

**UNIVERSIDADE CATÓLICA DE PELOTAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS  
CURSO DE MESTRADO EM LINGÜÍSTICA APLICADA**

**O CANTO QUE *ENCANTA*:  
NA LINHA DE MONTAGEM, O DISCURSO DA NÃO-MUDANÇA  
(Um enfoque a partir da música nativista sul-rio-grandense)**

**MARIA THEREZA VELOSO**

**Pelotas, RS  
2005.**

**MARIA THEREZA VELOSO**

**O CANTO QUE *ENCANTA*:  
NA LINHA DE MONTAGEM, O DISCURSO DA NÃO-MUDANÇA  
(Um enfoque a partir da música nativista sul-rio-grandense)**

Dissertação apresentada ao curso de Pós-Graduação em Letras – área de Lingüística Aplicada, da Universidade Católica de Pelotas, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Lingüística Aplicada.

Orientadora: Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Aracy Ernst-Pereira

**Pelotas, RS**

**2005**

**Para minha mãe,**  
**FLORISBELA (BELINHA) VELOSO, *in memoriam*,**  
que me trouxe à vida, mostrou-me o valor das palavras  
e quem primeiro me impregnou do sentimento de mundo.

## **AGRADECIMENTOS**

**Aos profs. Ana Beatriz Gonçalves e Pedro Cancio da Silva,**  
*por me abrirem uma nova perspectiva profissional.*

**Às profas. Eli Dutra e Nelci Müller,**  
*pela acolhida com que generosamente me proporcionaram um gratificante reinício de  
carreira.*

**Aos administradores da URI/Santo Ângelo, profs. Gilberto Pacheco, Dinalva Souza  
e Rosane Seibert,**  
*pelo apoio e incentivo à continuidade do exercício e do aperfeiçoamento profissionais.*

**À Profa. Dra. Aracy Ernst-Pereira,**  
*pelo exemplo como profissional, pela orientação competente, segura e paciente, pela  
confiança e disponibilidade.*

**Aos demais professores e aos colegas da X Turma do Mestrado em Letras da UCPEL,**  
*pelo convívio culturalmente enriquecedor e pela amizade ao longo do Curso.*

**Às colegas Jeize, Marise e à “turma da Van”, colegas Elena, Roberta, Vanessa,  
Marlene, e ao Nascimento,**  
*amigos-parceiros de jornadas, expectativas e esperanças.*

**À Profª Ms. Marisa Lima Trindade,**  
*colega de profissão, irmã de ideais, presença amiga e solidária em todas as horas,  
especialmente as mais difíceis.*

**Aos meus colegas, professores do Curso de Letras da URI-Santo Ângelo  
e aos meus alunos de Letras-Espanhol nos anos de 2003, 2004 e 2005/I,**  
*pela compreensão e estímulo permanentes.*

(...) *ninguém pode pensar do lugar de quem quer que seja:*  
*primado prático do inconsciente,*  
*que significa que é preciso suportar o que venha a ser pensado,*  
*isto é, **é preciso ousar pensar por si mesmo.*** (Grifo meu.)

Michel Pêcheux, *Les vérités de La Palice.*

## RESUMO

Este trabalho analisa, sob os pressupostos teóricos da Análise de Discurso, a(s) *Posição-Sujeito* (PS) ocupadas pelo sujeito discursivo em canções nativistas sul-riograndenses representativas de três décadas de realização do Festival da Barranca, evento de características singulares, promovido anualmente em São Borja-RS, Brasil, durante os feriados da Semana Santa. A escolha de canções para constituírem o *corpus* de análise resultou da percepção da histórica relação do habitante da Fronteira/Missões gaúcha com a música como forma de expressão e de entretenimento, condição que a transforma em fato natural para fornecer pistas da memória discursiva latente no inconsciente coletivo e, conseqüentemente, para avaliar sua importância como discurso conformador da realidade sociocultural e econômica regional.

Palavras-chave: discurso, memória, inconsciente coletivo

## RESUMEN

Este trabajo analiza, bajo las líneas teóricas del Análisis del Discurso, la(s) *Posición sujeto* (PS) del sujeto discursivo en canciones nativas de Río Grande del Sur que representan tres décadas de realización del Festival de la Barranca, suceso de tintes singulares, realizado todos los años, durante los feriados de la Semana Santa, en San Borja-RS, Brasil. Se tomaron canciones para *corpus* del análisis porque se ha percibido la histórica relación del habitante de la Frontera/Misiones gaucha con la música como manera de expresión y entretenimiento, condición que naturalmente la convierte en hecho propicio al estudio de huellas de la memoria discursiva latente en el inconsciente colectivo y, además, para evaluar su importancia como discurso condicionante de la realidad sociocultural y económica de la región.

Palabras clave: discurso, memoria, inconsciente colectivo

## LISTA DE TABELAS

- Tabela 1 – Censo da população do Rio Grande do Sul, por zonas, segundo a condição da população presente em 1814..... 74
- Tabela 2 – O passado e o presente no inconsciente coletivo sul-rio-grandense conforme Moreira ..... 92



## SUMÁRIO

|   |           |
|---|-----------|
| INTRODUÇÃO .....  | 11        |
| <b>1 FRONTEIRA/MISSÕES – NA MÚSICA, O ECO DA HISTÓRIA REGIONAL ....</b>   | <b>16</b> |
| 1.1 Uma História Escrita com Música.....  | 16        |
| 1.2 <i>Festival da Barranca</i> : a voz do homem, da terra, do rio .....  | 19        |
| 1.3 Poesia Letrista na Produção Musical Sul-Rio-Grandense de Raiz: entre a mimese platônica e a paródia da realidade.....                         | 20        |
| <b>2 NA TRILHA CONCEITUAL DA ANÁLISE DE DISCURSO .....</b>  | <b>24</b> |
| 2.1 A AD de Michel Pêcheux – intervenção política pela “ <i>arma científica</i> ” da linguagem .....  | 24        |
| 2.2 O Discurso na Perspectiva Pêcheutiana.....  | 26        |
| 2.3 A <i>Forma-Sujeito</i> na Teoria de Michel Pêcheux.....   | 29        |
| 2.4 Memória: uma questão de identidade histórica do sujeito.....  | 30        |
| 2.5 Subjetividade e Prazer – interpelação do sujeito pelo desejo.....   | 37        |
| 2.6 Identidade: alavanca ou sujeição .....  | 43        |
| 2.7 Uma Proposta de Ponto de Partida para o Analista.....   | 47        |
| <b>3 O LOCUS SUL-RIO-GRANDENSE NA FRONTEIRA: DA CONQUISTA DO TERRITÓRIO À INDIVIDUALIZAÇÃO DA PROPRIEDADE.....</b>                                | <b>52</b> |
| 3.1 Presença Portuguesa <i>Versus</i> Presença Espanhola na Fronteira Sudoeste-Noroeste Sul-Rio-Grandense: a saga das reduções missioneiras ..... | 52        |
| 3.2 Transformação Cultural: da cultura tribal guarani à cultura branca européia – a construção de uma <i>identidade do dominado</i> .....         | 63        |
| 3.2.1 O índio guarani – da cooptação pela catequese ao aniquilamento sócio-cultural .....   | 64        |
| 3.2.2 Espanhóis ou luso-brasileiros: quais foram os primeiros na Fronteira-Missões.....   | 69        |
| 3.2.3 A presença dos negros na formação étnica inicial da região.....   | 71        |
| 3.3 A Propriedade como Definidora de Poder e Valor Individual .....   | 75        |
| 3.4 O Gaúcho Missioneiro e Fronteiriço de Hoje: sujeito clivado pelo desejo do ontem .....  | 78        |

|   |            |
|---|------------|
| <b>4 A VOZ POR TRÁS DA PALAVRA – EXERCÍCIO DE ANÁLISE .....</b>                           | <b>81</b>  |
| <b>4.1 Apresentação da Análise.....</b>   | <b>81</b>  |
| <b>4.2 Preparando os Fios: mostras do encanto na linha de mão.....</b>                    | <b>84</b>  |
| 4.2.1 Primeiro bloco: 30 anos de rimas e rumos.....                                       | 85         |
| 4.2.2 Pistas do <i>sujeito discursivo</i> .....   | 90         |
| 4.2.2.1 Clave de ré: o SD e o canto do tempo .....  | 90         |
| 4.2.2.2 Clave de sol: o SD e o canto do espaço .....                                      | 97         |
| 4.2.2.3 Clave de dó: o encanto no canto do homem .....                                    | 103        |
| <b>4.3 Conhecido <i>Versus</i> Desconhecido: embate entre o real e o imaginário .....</b> | <b>112</b> |
| <b>4.4 Afinando os Sons: solfejo do hoje na pauta do ontem .....</b>                      | <b>114</b> |
| <b>4.5 O Não-Dito no Dito: o canto que encanta .....</b>                                  | <b>119</b> |
| <b>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>  | <b>122</b> |
| <b>BIBLIOGRAFIA.....</b>  | <b>130</b> |
| <b>ANEXO .....</b>  | <b>135</b> |

## INTRODUÇÃO

*El camino se hace al andar.*

ANTONIO MACHADO, poeta espanhol.

