisboa: Edições 70, 1989.
- FREIRE, Gilberto. *Casa Grande e Senzala*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1977.
- \_\_\_\_\_. *Manifesto Regionalista*. Recife: Massangana, 1996.
- \_\_\_\_\_. *Sobrados e Mocambos*. São Paulo: Record, 2002.
- FREUD, Sigmund. *Totem e Tabu*. Rio de Janeiro: Imago, 1974.

- GALIMBERTI, Umberto. *Rastros do sagrado: o cristianismo e a dessacralização do sagrado*. São Paulo: Paulus, 2003.
- GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978
- GINZBURG, Carlo. *Olhos de madeira: nove reflexões sobre a distância*. Porto Alegre: Companhia das Letras, 2001.
- GOMES, Aristides de Moraes. *Fundação e Evolução das Estâncias Serranas*. Cruz Alta: Liderança, 1966.
- GRUZINSKI, Serge. *A Colonização do Imaginário: sociedades indígenas e ocidentalização no México espanhol*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- GÜIRALDES, Ricardo. *Dom Segundo Sombra*. Porto Alegre: L&PM, 2001.
- HALL, Stuart. *A Identidade Cultural na Pós-Modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2001.
- HEIDEGGER, Martin. *Os Pensadores*. São Paulo: Nova Cultural, 1999.
- HERNANDEZ, José. *Martin Fierro*. Buenos Aires: Colihue, 1999.
- HOBBSAWM, Eric; RANGER, Terence (org.). *A Invenção das Tradições*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2002.
- HOFELDT, Antônio. *O Gaúcho: ficção e realidade*. Porto Alegre: Antares, 1982.
- \_\_\_\_\_. *Literatura e Vida Social*. Porto Alegre: Ufrgs, 1996.
- HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Caminhos e Fronteiras*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.
- \_\_\_\_\_. *Raízes do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- \_\_\_\_\_. *Visões do Paraíso*. São Paulo: Brasiliense, 1996.
- KAFKA, Franz. *O Processo*. São Paulo: Brasiliense, 1997.
- KALIMAN, Ricardo. *La palabra que produce regiones: el concepto de región desde la teoría literária*. Tucumán: Universidade Nacional, 1994.
- KERN, Arno. *Antecedentes Indígenas*. Porto Alegre: Ed. da Universidade, 1998.
- LESSA, José Carlos Barbosa. *Nativismo, um fenômeno social gaúcho*. Porto Alegre: L&PM, 1985.
- MARTINS, CYRO. *Sem Rumo*. Porto Alegre: Movimento, 1997.
- \_\_\_\_\_. *Porteira Fechada*. Porto Alegre: Movimento, 2001.
- \_\_\_\_\_. *Estrada Nova*. Porto Alegre: Movimento, 1992.
- MEYER, Augusto. *Gaúcho: história de uma palavra*. Porto Alegre: IEL, 1957.
- NETO, João Simões Lopes. *Contos Gauchescos e Lendas do Sul*. Porto Alegre: L&PM, 1998.
- NUNES, Zeno e Rui Cardoso. *Minidicionário de Regionalismo Guasca*. Porto Alegre: Martins Livreiro, 1999.
- OLIVEIRA, José Fernandes de. *A Rainha do Planalto*. Caxias do Sul: São Miguel, 1959.

OLIVEIRA, Lúcia. Canudos: barbárie e civilização. In: Aguiar, Flávio (Org.). *Gêneros de Fronteira: cruzamentos entre o histórico e o literário*. São Paulo: Xamã, 1997.

OLIVEN, Ruben. *O Todo e a Parte*. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1992.

ORNELLAS. Manoelito de. *Gaúchos e Beduínos*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1976.

PAVIANI, Jayme. *Globalização, Cultura e Humanismo*, Caxias do Sul: Educs, 2004.

PESAVENTO, Sandra Jathay. *Fronteiras e Intertextualidade em O Continente, de Erico Verissimo*. In: CHIAPPINI, Ligia; MARTINS, Maria Helena (Orgs.). *Pampa e cultura: de Fierro a Netto*. Porto Alegre: UFRGS, 2004.

PESAVENTO, Sandra. *História do Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1990.

PESSOA, Fernando. *Aforismos e Afins*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

\_\_\_\_\_. *Ficções do Interlúdio*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

\_\_\_\_\_. *Obras em Prosa*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1986.