A idéia da presente pesquisa nasceu quando sequer pensava nela como possibilidade real de resposta a uma pergunta sempre presente: que há por detrás da sina desta região, sempre alternando estágios de crescimento com outros de evidente estagnação econômica e, por isso, carentes de alternativas duradouras de realização profissional para seus habitantes, especialmente os mais jovens? A região em questão era a Fronteira Oeste gaúcha, neste caso específico representada por alguns de seus municípios outrora prósperos, como Uruguiana, Itaqui e São Borja, por exemplo, não por acaso todos limítrofes com a pampa argentina, tendo o Rio Uruguai como divisor de fronteiras.

Já imersa nas aulas do Mestrado em Lingüística Aplicada e tendo presentes os fundamentos teóricos da Análise de Discurso, de repente me surpreendi atenta à letra de uma canção nativista ouvida ao acaso. Percebi no conjunto de letra e música daquela composição muito mais para *ouvir* do que talvez fosse a intenção de *dizer* de seu autor. Havia um *já-lá* que se movimentava detrás do dito, um sentido inscrito, entrecruzando-se na memória, entendendo-se pela definição de Pêcheux – uma evocação que ocorre “nos sentidos entrecruzados da memória mítica, da memória social inscrita em práticas, e da memória construída do historiador” (1999, p. 50). E era justamente esse algo, aparentemente silencioso, que resultava no dito, que lhe dava um sentido capaz de captar o interesse e a identificação do ouvinte. Confirmava-se que “todo discurso sempre remete a outro discurso que lhe dá realidade significativa” (ORLANDI, 2002, p. 23).

Foi essa percepção, portanto, o ponto de partida para este trabalho. Ao ouvir outras letras de composições musicais do mesmo gênero, o nativista, o que inicialmente fora surpresa se confirmou. Existia, sim, um *algo mais* pedindo leitura e visibilidade. Era possível perceber que se delineavam outras vozes como pano de fundo para uma outra, a que se apresentava em primeiro plano. Como se fora a ponta de um fio, aquela voz teimava em sobressair do emaranhado de outros fios, de outras vozes que nela repercutiam. Puxando esse fio, a trama dos outros fios, o eco de outras vozes, certamente se deixaria *ouvir/sentir*. Esse eco, aliás, é audível desde os primórdios. Já está presente na origem da civilização greco-romana, personificado nas Musas – as palavras cantadas –, como cita Jaa Torrano, no ensaio ‘Teogonia’, lembrado assim por José de Paula Ramos Jr.:

A presença das Musas é o seu cantar e esse cantar torna presente (atualiza) a origem dos deuses e do mundo. O tempo forte do princípio retorna no canto, sempre entoado. No âmbito mítico, a palavra pronunciada não representa, mas atualiza: nomear é presentificar (2004, p. 11).

Não estaria presentificado então ali, naquelas composições, ou em outras do mesmo gênero, um possível material de leitura/interpretação da realidade circundante? Que outras vozes, passadas ou até mesmo contemporâneas, estariam à espera de serem reveladas, prontas a desvelar causas para o visível que a pesquisadora lia cotidianamente como consequência do que apenas pressentia como tal?

A resposta a essas perguntas poderia estar ao alcance da pesquisadora e, pelos fundamentos que a alicerçam como teoria, a Análise de Discurso se adequava plenamente como instrumento para isso. Aquele algo pressentido poderia estar superficialmente apagado, mas latente na base lingüística comum em que autor(es) e ouvinte(s) tentavam celebrar um provável encontro de significados inteligíveis a ambos.

Chegar a essa percepção através de uma composição musical trouxe consigo a primeira constatação: havia a necessidade de buscar um vínculo temporal e uma identificação material entre essa forma discursiva e a região. Desde quando a música é presença tão marcante na vida local? A resposta foi encontrada em *A Música das Missões Jesuíticas nos Séculos XVII e XVIII* (PREISS, 1988). Como

informa seu autor, desde os tempos primordiais do povoamento, na última vintena do século XVII, até os atuais, a música sempre esteve presente na vida dos habitantes da região fronteiriça e missioneira, como é o caso específico de São Borja, o primeiro dos Sete Povos das Missões Jesuíticas na segunda fase de implantação destes povos no Rio Grande do Sul. Voltado primeiramente aos ofícios religiosos de origem indígena, o uso que se fez da música foi depois ampliado. Os missionários espanhóis da Companhia de Jesus valeram-se dessa inclinação musical percebida por eles nos guaranis para se aproximarem dos indígenas, visando ao trabalho de catequização:

Talvez os guaranis tivessem uma estrutura musical semelhante ao que foi mencionado. O certo é que desde os primeiros contatos, mostraram muita sensibilidade no que tange à música, e esse foi o principal fator através do qual os Missionários, traduzindo a Doutrina Cristã em cânticos no idioma nativo, lograram atraí-los. O historiador Charlevoix, baseado em dados autênticos, dizia que os Jesuítas, quando saíam a navegar pelos rios para dissipar o tédio cantando seus cânticos religiosos, atraíam para as margens grupos de índios que se punham a escutar, parecendo ter nisso um prazer especial. Os padres aproveitavam a ocasião para explicar-lhes o que estavam cantando. Como a música tinha-lhes tocado os corações, não havia dificuldade para os padres em conquistá-los formando assim as primeiras reduções (Op. cit., p. 20.).

A propósito da inclinação e do gosto do indígena missioneiro pela música, vários autores afirmam o mesmo. É o caso, por exemplo, de Manoelito de Ornellas, na obra *Gaúchos e Beduínos – A Origem Étnica e a Formação Social do Rio Grande do Sul*, que relata:

Enfeitada de fitas, com a mecha de cabelos da mulher amada, a guitarra foi sempre um feitiço de admiração e encanto. Chegou aos toldos de índios amigos e estes a tomaram, seduzidos, de princípio, pelo ouro e prata de suas cordas e depois pela beleza dos sons, substituindo a fita que viera com os espanhóis pela 'vincha' das índias pardas. Tornaram-se músicos, com aquela facilidade que neles descobriram os jesuítas, quando as Missões improvisaram as suas grandes orquestras de órgãos, trompas, clavicórdios, cítaras e bandurras (1999, p. 189).

Nicolau Dreys igualmente menciona a inclinação dos habitantes indígenas da região para a música. Chamando-a de *inata*, atesta que as missas, via de regra,

eram cantadas, “mormente nos domingos: o único tocador de rebeca que se costumava alugar para os bailes da alta sociedade no Rio Grande do Sul era índio das Missões” (1990, p. 75). Acrescenta que os índios deveriam ter herdado “essa propensão à filarmônica de seus antepassados instruídos pelos jesuítas” (Idem).

Havia, portanto, um veículo de expressão desempenhando o papel de uma agulha, e a conduzia para o cumprimento de seu mister. Esse veículo, essa agulha, no caso era a música. No leva-e-traz do fio dos acontecimentos sócio-históricos, econômicos e culturais, como se fora uma agulha, há mais de três séculos a música vem costurando o tecido da realidade. Não viria esse mesmo fio bordando ideologicamente também o cotidiano regional? - Tomando para ideologia a definição althusseriana “um sistema de idéias, de representações que domina o espírito de um homem ou de um grupo social” (ALTHUSSER, 1985, p. 81), não caberia a conclusão de que a região nada mais estaria fazendo do que se desnudando visceralmente pela música? Enfático é Althusser<sup>1</sup> quando afirma que “cada grupo dispõe da ideologia que convém ao papel que ele deve preencher na sociedade de classe” (Idem, p. 79).

Esse cotidiano, assim tão vinculado desde sempre à música, não estaria reproduzindo a idéia althusseriana (Ibidem, p. 78) do “concerto, que é regido por uma única partitura, por vezes perturbada por contradições (as do restante das antigas classes dominantes, as dos proletários e suas organizações)”?

Assim, o que nascera como uma possibilidade tomava um contorno evidente: a música apresentava, sim, as condições essenciais para possibilitar o desvelamento de outros discursos subjacentes naquele verbalizado nas composições musicais de raiz. A propósito desses outros discursos subjacentes, retome-se a idéia de que todos são constituintes do intradiscorso, fios da teia discursiva em que o sujeito existe e que são característicos da heterogeneidade

---

<sup>1</sup> Tanto como a Psicanálise freudiana relida por Lacan e os conceitos lingüísticos saussurianos, o materialismo histórico althusseriano está na base da teoria pêcheutiana da Análise do Discurso, uma teoria que se concretiza associando o envolvimento da língua, dos sujeitos e da História. As teses mais radicais de Althusser são perceptíveis por trás de conceitos sobre o discurso, a ideologia, o sujeito, o sentido, conceitos esses mobilizados por Pêcheux na primeira fase de sua construção teórica. As mudanças que posteriormente o próprio Althusser realiza na sua trajetória intelectual obviamente também repercutem na proposta de Michel Pêcheux, promovendo mudanças em relação à “primeira época” de seus trabalhos. Essas mudanças, porém, são ignoradas por alguns críticos da AD que, ao desconhecer a complexidade histórica da teoria, apressada e irresponsavelmente reduzem-na em importância científica, acusando-a como não possuidora de uma teoria lingüística ou de se restringir a idéias simplistas de somente ver o sujeito como assujeitado ou de só trabalhar com a ideologia, como refere Gregolin (2004, p. 52 e 194).

discursiva, isto é, dos demais discursos que atravessam o discurso que esse sujeito imagina ser originalmente seu. Cabe lembrar aqui, com Paul Henry (apud GADET; HAK, 1993, p. 32), a opinião de Althusser, que vê “a ideologia como sendo o elemento universal da existência histórica”. Equivale isso a dizer que o sujeito histórico – inclusive o que canta nos festivais *de raiz* – é o sujeito da ideologia que o constitui e sem a qual ele não é. Depreende-se daí que o sujeito histórico em qualquer espaço que ocupe é o mesmo da ideologia. E que, sendo assim, seu discurso é totalmente ideológico.

Há, pois, entre o sujeito da linguagem, isto é, o sujeito que fala, e o sujeito da ideologia, aquele que se posiciona e revela quando fala, uma ligação que os torna indissociáveis. A cada instante e sempre, o sujeito da linguagem está sendo interpelado pelo sujeito ideológico que o habita. É este que conduz aquele, embora lhe dê a ilusão de autoria e propriedade sobre o próprio dizer.

Estando, então, a ideologia presente na base da organização social em todas as épocas e circunstâncias, resulta naturalmente inteligível a conclusão de que a estrutura social que se formou na região fronteira/missioneira tem a constituir-la formações ideológicas (FI)<sup>2</sup> específicas, gestadas nas posições de classe que se foram constituindo nesse espaço geográfico.

O discurso musical dito *de raiz*, portanto, não apenas poderia desvelar que formação ideológica ele amplifica. Poderia igualmente desvelar as *posições-sujeito*<sup>3</sup> (PS) ocupadas dentro da respectiva formação social e ideológica (FI) como suas constituintes, isto é, aquelas formações *derivadas das condições de produção específicas* (Idem), oriundas do conjunto constituído pelo ambiente e pelo público dos festivais de gênero nativista.

Assim, se considerados os conceitos althusserianos sobre ideologia e se a música era, já nos primórdios do povoamento, uma inclinação natural dos primeiros habitantes, então não será fruto do acaso que tenha persistido no tempo e continue a constituir-se em meio de expressão e registro da realidade circundante.

---

<sup>2</sup> Uma **Formação Ideológica** (FI), definem Pêcheux e Fuchs em Gadet; Hak (1993, p. 166), é um conjunto complexo de representações que não são nem ‘individuais’ nem universais mas se relacionam mais ou menos diretamente a posições de classe em conflito umas com as outras.

<sup>3</sup> Uma **Posição-Sujeito** é o resultado da relação estabelecida entre o sujeito do discurso e a **forma-sujeito** de uma dada **formação discursiva**. Não é uma realidade física, mas um objeto imaginário, representando no processo discursivo os lugares ocupados pelos sujeitos na estrutura de uma **formação social** (Cf. FERREIRA, 2001, p. 21).

## 1 FRONTEIRA/MISSÕES – NA MÚSICA, O ECO DA HISTÓRIA REGIONAL

*Quero cantar um canto, que conheço de cor: antes de começar, minha espera estende-se para o todo, assim que comecei, tudo quanto deixei cair no passado ganha extensão também na minha memória. Toda minha atividade orienta-se então em duas direções: é memória em relação ao que eu disse e é espera em relação ao que direi (AGOSTINHO, XXVIII, 38 apud FIORIN, 2002, p. 138).*

### 1.1 Uma História Escrita com Música

Na São Borja, que em 2005 contabiliza 323 anos de existência e História, a música continua sendo um elemento de realce e, talvez, o seu mais fiel e característico meio de expressão popular, como, aliás, acontece na absoluta maioria dos municípios dos antes pujantes povos da região Fronteira Oeste/Missões. O município de Uruguaiana, por exemplo, também na fronteira com a Argentina, possui o seu festival próprio – a Califórnia da Canção Nativa. Santiago realiza o Festival de Música Crioula. Santa Rosa, na região missioneira, promove o Musicanto Sul-Americano de Nativismo. São Borja, por sua vez, orgulha-se de ser o município que detém, na região, o maior número de festivais de música por ano – três, dois deles de caráter nativista (o Festival da Barranca e o Festival Ronda de São Pedro) e um terceiro na linha carnavalesca (o Festival Apparicio Silva Rillo de Músicas para o Carnaval). A música cumpre, portanto, um acentuado papel de amplificação dos sentimentos comunitários. Em 1982, por exemplo, quando o município comemorou seu tricentenário de fundação histórica, um dos eventos que mais galvanizou a atenção da comunidade local e de outros municípios da região e do Estado foi também um festival – o Festival Uma Canção para São Borja – realizado com a intenção de constituir-se em evento de edição única, com gravação em disco pela



importância do fato histórico que o motivou e pela qualidade das composições como registro sócio-cultural.

Hoje a situação sócio-econômica da Fronteira Oeste/Missões, onde está encravada São Borja, o mais antigo núcleo populacional permanente do Rio Grande do Sul, dilui-se no contexto comum à parte sul do Estado – a mais empobrecida se comparada às demais. Mas a música, como se demonstrou, não perde seu espaço. A cada ano se mostra com maior vigor criativo, atraindo centenas de pessoas aos chamados *festivais de raiz*.

Diante desse quadro e dessa tradição local – que desde cedo, como aqui se demonstrou, fez da música um canal de expressão –, a hipótese básica para este trabalho se delineou, explícita: a análise das letras de composições vencedoras de um festival de cunho nativista tipicamente são-borjense, como o é o Festival da Barranca, é uma trilha perfeitamente cabível para melhor entender as idiosincrasias dessa micro-região, marcada por uma crônica estagnação econômica, raramente quebrada por estágios de prosperidade sempre mais curtos do que o esperado e necessário.

Com trinta e três anos de existência completados na Semana Santa de 2005, o Festival da Barranca dá continuidade à tradição missioneira do canto, herdada dos nativos e depois cultivada por seus sucedâneos, independentemente da etnia a que pertenceram ou pertencem aqueles com quem cruzaram caminhos e destinos. Revigorando-se a cada nova edição, serve como um caudal vigoroso dos arquétipos sobre os quais se assenta a alma dos habitantes do Município e da região de entorno, historicamente dividida entre o desejo de mudança e o apego às raízes.

Numa região e num município tão intimamente ligados à música, especialmente a conhecida como *de raiz*, esta pesquisa se propõe analisar a relação entre música e realidade circundante. A base será constituída pelos pressupostos teóricos da Análise de Discurso aplicados às composições vencedoras desse Festival, no período de 1972 a 2002, um lapso de trinta anos, portanto. É um estudo que se justifica pela contribuição que possa trazer ao entendimento da realidade local com base no discurso de seu principal artífice – o homem missioneiro e fronteiriço – e sob um novo viés, o do desvelamento do sujeito que fala tendo como destinatário de seu discurso a visão especular de si mesmo, projetada nos auditórios, nas platéias dos festivais e por elas refletida no *locus* cotidiano.

Esse *locus*, por sua vez, é singular também pela maneira como se constituiu. À condição de missioneiros os são-borjenses juntam outra característica determinante de seu caráter e modo de vida – a condição de ribeirinhos.

Localizada à margem esquerda do Rio Uruguai, que separa o Brasil da Argentina, a gaúcha São Borja faz limite com a correntina Santo Tomé. Esse rio, portanto, desde longe no tempo é o determinante do intercâmbio permanente de bens materiais e de vínculos existenciais entre as duas comunidades.

Assim, meio bugre missioneiro e meio gaúcho acostumado às lides campestres das extensas sesmarias plantadas na planura que, dali até o sul do Estado, abraça o rio, o são-borjense atual resulta primeiro do cruzamento de índio com espanhol e português. A esse caldeamento inicial, o habitante local acrescentou outro: também descende de italiano, de alemão e de outras etnias. Além de missioneiro, é desde sempre um fronteiro, dividido entre essa condição como sinônimo de mudança e a condição de gaúcho, fixado à terra de sua fazenda ou da sua estância, quer como patrão ou peão, ou como colono, nos dias atuais plantador de arroz ou soja, embora já tenha sido grande plantador de linho. Mestiço na sua origem étnica e diverso na atividade de subsistência, dois valores, no entanto, são comuns ao habitante da região – a terra e o campo, de um lado; de outro lado, o rio.