PINKER, Steven. *Tábula Rasa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

PLATÃO. *Diálogos*. São Paulo: Cultrix, 2002.

PONT, Raul. *Campos Realengos: formação da fronteira sudoeste do Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: Renascença, 1983.

PORTO, Aurélio. *História das missões orientais do Uruguai*. Porto Alegre: Selbach, 1954.

POZENATO, José Clemente. Algumas considerações sobre região e regionalidade. In: FELES, Heloísa P. M.; ZILLES, Urbano (Orgs.). *Filosofia: diálogo de horizontes*. Caxias do Sul, EDUCS; Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

RAFFESTIN, Claude. *Por uma geografia do poder*. São Paulo: Ática, 1993.

RAMBO, Balduino. *A fisionomia do Rio Grande do Sul: ensaio de monografia natural*. São Leopoldo: Universidade do Vale do Rio dos Sinos, 1994.

REVERBEL, Carlos. *O Gaúcho: aspectos de sua formação no Rio Grande do Sul e no Rio da Prata*. Porto Alegre: L&PM, 1986.

RIBEIRO, Cleodes Piazza; POZENATO, José Clemente. *Fronteiras sem divisas: aspectos históricos e culturais da UHE Barra Grande*. Caxias do Sul: Educs, 2005.

RIBEIRO, Darci. *O Povo Brasileiro: a formação e o sentido do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

RIBEIRO, Paulo. *Serões de um tropeiro: o texto fundador da literatura serrana*. In: SANTOS, Lucia Maria Sgarbi; BARROSO, Vera Lúcia Maciel (Orgs.). *Bom Jesus na rota do tropeirismo no Cone-Sul*. Porto Alegre: EST, 2004.

RICARDO, Cassiano. *Marcha para oeste: a influência da 'bandeira' na formação social e política do Brasil*. Rio de Janeiro José Olympio, 1942.

- RICOEUR, Paul. *Tempo e Narrativa*. Campinas: Papyrus, 1994.
- ROSA, João Guimarães. *Grande Sertão: Veredas*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1986
- SAINT-EXUPÉRY, Antonie. *Terra dos Homens*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1968.
- SAINT-HILARIE, Auguste. *Viagem ao Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: Martins Livreiro, 1987.
- SARMIENTO, Domingo Faustino. *Facundo: civilización y barbarie*. Madrid: Alianza, 1988.
- SOUZA, José Otávio Catafesto de. *A influência do tropeirismo na formação humana dos Campos de Cima da Serra*. In: SANTOS, Lucia Maria Sgarbi; BARROSO, Vera Lúcia Maciel (Orgs.). *Bom Jesus na rota do tropeirismo no Cone-Sul*. Porto Alegre: EST, 2004.
- TESCHAUER, Carlos. *Historia do Rio Grande do Sul: dos dois primeiros séculos*. Porto Alegre: Selbach, 2002.
- VELLINHO, Moysés. *Capitania d'el-Rei: aspectos polêmicos da formação rio-grandense*. Porto Alegre: Globo, 1970.
- VERISSIMO, Erico. *O Tempo e o Vento*. O Continente I. Porto Alegre: Globo, 1995.
- \_\_\_\_\_. *O Tempo e o Vento*. O Continente II. Porto Alegre: Globo, 1995.
- \_\_\_\_\_. *O Tempo e o Vento*. O Retrato I. Porto Alegre: Globo, 1997.
- \_\_\_\_\_. *O Tempo e o Vento*. O Retrato II. Porto Alegre: Globo, 1997.
- \_\_\_\_\_. *O Tempo e o Vento*. O Arquipélago I. Porto Alegre: Globo, 1997.
- \_\_\_\_\_. *O Tempo e o Vento*. O Arquipélago II. Porto Alegre: Globo, 1997.
- \_\_\_\_\_. *O Tempo e o Vento*. O Arquipélago III. Porto Alegre: Globo, 1997.
- \_\_\_\_\_. *Solo de Clarineta*. Porto Alegre: Globo, 1976.
- ZILLY, Berthold. Fronteiras intertextuais. In: Aguiar, Flávio (Org.). *Gêneros de Fronteira: cruzamentos entre o histórico e o literário*. São Paulo: Xamã, 1997.