Ao explorar e fazer da terra sua moradia e sustento, esse homem marcou em dois o ciclo evolutivo do município/região: mais lento, quando a predominância era a da criação de gado; mais rápido quando, com os imigrantes, a lavoura assumiu a liderança. Por outro lado, sobre uns e outros tem sido determinante a presença do rio e sua malha de afluentes, determinando a fertilidade do solo, útil às pastagens, útil às sementeiras, útil ao habitante da região, servindo-lhe como porto de passagem.

E é esse homem, étnica, social, histórica e culturalmente híbrido, que, num instante impreciso no cotidiano da História comunal, assumiu um veículo de expressão comum – a música.

Sendo assim, é plenamente admissível ler a realidade circundante no discurso que ecoa, ritmado, na voz de cantadores nas imensas planuras que conformam os limites nas fronteiras do sul do país. A comprovação do quão vigorosa é essa voz é a proliferação crescente de festivais de cunho nativista – no Rio Grande do Sul e fora dele são mais de quatrocentos –, podendo-se alinhar a Califórnia da

Canção Nativa, em Uruguaiana, como o de maior repercussão inicial e motivação para os subseqüentes.

## **1.2 Festival da Barranca: o homem, a terra, o rio**

Realizado em São Borja, limítrofe pelo Rio Uruguai com o município de Santo Tomé, Argentina, o Festival da Barranca nasceu espontaneamente, à beira de um pesqueiro, às margens do mesmo rio, na Semana Santa de 1972. Ali, entre um grupo de amigos que lembrava da primeira Califórnia da Canção Nativa, realizada em Uruguaiana, em dezembro do ano anterior, surgiu a pergunta: - “E se a gente fizesse o nosso Festival? Aqui mesmo, no improvisado, na barranca do rio?” Aceita a proposta, estabeleceram-se as bases: tema único para as composições, que seriam trabalhadas na sexta-feira e apresentadas no sábado à noite. Houve três concorrentes naquela primeira edição. Daquele ano até hoje, o Festival da Barranca mantém sua característica: realiza-se num pesqueiro às margens do Rio Uruguai, organizado pelo mesmo grupo inicial – Os Angüeras, Grupo Amador de Arte – durante os feriados da Semana Santa. Participam cantores, compositores, poetas e ficcionistas, além de pessoas ligadas ao meio artístico *de raiz* e outros, desde que convidados e somente do sexo masculino.

Não é a questão do gênero, entretanto, que se coloca como foco desta análise. Embora também ela exerça importante papel ideológico no arcabouço sócio-cultural da região, neste trabalho procuram-se pistas discursivas da memória político-ideológica em que se alicerçam tais festivais. São marcas que atribuem aos eventos desse gênero tal força de resistência que os transformam em eficientes instrumentos de persuasão social. Essa condição é favorecida ainda mais pelo fato de esses encontros, além de serem lúdicos e por isso fortemente simpáticos ao gosto popular, serem dirigidos a uma massa receptiva e na maioria das vezes descompromissada de qualquer espírito crítico, que a eles comparece para ouvir e aplaudir a interpretação de canções/letras e depois segue repetindo-as e calcando-as no inconsciente coletivo.

A “Barranca”, como é conhecido no meio, inserindo-se no rol desses festivais, reproduz uma característica essencial dos eventos do gênero – reúne pessoas fortemente ligadas aos valores camponeses, seja na condição de patrões ou de

peões de estância e/ou seus descendentes. Esses festivais, portanto, são referência cultural para pessoas às quais a terra significa muito mais que um valor material: primeiro, é fonte primordial de vida; depois, condição *sine qua non* de sobrevivência até que alcancem a idade adulta e então saiam a correr mundo e *atravessar fronteiras*.

No caso específico desse Festival, à imagem simbólica da terra acrescenta-se outra – a imagem do rio, que margeia as fronteiras noroeste e sul do Estado mais meridional da Federação, o Rio Grande do Sul. O Festival da Barranca nasceu e se realiza sempre às margens desse rio. Elemento delimitador da fronteira entre países – no caso, com Argentina e Uruguai – o Rio Uruguai é presença constante no imaginário e na vida diária dos habitantes de suas margens. Essa presença está sempre assinalada em letras de composições musicais, poemas ou textos ficcionais produzidos por autores da região.

Caudatário do simbolismo dessas duas imagens – a terra, como elemento de fixação estreitamente ligado ao espírito gregário do homem, e o rio, como tradução de mobilidade e passagem, que revela a outra face do gaúcho fronteiriço, a do aventureiro atraído pelo mais-além do horizonte visível – o Festival da Barranca abarca ainda duas outras características singulares: o improviso e o foco no tema único. Nasceu do repente, isto é, do improviso, de uma idéia ocasional, e, a cada ano, reafirma essa condição. O tema único, ou idéia única proposta aos compositores, só é conhecido na abertura do Festival. Em sua totalidade e se confrontados com outros eventos do gênero, são diferenciais que não podem passar despercebidos ao analista empenhado no desvelamento do não-dito das formações discursivas oriundas desses espaços de entretenimento e convivência.

### **1.3 Poesia Letrista na Produção Musical Sul-Rio-Grandense de Raiz: entre a mimese Platônica e a Paródia da Realidade**

Literariamente sendo as letras das composições musicais reconhecidas como poesia-letrista, elas se corporificam, no presente estudo, em discursos materializados em circunstâncias repetidas de contexto lúdico, isto é, as trinta edições seguidas de um festival fiel às suas características e capaz de manter-se por mais de três décadas como ponto de convergência de letristas, compositores,

músicos e intérpretes não só da região, mas igualmente de outros municípios do Estado, revigorando-se a cada edição. Ora, não escapa ao analista de discurso que tal força de resistência tem na base um suporte histórico-ideológico capaz de perpetuá-la, atualizando-a constantemente.

Que linguagem, entretanto, é a que garante essa expressão, produzindo-se em poesia que sustentará a composição musical? Na obra *Música popular e moderna poesia brasileira* (1977), Affonso Romano de Sant'Anna vai à *República* de Platão e de lá traz uma contribuição fundamental – o poeta simplesmente imitativo não tem vez na *República* platônica. Na p. 18 de sua obra, Sant'Anna reproduz palavras do filósofo grego: “o poeta imitativo implanta um regime perverso na alma de cada um, condescendendo com o elemento irracional que nela existe (...) criando aparências inteiramente desligadas da verdade. Portanto, muito acertados andamos em não admiti-lo numa cidade que devia reger-se por boas leis (...)”. Segundo Sant'Anna conclui, na *República*, além de a poesia puramente imitativa não possuir qualquer valor, ao extravasar sua voz interior, o poeta também se tornaria perigoso, uma vez que deixaria falar seu inconsciente até então reprimido. “A única chance de aproveitamento do poeta é ideológica”, escreve Sant'Anna. E acrescenta, mais adiante e ainda na mesma p. 18: “Condena [a *República*] toda mimese que não seja uma mimese de segundo grau: a cópia da história e a reprodução dos mitos nacionais. Toda a problemática parte de uma questão exterior à arte. Ou seja: a arte só é reconhecida como tal quando se centra na ideologia da comunidade.”

Conclui-se que, como produto intelectual, a letra-poema – ou poesia letrista, como também é chamada – das composições nativistas é objeto material que não só remete ao conceito do que é arte sob o ponto de vista de Platão, mas que nessa mesma definição de produto ideológico se atualiza em Bakhtin:

Toda imagem artístico-simbólica ocasionada por um objeto físico particular já é um produto ideológico. Converte-se, assim, em signo o objeto físico, o qual, sem deixar de fazer parte da realidade material, passa a refletir e a refratar, numa certa medida, uma outra realidade (2002, p. 31).

É essa *outra realidade* – isto é, as marcas ideológicas que tecem a voz do sujeito que fala nas letras-poemas – que se buscará apreender neste trabalho, através da avaliação das marcas do intradiscurso em sua relação com o

interdiscurso. Lembrado aqui por sua visão dialógica da linguagem, na qual se aproxima da AD, o mesmo Bakhtin afirma que

os signos só emergem, decididamente, do processo de interação entre uma consciência individual e uma outra. E a própria consciência está repleta de signos. A consciência só se torna consciência quando se impregna de conteúdo ideológico (semiótico) e, conseqüentemente, somente no processo de interação social (Idem, p. 34).

Essa visão bakhtiniana da constituição da consciência, isto é, de que ela somente é tida como tal quando é resultado da interação um/outro(s), pode explicar a resistente permanência temporal dos festivais nativistas. A propósito da visão especular que se estabelece nesses encontros, lembre-se a existência de uma espécie de energia que transita como um reflexo entre subjetividades que aí se encontram. Forma-se nesses espaços, então, um conjunto ao mesmo tempo plural no número de integrantes e singular no compartilhamento revivescente de uma experiência de vida que lhe é fundante: a reafirmação dos valores, dos costumes – os signos da vida no campo que lhe constituem o *já-lá*.