## OBRAS CONSULTADAS

- ALENCAR, José. *O gaúcho*. Rio de Janeiro: Aguilar, 1965.
- ANDRADE, Oswald. *Obras Completas*. São Paulo: Civilização Brasileira, 1982.
- AGOSTINHO, Santo. *A Cidade de Deus*. São Paulo: Américas, 1961.
- AZAMBUJA, Darcy. *Coxilhas*. Porto Alegre: Movimento, 1986.
- AZEVEDO, Thales de. *Italianos e Gaúchos: os anos pioneiros da imigração italiana no Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: A Nação/Instituto Estadual do Livro, 1975
- BAKHTIM, Michail. *Marxismo e Filosofia da Linguagem*. São Paulo: Hucitec, 1979.
- BARBOSA, Fidélis Dalcin. *O Prisioneiro da Montanha*. São Paulo: Flamboian, 1976.
- BAUDILLARD, Jean. *A Transparência do Mal*, Campinas: Papyrus, 1990.
- BERTUSSI, Lisana. *Causos do Boi Voador*. Caxias do Sul, Educs, 2002.
- BOSI, Alfredo. *A Dialética da colonização*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- BOURDIEU, Pierre. *O Poder Simbólico*. São Paulo Bertrand Brasil, 2003.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Identidade e etnia*. São Paulo: Brasiliense, 1986.
- BRAZ, Evaldo Muñoz. *Retratos do Gaúcho Antigo*. Porto Alegre: Martins Liveriro, 2002.
- BUENO, Eduardo. *Náufragos, Traficantes e Degredados*. São Paulo: Objetiva, 1998.
- CÂNDIDO, Antônio. *Literatura e Sociedade*. São Paulo: Nacional, 1976.
- CARDOSO, Fernando Henrique. *Capitalismo & Escravidão no Brasil Meridional*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.
- CHAVES, Flávio Loureiro. *O escritor e seu tempo*. Porto Alegre: Editora da Universidade, 2001.
- CHAUÍ, Marilena. *Brasil: Mito fundador e sociedade autoritária*. São Paulo: Persi Abramo, 2000.
- CHESNEAUX, Jean. *Modernidade-Mundo*. Petrópolis: Vozes, 1995.
- CIRNE-LIMA, Carlos. *Dialética para Principiantes*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.
- DEBRAY, Régis. *O Estado-Sedutor*. Petrópolis: Vozes, 1994.
- DERRIDA, Jacques. *A Farmácia de Platão*. São Paulo: Iluminuras, 1991.
- EAGLETOM, Terry. *A Idéia de Cultura*. São Paulo: Unisp, 2000.
- ECO, Umberto. *Apocalípticos e Integrados*. São Paulo: Perspectiva, 1993.
- ELIADE, Mircea. *O Sagrado e o Profano: a essência das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 1972.
- EINSTEIN, Albert. *Como Vejo o Mundo*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1981.

- FIÃO, José Antônio do Vale de Caldre. *A Divina Pastora*. Porto Alegre: RBS, 1982.
- FISCHER, Luís Augusto e GONZAGA, Sérgio. *Nós, os Gaúchos*. Porto Alegre: Ufrgs, 1994.
- FORNARI, Ernani. *Trem da Serra*. Porto Alegre: Acadêmica, 1987.
- FRASSON, Arlindo. *O Gaúcho dos Campos de Cima da Serra*. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes, 1976.
- FREITAS, Décio. *Missões, Crônica de um Genocídio*. Porto Alegre: Movimento, 1998.
- GIRON, Loraine Slomp (Org.). *Colonos e Fazendeiros: Imigrantes Italianos nos Campos de Vacaria*. Porto Alegre: EST, 2001.
- GOLIM, Tau. *A Ideologia do Gauchismo*. Porto Alegre: Tchê, 1983.
- GUIMARÃES, Josué. Camilo Mortágua. Porto Alegre: L&PM, 2000.
- HARVEY, David. *Condição Pós-Moderna: uma pesquisa sobre as origens da mudança cultural*. São Paulo: Loyola, 2005.
- HOBBSAWM, Eric. *Era dos Extremos*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.
- KIEFER, Charles. *O Pêndulo do Relógio*. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1984.
- LARAIA, Roque de Barros. *Cultura, um conceito antropológico*. Rio de Janeiro: Zahar, 2005
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *O Pensamento Selvagem*. Campinas: Papirus, 1989.
- LÉVY, Pierre. *Cibercultura*. São Paulo: ed.34, 2000.
- LIPOVTESKY, Gilles. *A Era do Vazio*. Lisboa: Relógio D'Água, 1983.
- MAESTRI, Mário (Org.). *Nós, os Afro-gaúchos*. Porto Alegre: Editora da Ufrgs, 1998.
- \_\_\_\_\_. *Nós, Os Ítalo-gaúchos*. Porto Alegre: Ed. da Ufrgs, 1996.
- MAFESOLI, Michel. *A Conquista do Presente*. Rio de Janeiro: Rocco, 1978.
- \_\_\_\_\_. *O Tempo das Tribos*. Rio de Janeiro: Rocco, 1984.
- MARTINS, Ivan Pedro de. *Fronteira Agreste*. Porto Alegre: Movimento, 1982.
- MAYA, Alcides. *Ruínas Vivas*. Porto: Chandon, 1910.
- MORAES, Carlos Dante. *Figuras e Ciclos da História Rio-Grandense*. Porto Alegre: Globo, 1959.
- MORIN, Edgar. *A Cabeça Bem-Feita: repensar a reforma, reformar o pensamento*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.
- \_\_\_\_\_. *Terra-Pátria*. Porto Alegre: Sulina, 1997.
- NIETZSCHE, Friederich. *Além do Bem e do Mal*. São Paulo: Hemus, 1986.
- \_\_\_\_\_. *A Gaia Ciência*. São Paulo: Hemus, 1976.
- ORTIZ, Renato. *Cultura Brasileira e Identidade Nacional*. São Paulo: Brasiliense, 1994.
- \_\_\_\_\_. *A Moderna Tradição Brasileira*. São Paulo: Brasiliense, 1988.
- PARENTE, André. *Imagem-Máquina: a era das tecnologias do virtual*. São Paulo: Ed. 34, 1996.

- PESAVENTO, Sandra Jatahy. *O Imaginário da Cidade: visões literárias do urbano*. Porto Alegre: Ufrgs, 2002.
- PLATÃO. *Diálogos*. São Paulo: Cultrix, 2002.
- POZENATO, José Clemente. *A Cocanha*. Porto Alegre: Mercado Aberto, 2000.
- \_\_\_\_\_. *O Caso do Loteamento Clandestino*. São Paulo: FTD, 1994.
- \_\_\_\_\_. *Processos Culturais*. Caxias do Sul: Educs, 1990.
- RIBEIRO, Paulo. *Valsa dos Aparados*. Porto Alegre: Artes e Ofícios, 2000.
- \_\_\_\_\_. *Vitrola dos Ausentes*. Porto Alegre: Artes e Ofícios, 1993.
- RIBEIRO, Cleodes Piazza; POZENATO, José Clemente. *Caminhos & Passos: aspectos históricos e culturais da área da Usina Hidrelétrica Machadinho*. Caxias do Sul: Educs, 2001.
- ROCHE, Jean. *A Colonização alemã e o Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: Globo, 1969.
- ROSA, Othelo. *Vultos da epopéia farroupilha*. Porto Alegre: Globo, 1935
- SANTAELLA, Lúcia. *O que é semiótica?* São Paulo: Brasiliense, 1985.
- \_\_\_\_\_. *O conceito de cultura revisitado*. Conexão: Comunicação e **Cultura**. Caxias do Sul: Educs, 2003.
- SARAMAGO, José. *Ensaio sobre a cegueira*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995
- SARTRE, Jean Paul. *O Ser e o Nada*. Petrópolis: Vozes, 1997.
- SCHÜLLER, Donaldo. *Teoria do Romance*. Ática, 1989.
- VARELA, Alfredo. *Revoluções cisplatinas: a Republica Riograndense*. Porto: Chardron, 1915.
- VARGAS, João da Cunha. *Poemas Xucros*. Porto Alegre: Habitasul, 1981.
- VIANNA, Francisco José Oliveira. *Populações Meridionais do Brasil*. Rio de Janeiro: Itatiaia, 1987.
- WEBER, Max. *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. São Paulo: Martin Claret, 2002.
- ZIBERMAN, Regina. *Estética da Recepção e história da literatura*. Ática, 1989.
- ZUM FELDE, Alberto. *Evolucion histórica del Uruguay: esquema de su sociologia*. Montevideo: Maximus, 1919.