Palco e platéia, sob a perspectiva mencionada, formam uma unidade baseada em troca que é também celebração da identidade comum a ambos. A letra-poema ou poesia letrista que nascera na idéia de um sujeito – o compositor/autor/intérprete – no contato com a platéia se intensifica em significado. Em razão do ambiente existente, adequado à ressonância e à reciprocidade pela identificação que provoca entre os freqüentadores aficionados ao nativismo, a idéia inicial, ou a *matriz simbólica* em que, no dizer de Lacan, “o Eu se precipita numa forma primordial” (apud ZIZEK, 1996, p. 98), essa idéia inicial ecoa e se amplifica, manifestando-se na condição de voz do “grande Outro ideológico, em que se origina a interpelação” (Idem, p. 19) a que todos os participantes são instados ludicamente a responder e o fazem.

É importante ressaltar que, neste ponto, toma especial realce a noção althusseriana de Aparelhos Ideológicos de Estado (AIE) “que apontam a existência material da ideologia nas práticas, rituais e instituições ideológicos” (Ibidem, p. 18). Se considerado o grau de fetichismo que gradativamente se assenhoreou desses encontros musicais de cunho nativista, é impossível não associá-los a uma quase prática ritualística em que se corporificam e na qual o objeto de culto é a *tradição*

*gaúcha*, calcada nos valores da terra – por exemplo, a liberdade, a fraternidade, o respeito à honra empenhada e representada pelo “fio de bigode” – que fala pelas letras das músicas e também pelo cenário em que elas *acontecem*.

Essa prática ritualística, semelhante a uma doutrina, reafirma em tais espaços a presença do mito fundador que, na explicação de Chauí,

à maneira de uma *fundatio*, (...) impõe um vínculo interno com o passado como origem, isto é, com um passado que não cessa nunca, que se conserva permanentemente presente e, por isso mesmo, não permite o trabalho da diferença temporal e da compreensão do presente enquanto tal. Nesse sentido, falamos em mito também na acepção psicanalítica, ou seja, como impulso à repetição de algo imaginário, que cria um bloqueio à percepção da realidade e impede de lidar com ela (2000, p. 9).

Essa *repetição de algo imaginário* atua nos espaços dos festivais nativistas como uma mimese da realidade local, recriando-a e, nisso, perpetuando-se na comunidade fronteiro-missioneira como uma eficiente *linha de montagem*, indefinidamente presentificando o discurso fundador de um passado/origem que por essa razão se torna atemporal, como se verá no item 2.4 do capítulo 2.

A propósito da *eficiência* dessa *linha de montagem* em que se vai constituindo o SD regional, é oportuno que se lembre o ponto de vista Guattari:

[...] o que nos chega pela linguagem, pela família e pelos equipamentos que nos rodeiam – não é apenas uma questão de idéia ou de significações por meio de enunciados significantes. Tampouco se reduz a modelos de identidade ou identificações com pólos maternos e paternos. Trata-se de sistemas de conexão direta entre as grandes máquinas produtivas, as grandes máquinas de controle social e as instâncias psíquicas que definem a maneira de ver o mundo (2005, p. 35).

Em outras palavras, esse SD é, desde o início de sua formação identitária, o que dele faz a práxis social em que está imerso e da qual resulta sua posição, ao mesmo tempo, como autor, partícipe e efeito. Portanto, um SD fabricado e (auto)modelado no registro social (Idem, p. 40).

## 2 NA TRILHA CONCEITUAL DA ANÁLISE DE DISCURSO

*Não é da língua que está se tratando, mas de discurso, quer dizer, de uma ordem própria, distinta da materialidade da língua, no sentido que os lingüistas dão a esse termo, mas que se realiza na língua: não na ordem do gramatical, mas na ordem do enunciável, a ordem do que constitui o sujeito falante em sujeito de seu discurso e ao qual ele se assujeita em contrapartida (COURTINE, 1999).*

### 2.1 Análise de Discurso – intervenção política pela “*arma científica*” da linguagem

O título que, em 1969, identifica o ingresso de Michel Pêcheux na construção de um novo objeto de investigação no campo dos estudos da linguagem foi emblemático: *Análise Automática de Discurso*. Denise Maldidier, em seu *A Inquietação do Discurso – (Re)ler Michel Pêcheux Hoje*, explica:

A elaboração de uma análise *automática*, isto é, de um dispositivo técnico complexo e informatizado, se inscreve em sua reflexão de então sobre as práticas e os instrumentos científicos. [...] Todo o livro deve ser lido como um conjunto de proposições alternativas: o dispositivo da análise de discurso se quer um instrumento científico; ele é o primeiro modelo de uma máquina de ler que arrancaria a leitura da subjetividade (2003, p. 20-1).

Essa *máquina* que nascia pela inquietude investigativa de Michel Pêcheux não ignorava o posicionamento saussuriano sobre a linguagem: partia dele, reformulando-o, para criar o discurso, uma resposta à sua constatação de que o duo língua/fala da teoria de Saussure era ilusório, pois que, segundo o próprio Pêcheux,



“tudo se passa como se a lingüística científica (tendo por objeto a língua) liberasse um resíduo que é o conceito filosófico de sujeito livre, pensado como o avesso indispensável, o correlato necessário do sistema” (Idem, p. 22).

Esse conceito de sujeito filosófico livre é questionado por Pêcheux. O sujeito para ele, influenciado que fora pela idéia althusseriana de um sujeito preso às condições ideológicas que o constituem e o impregnam permanentemente, não é livre. Constitui-se no encontro da linguagem como sistema interno, como formação lingüística, com o sócio-ideológico, externo, portanto, tradução de uma formação ideológica em que o sujeito se inscreve como resultante e como partícipe.

A Análise de Discurso, gestada no gênio indagador de Pêcheux, coloca-se como um ponto de articulação entre os estudos da linguagem e as ciências sociais. Significa dizer que, tal como o traduz a teoria pècheutiana, o discurso se coloca num espaço intermediário, limitado, de um lado, pelo domínio da linguagem manifestada enquanto sistema baseado na oposição língua/fala, e, de outro lado, assinalado pela compreensão de que as condições sócio-históricas de produção não só marcam a fala como se manifestam nela.

Sendo a linguagem o lugar por excelência do embate do subjetivo com o real com que se defronta o indivíduo, o discurso é, assim, o ponto de articulação entre esses dois processos – o interno e o externo –, já que os fenômenos lingüísticos não podem estar dissociados das condições histórico-sociais em que ocorrem.

Essas condições sócio-históricas que atravessam o sujeito, clivando-o, resultam na/da ideologia, entendida como um sistema de ações/relações que o homem produz para balizar imaginariamente sua presença na realidade.

Nesse sistema, o ser humano se inscreve, atua e se relaciona. É assim que a ideologia se faz prática concreta do cotidiano individual e coletivo, manifestando-se nos e pelos sujeitos nas regras por estes criadas e reguladas por/(n)aquilo de que resultam e que ajudam a (re)construir – o arcabouço ideológico em que se inscrevem.

Ora, sabendo-se que uma *Formação Ideológica* (FI) pode comportar várias *Formações Discursivas* (FD), faz-se importante, ainda, ressaltar que não há somente uma ideologia atuando sobre o sujeito, mas várias – a religiosa, a moral, a política, a jurídica, etc. – e todas traduzindo-se em efeitos de sentido portadores de outras concepções de vida, outras visões de mundo que, em dado momento

histórico, lhe mostram e impregnam de outros discursos que se cruzam com aqueles que, ilusoriamente, crê serem seus.

Cria-se, dessa maneira, o que a teoria pêcheutiana denomina de *interdiscurso*, ou seja, a relação de um discurso com várias outras *formações discursivas* diferentes, integrantes de uma pluralidade de *formações ideológicas* distintas, num processo desencadeador de outras e imprevisíveis variações de *sentidos* só possíveis de perceber pelos envolvidos na situação de comunicação no âmbito e no momento em que ela ocorre.

Não há, portanto, um sujeito uno e original. Há, isso sim, um sujeito clivado em sua unidade, capaz de fragmentar-se em vários outros, de acordo com a posição que ocupe nos espaços e instantes históricos da enunciação, entendendo-se esta como “a relação sempre necessária presente no sujeito enunciador com o seu enunciado [...] uma série de determinações sucessivas pelas quais o enunciado se constitui pouco a pouco e que têm por característica colocar o ‘dito’ e em consequência rejeitar o *não-dito*” (PÊCHEUX; FUCHS apud GADET; HAK, 1993, p. 174-6).

Portanto, interpretar um discurso, desde essa realidade constitutivamente heterogênea que o caracteriza, pressupõe novas práticas de leitura, capazes de identificar no objeto, isto é, no *próprio* mesmo da lingüística – que pela teoria pêcheutiana é a “língua (...) aquilo que é colocado pelos lingüistas como a condição de existência (de princípio), sob a forma da existência do simbólico, no sentido de Jakobson e de Lacan” (PÊCHEUX, 1997a, p. 50) – seu atravessamento por

uma divisão discursiva de dois espaços: o da manipulação de significações estabilizadas, normatizadas por uma higiene pedagógica do pensamento, e o de transformações de sentido, escapando a qualquer norma estabelecida a priori, de um trabalho do sentido sobre o sentido, tomados no relançar indefinido das interpretações (Idem, p. 51).

## 2.2 O Discurso na Perspectiva Pêcheutiana

Palavra em movimento, prática de linguagem – esses são conceitos nos quais se fundamenta a Análise de Discurso para definir-se enquanto instrumento que procura ver a língua fazendo sentido. O discurso, sob a perspectiva da AD, é o mediador entre o homem e a realidade circundante, natural e social, é o mediador entre *destinador* (A) e *destinatário* (B) que ocupam, e designam, lugares

determinados na estrutura de uma formação social (PÊCHEUX apud GADET; HAK, 1993, p. 82), ressaltando-se aqui que os “elementos A e B designam algo diferente da presença física de organismos humanos individuais” (Idem).

É importante salientar que “os processos discursivos não têm sua origem no sujeito, embora eles se realizem necessariamente nesse sujeito” (ORLANDI, 1996b, p. 218). Deste ponto de vista, sujeito é alguém que, ao mesmo tempo em que produz um sentido para seu interlocutor, está necessariamente sendo ele próprio construído, enquanto sujeito, pelos efeitos de sentido por ele mesmo provocados. De outra parte, e, como já se afirmou no item anterior, tais efeitos de sentido – as Formações Discursivas – resultam das condições específicas de produção em que o sujeito está imerso cotidianamente, que atuam sobre ele, e diante das quais ele se posiciona de alguma maneira – a favor ou contra, ou, ainda, deixando vazar o discurso de um silêncio plurissêmico. Eis porque as formações discursivas, que se valem da língua para materializar-se semanticamente, são constitutivamente ideológicas (FI), já que: 1) “Só há prática através de e sob uma ideologia;” 2) “Só há ideologia pelo sujeito e para sujeitos” (PÊCHEUX, 1997b, p. 149).

Portanto, do ponto de vista da Análise de Discurso, língua não é um elemento abstrato. É uma realidade existencial concreta, em movimento, significando, isto é, fazendo sentidos, revelando a relação existente entre ela própria, o discurso e a ideologia que comporta.

Saliente-se que, sob a perspectiva da Análise de Discurso, a linguagem não é transparente, mas opaca. Essa opacidade que permeia o discurso o constitui enquanto tal e pode ser entendida como o discurso-outro, presente na enunciação e que, portanto, subjaz àquele na condição de um enunciado ou de uma seqüência que a interpretação individual ativará no momento da interlocução. Esse discurso-outro, ou seja, o *não-dito* causador da não-transparência da linguagem ou, em outras palavras, de sua opacidade, resulta da delimitação que o sujeito impõe ao seu dizer. É o que ele poderia dizer, mas não diz, orientado por duas circunstâncias aparentemente iguais, mas essencialmente contrárias entre si e que se justificam pela presença da Psicanálise na teoria pêcheutiana.

A primeira das duas circunstâncias nomeadas no parágrafo anterior resulta de um processo inconsciente, determinado pela ideologia. Este a AD define como *esquecimento nº 1*. Já a segunda circunstância é a resultante do que o sujeito omite porque não está em sua zona de consciência plena, mas que ele pode

acessar num processo de retomada(s) do próprio discurso. Constitui-se este, então, no *esquecimento nº 2*.

Essa não-transparência, essa opacidade constitutiva da linguagem, é determinante no sentido de a AD não se preocupar em saber o que o texto quer significar, isto é, qual terá sido a intenção de significar que tenha estado em sua origem. Para a AD o que realmente importa é o como, ou seja, a maneira como esse texto significa, como ele, atualizado pela resignificação do *já-lá* que lhe tece a memória, atua sobre o interlocutor, repercutindo em suas idéias e materializando-se em seu agir.

Sob a perspectiva pêcheutiana, analisar um texto com base na tríade *emissor* → *mensagem* → *receptor*, desconsideraria o papel principal desse texto – o de ser, em si mesmo, um *acontecimento*, isto é, “uma nova forma de dizer, estabelecendo um marco inicial de onde uma nova rede de dizeres possíveis irá emergir” (FERREIRA, 2001, p. 11). Não se trata, então, sob a perspectiva da AD, de comunicar algo a alguém, de transmitir-lhe uma informação fechada em si mesma, mediante o uso da linguagem. Do ponto de vista de Pêcheux, esse procedimento reduziria a linguagem “a instrumento de comunicação de significações que existiriam e poderiam ser definidas independentemente da linguagem” (GADET; HAK, 1993, p. 25). Discurso<sup>4</sup> tem aqui, portanto, a definição que lhe dá a AD, que não o vê como simples transmissão de informação, mas como “prática social cuja regularidade só pode ser apreendida a partir da análise dos processos de sua produção, não dos seus produtos” (FERREIRA, op. cit. p. 14).

Na perspectiva pêcheutiana, pois, discurso não é simplesmente uma *mensagem* que parte de alguém interessado em *comunicá-la* com fidelidade a *outro* que igualmente deverá recebê-la intacta no sentido pretendido pelo seu autor. Antes, é o efeito de sentido que causa no outro, ao acionar-lhe zonas do inconsciente, constituindo-se talvez em uma nova demanda para atender ao desejo fundante desse sujeito, desejo que é permanente e reiteradamente insatisfeito, conforme se verá no item 2.5 deste trabalho. Neste ponto, a Análise de Discurso e a Psicanálise se encontram, uma vez que esta, a Psicanálise, *se constitui na tematização da*

---

<sup>4</sup> A propósito, quando se alude à teoria do discurso, sobressai a importância da AAD-69, texto de Michel Pêcheux que inaugura um caminho radicalmente novo nos estudos lingüísticos, pois coloca o discurso – tal como o entende – na base do processo de interlocução.

*relação do sujeito com sua palavra* e é nesta palavra que “o simbólico se constitui como condição de linguagem e, portanto, do inconsciente” (Idem, p. 49).

A propósito de discurso e linguagem, aliás, cabe lembrar Orlandi quando diz que “a AD se interessa pela linguagem tomada como prática: mediação, trabalho simbólico, e não instrumento de comunicação. É ação que transforma, que constitui identidades” (1996a, p. 28).

### **2.3 A Forma-Sujeito na Teoria de Michel Pêcheux**

Entende-se o conceito *forma-sujeito*, usado por Pêcheux, como resultado de seu esforço de conferir à subjetividade uma dimensão ao mesmo tempo ideológica (sob a influência do materialismo histórico de Althusser) e psicanalítica, no que se aproxima de Freud/Lacan. É isso que recorda Teixeira (2000, p. 45) quando remete à visão pêcheutiana do “atravessamento da AD por uma teoria psicanalítica da subjetividade anunciada na ‘Langages 37’ [Pêcheux & Fuchs, 1975]” (Idem).

Importa aqui recordar que a aproximação de Pêcheux à Psicanálise não o afasta do materialismo histórico althusseriano. Althusser vê a Ideologia em geral como subjacente a várias outras ideologias particulares, dominadas pela luta de classes. Essa Ideologia em geral, sob o ponto de vista dos seus mecanismos estruturais, seria imutável ao longo da História (aqui entendida como história da luta de classes, da sociedade de classes, tal como o termo é definido no Manifesto Comunista), mas não o seria nos seus conteúdos, estes sim, variando condicionados à época e condições sócio-históricas.

Nesse sentido, explica Teixeira, essa Ideologia em geral seria semelhante ao Inconsciente, que é eterno. E exemplifica com o sonho na teoria freudiana: “todos os conteúdos dos sonhos são diferentes, mas suas operações permanecem constantes de uma época ou lugar para outro” (TEIXEIRA, op. cit., p. 47). A autora lembra o ponto de vista de Pêcheux:

a relação entre *inconsciente* (no sentido freudiano) e a *ideologia* (no sentido marxista) começa a ser esclarecida pela própria tese fundamental de Althusser de que *a ideologia interpela os indivíduos em sujeitos*. ‘[...] o indivíduo é interpelado como sujeito [livre] para submeter-se às ordens do Sujeito, para aceitar, portanto [livremente] sua submissão... [Althusser, 1987, p. 104]’ (Idem, p. 48).

A propósito, Teixeira (Op. cit., p. 48) lembra que Pêcheux “empreende uma leitura bem particular da noção althusseriana de interpelação, ampliando-a em, pelo menos, quatro pontos, respectivamente, 1) a interpelação dos indivíduos, pelas formações discursivas que representam, em *sujeitos falantes*; 2) a possibilidade de identificação do Sujeito (absoluto e universal) com o que Lacan designa como o Outro; 3) a consideração do efeito de pré-construído como a modalidade discursiva da discrepância que determina a interpelação do indivíduo em sujeito enquanto ele é “sempre-já sujeito”; e, finalmente, a 4) interpelação mediante os *esquecimentos*.

A primeira das ampliações mencionadas é a que mais interessa aos objetivos deste trabalho. É justamente ela que dará origem à *forma-sujeito*, responsável pela ilusão de unidade do sujeito – o assujeitamento ideológico do sujeito do discurso se realiza no interior da Formação Discursiva que o constitui, determinando o que esse sujeito pode ou deve ou o que ele não pode ou não deve dizer em determinada conjuntura e posição que nela ocupe. Para Pêcheux, as duas primeiras interpelações que aí se distinguem, isto é, a ideologia e o inconsciente, são os constituintes do sujeito, na condição de estruturas-funcionamentos que apresentam um traço em comum – ela atuam como se não existissem. Dessa maneira, o tecido resultante se compõe de evidências subjetivas, isto é, de sinais de seus constituintes.

Interpelando ideologicamente o sujeito, essas FD são, portanto, os lugares de articulação entre língua e discurso e se definem a partir de seu *interdiscurso*, podendo estabelecer “tanto relações de conflito quanto de aliança” (FERREIRA, 2001, p. 15), justamente pelos dois tipos de funcionamento nelas existentes: a paráfrase, um espaço de retomada e reformulação de enunciados visando à preservação da identidade da FD, e o pré-construído, o *sempre-já-lá* da interpelação ideológica que, independente, emerge na superfície discursiva em oposição ao “construído” pelo enunciado (BRANDÃO, 1995, p. 39).

## **2.4 Memória: uma questão de identidade histórica do sujeito**

Já se mencionou aqui que o discurso está estreitamente vinculado às situações de produção e ao conteúdo ideológico que o constitui. Assim, entendendo-se as situações de produção como situações do contexto histórico, resulta a

historicidade<sup>5</sup> como um dos componentes indispensáveis para recuperar, no momento mesmo da elocução, a noção de como os sentidos daquele discurso foram produzidos e como a história inscreveu-se na linguagem que lhe deu suporte. Será essa presença, caracterizando-se como o *já-lá*, que manifestará a identidade com que esse sujeito se faz presente na interlocução.

No entanto, como as situações contextuais não são homogêneas, completas e tampouco temporal e ideologicamente lineares, os elementos discursivos podem significar diferentemente numa mesma situação interativa de que participem os interlocutores *A* e *B*. As formações discursivas contêm, pois, a memória. Em outras palavras, as pistas histórico-temporais estão presentes nas interlocuções, caracterizando-se, essas pistas, pelos componentes tensionais, interativos ou até mesmo conflitantes que comportam.

Vale lembrar, a propósito, que há

um jogo de força simbólico que se reconhece no mesmo e na sua repetição [...] a análise de discurso é uma posição enunciativa que é também aquela de um sujeito histórico (seu discurso, uma vez produzido, é objeto de retomada), mas de um sujeito histórico que se esforça por estabelecer um deslocamento suplementar em relação ao modelo, à hipótese de sujeito histórico de que fala (ACHARD et al., 1999, p. 16-7).

No caso específico do discurso colocado como objeto deste estudo – aquele que se desvela nas letras de música cantadas nos palcos dos festivais nativistas – a memória coletiva, reconhecendo-se *no mesmo e na sua repetição*, responderá por meio de outros tantos incontáveis discursos, sejam os distanciados no tempo, mas reatualizados nessas ocasiões, ou sejam os discursos contemporâneos, acionados pela produção de sentidos que esse discurso tenha provocado na memória individual<sup>6</sup>.

<sup>5</sup> A historicidade na AD é entendida como a relação constitutiva entre linguagem e história de produção dos sentidos (FERREIRA, 2001, p. 17). É sob esse enfoque que o termo é aqui utilizado.

<sup>6</sup> Como explícito na citação – *a análise de discurso é uma posição enunciativa que é também aquela de um sujeito histórico (...) que se esforça por estabelecer um deslocamento suplementar em relação ao modelo* – este trabalho tem como balizamento a memória sócio-histórica e cultural fundadora da região Fronteira/Missões. No entendimento da analista, a cada nova edição de um festival nativista essa memória é realimentada em seu matiz inicial de *alteridades incessantemente construídas e desconstruídas* (KRISTEVA, 1994, p. 200-1) num espaço de fronteiras, psicológicas e/ou geográficas, desde o princípio de sua constituição marcado pela mobilidade de pessoas e de discursos que no fundo reproduzem o mesmo Outro.

Afinal, lembrando Orlandi,

os dizeres (...) não são apenas mensagens a serem decodificadas. São efeitos de sentidos que são produzidos em condições determinadas e que estão de alguma forma presentes no modo como se diz (...) Esses sentidos têm a ver com o que é dito ali mas também em outros lugares, assim como o que não é dito, e como o que poderia ser dito e não foi. Desse modo, as margens do dizer, do texto, também fazem parte dele (1999, p. 30).

Vindas de um e outro interlocutor, as pistas da história e as da memória estão, portanto, presentes na interlocução e se alternam em significação, quer no nível do intradiscurso, isto é, do *fio* que tece o discurso (as pistas da história), ou no nível do interdiscurso, ou seja, das formações discursivas constituintes do discurso (as pistas da memória). Quando circunstancialmente umas preponderam sobre as outras, sedimentando-se e institucionalizando-se como estatuto dominante, cristalizam-se na condição de “história da língua: a história dos sentidos cristalizados é a história do jogo de poder da/na linguagem” (ORLANDI, 1996b, p. 162).

A história do sujeito é, portanto, a história do jogo de poder que ele exercita, pelo uso da linguagem, em favor de um fim, em determinadas circunstâncias e desde um determinado lugar por ele ocupado na estrutura da formação social, conforme explica Pêcheux (AAD-69 apud GADET; HAK, 1993, p. 82).

Como o sentido sempre ocorre na interlocução, esse jogo de poder da/na linguagem é permanentemente recriado. A interlocução se caracteriza por ser um processo dinâmico de construção de sentidos e de linguagem. Afinal, na referência de Orlandi, esse processo necessita ser entendido como um estado de

tensão entre o texto e o contexto social (social, histórico-social). Há tensão entre interlocutores: tomar a palavra é um ato social com todas suas implicações. E se há sentido em se falar em dois “eus” é no sentido de que há conflito na constituição dos sujeitos (Idem, p. 151).

É, pois, pelo deslizamento de significados decorrente dessa tensão que se estabelece entre interlocutores, caracterizada essa tensão pela alternância de jogos de domínio de uns sentidos sobre outros possíveis, pelas fraturas subjacentes nesses interstícios provocados pela alternância discursiva, que se torna viável a



apreensão de outros sentidos, evocadores da presença/memória da voz do Outro em cada interlocutor.

Há que lembrar, entretanto, que memória coletiva, social, e história não se confundem. Conforme M. Halbwachs (apud DAVALLON, 1999, p. 25), e para quem memória “é o que ainda é vivo na consciência do grupo para o indivíduo e para a comunidade” (Idem), a primeira se distingue da segunda por características bem definidas. A memória coletiva estaria focada na tradição e na lembrança que habita o pensamento corrente nos constituintes do grupo social, permeando suas práticas. Ela, porém, não se torna resistente ao tempo: desaparecendo o respectivo grupo social, também essa memória desaparece. É, por consequência, frágil e de pouca duração. Já a segunda, ou seja, a memória social, estaria ligada ao conjunto dos acontecimentos experienciados pelo grupo. Seu foco estaria no conhecimento – que, por ser descontínuo e exterior ao próprio grupo social, o transcende e é resistente ao tempo. É esta memória social que interessa aos objetivos deste trabalho, ou seja, desvendar-lhe o fio discursivo que, ao tecê-la, recostura permanentemente o tecido social da região Fronteira/Missões.

Para o que se pretende levantar neste estudo é, também, fundamental ressaltar outro ponto de vista de M. Halbwachs – aquele de que

lembrar um acontecimento ou um saber não é forçosamente mobilizar e fazer jogar uma memória social. Há necessidade de que o acontecimento lembrado reencontre sua vivacidade; e sobretudo, é preciso que ele seja reconstruído a partir de dados e de noções comuns aos diferentes membros da comunidade social (Ibidem).

Não há exagero em dizer-se que é no ambiente dos festivais nativistas que essa memória e esse tecido reencontram a vivacidade de que fala M. Halbwachs, e que se reatualizam na celebração de signos/arquétipos culturais constitutivos do patrimônio identitário regional, traduzido no *discurso fundador* da Fronteira/Missões.

Na condição de amálgama de sentidos que se formou a partir de um aparente *sem-sentido* – porque ainda não nomeado nos sotaques que ali viriam a ecoar –, o *discurso fundador* regional nasceu e adquiriu identidade como tal na evolução do convívio do elemento colonizador recém-chegado com as realidades existenciais encontradas. Tais laços sociais, desde então estabelecidos e reatualizando-se permanentemente ao longo de mais de três séculos e meio de convivência, foram

significando e re-significando-se para os habitantes da região, mediante imagens, dizeres e saberes construídos ou re/des/construídos a partir de ações/realidades cotidianas.

Esses fluir e refluir de enunciados empíricos que, produzidos ao longo desses anos todos, adquiriram a condição de “imagens enunciativas que funcionam”, numa “versão que *ficou*”, como define Orlandi (2001, p. 12), passaram a constituir-se numa *voz inteligível* na região e fora dela.

Esse é um processo que, segundo a mesma autora (Idem, p. 13), resulta numa identidade que se elabora não a partir da história factual, mas dos processos simbólicos que se vão construindo com a participação decisiva do inconsciente e da ideologia, materializados estes na elaboração/constituição de mitos, de lendas, da relação com a linguagem e com o sentido.

Significa isso dizer que, para reconhecer-se como seu partícipe, não é necessário ao habitante da Fronteira/Missões haver participado pessoal e diretamente, desde os primórdios, da construção dessa identidade comum. Trata-se, sim, de encontrar-se nela, seja porque dela já está impregnado, seja porque nela se reconhece significando, isto é, fazendo sentido. Em outras palavras: simbolizando-se, num sentido anterior que lhe chega transmutado do ontem ao hoje, sem, no entanto, perder a essência em que ele, no agora e na condição de sujeito enunciativo, se sente *instituído* como uma voz daquele lugar, daquela gente e daquela realidade.

Evidencia-se que o *discurso fundador* da região Fronteira/Missões, desde o início de sua constituição, está ancorado em quatro realidades/imagens. Essas, guindadas à condição de *mitos fundadores*, sustentam simbolicamente o homem da região. A cruz, simbolizando a fé cristã trazida à região pelo jesuíta catequizador, é a primeira delas. A segunda é a terra que esse habitante, na condição de estrangeiro, por doação, compra ou conquista, obteve na região como um bem que lhe outorga a segurança de possuir algo *de seu* e com isso uma determinada posição na pirâmide social. O rio é a terceira realidade/imagem a sustentar simbolicamente esse homem. Seja pela piscosidade das águas, seja pela irrigação de terras para plantio ou pastagem para o gado, é o rio que na sua mobilidade permanente lhe dá o alimento e o representa simbolicamente em sua trajetória existencial de ir para não voltar. A quarta realidade/imagem, é a música. É ela que lhe serve de expressão individual e comunal/celebração coletiva. Todos esses

símbolos/imagens confirmam o que Chauí afirma a respeito do que seja o *mito fundador* – uma mescla de invenção histórica e construção cultural (2000, p. 57). A confirmar isso, por exemplo, estão semeados ao longo de todo o território ocupado pela Fronteira/Missões monumentos constituídos em homenagem a um desses mitos fundadores – a origem missioneiro-cristã, simbolizada pela *Cruz de Caravaca*, a cruz de quatro braços que identifica o passado jesuítico da Região.<sup>7</sup>

Ao se aludir aqui às quatro realidades/imagens que sedimentam o discurso fundador da região, é importante que se ressalte a importância da *imagem* como um dos mecanismos capazes de contribuir para possibilitar *gestos de interpretação*, de percepção de sentidos do sem-sentido, pois “o que não era visível era mortal” (ORLANDI, 2001, p. 15). Pois, para que não fossem “tragadas” pela mortalidade oriunda do “não-visível”, desde a chegada dos colonizadores ibero-americanos à região, as imagens da realidade então encontrada passaram a ser nominadas, isto é, a ser visíveis, perceptíveis num discurso que, designando o visto como pertencente àquela região, continuou a transmutar-se e a renovar-se. De uma realidade simbolicamente inexistente, porque ainda não nomeada, até uma realidade que adquiria vida e passava a se tornar familiar, constituiu-se o que a autora já citada (Idem) chama de *sítios de significância*.

No caso da região Fronteira/Missões, *sítios de significância* são as sedes dos povos missionários, por exemplo, e, neles, alguns lugares específicos como, no caso de São Borja, o Porto do Passo, o Paraboi ou a Cruz Grande, localizada no interior do Quartel do Regimento João Manoel para que se relembre, pelo tempo afora, que ali houve um dos mais renhidos combates entre militares paraguaios e combatentes do Pelotão de Voluntários da Pátria, na defesa do território brasileiro contra a invasão pelas tropas de Solano Lopes, durante a Guerra do Paraguai.

No artigo *A imagem, uma arte da memória?* (1999, p. 23 a 32) Jean Davallon discorre sobre o papel da imagem como operadora da memória enquanto *acontecimento*.

---

<sup>7</sup> Essa cruz teria aparecido miraculosamente, no ano 2232, na cidade Caravaca, hoje Caravaca de la Cruz, no noroeste de Murcia, Espanha. Estudos indicam-na como usada pelos Cavaleiros Templários, à época em que ocupavam fortalezas militares durante as guerras de cruzadas pela expulsão dos mouros do território espanhol. Pelas mãos dos jesuítas, ela chegou aos territórios de Missões, na América hispânica. Hoje, é conhecida popularmente como *Cruz Missioneira*, e é o símbolo por excelência da Fronteira/Missões, arraigada entre os constituintes do *discurso fundador* no imaginário das comunidades que vivem na região.

Das questões de Davallon, pela importância para este trabalho, destaca-se a seguinte: se há uma distância que separa a “realidade do fato de significação”, essa distância poderia significar “que a memória ‘como fato social’, comportaria uma dimensão semiótica e simbólica que lhe seria intrínseca?” (p. 24)

O autor menciona então uma dupla dimensão de memória social, ou seja, ela existiria como fato societal e como fato de significação. É no instante em que adquire significado para determinado grupo social que um acontecimento ou saber se inscreve no domínio da memória social.

Portanto, é quando esse acontecimento ou saber se inscreve no domínio da *lembrança* e consegue, por isso, ser evocado na linguagem corrente como algo vivo, que se instaura na memória social, já que nem todo o acontecimento ou saber é necessariamente um mobilizador dessa espécie de memória coletiva. Assim, na condição de *memorizado*, explica Davallon (p. 26), o acontecimento poderá entrar na história, como *elemento vivo de uma memória coletiva* (Idem), constituindo-se, então, na memória societal.

Como se opera esse entrecruzamento de sentidos é uma questão que o autor explica tomando por base a realização de um acontecimento num dado instante do tempo, e que passe a adquirir o *valor de uma espécie de ponto originário da comunidade social*. A essência desse ato estará para sempre contida no objeto que o representará, tornando-se, por essa circunstância, um documento com valor histórico “e monumento de recordação” (Idem, p. 27).

A imagem cobra aí um papel importante por sua eficácia simbólica, isto é, pela produção de significação que o sentido da visão possa proporcionar a partir de imagens fixas ou em movimento.

Essas imagens constituem-se, sob esse prisma, um enunciado, uma forma de registro memorialístico que, como tal, *fala*, ou seja, constitui-se um acontecimento. No artigo *Foucault nas visibilidades enunciativas*, Nádea Regina Gaspar comenta o pensamento foucaultiano a propósito do enunciado – um acontecimento, “pois está ligado à escrita e à palavra oral, mas abre para si mesmo uma existência remanescente no campo de uma memória, ou na materialidade dos manuscritos, dos livros e de qualquer forma de registro” (apud SARGENTINI e NAVARRO-BARBOSA, 2004, p. 234).

Ora, essa *qualquer forma de registro* inclui a iconografia, a filmografia e qualquer outro meio possível de registro imagético que *fala* e, portanto, é possível de interpretação, permitindo leitura e sendo, portanto, discurso passível de análise.

No caso de uma imagem recorrente nas composições vencedoras do Festival da Barranca – a imagem do Rio Uruguai – é inteligível seu funcionamento como uma *materialidade enunciativa*, na acepção foucaultiana, considerando-se que, na formação inicial do núcleo populacional, seu papel foi essencial. Ele permitiu a chegada dos primeiros povoadores à região. Está, pois, ligado a um acontecimento histórico que se vincula ao *discurso fundador* da região. Explica-se, assim, sua inscrição como constituinte da *forma-sujeito* que se materializa permanentemente no recinto dos festivais.

Naturalmente, enquanto materialidade, o rio e as letras das composições que o nomeiam contêm-se mutuamente, de forma distinta, porque ambos têm existências diferentes. No entanto, há uma relação, um *fião*, um fundamento que lhes é comum – a *re/ativação* contínua de uma memória que por isso se mantém latente, manifestando-se numa *forma-sujeito* identitária e *re/alimentadora* do *discurso fundador* regional.

## **2.5 Subjetividade e Prazer – interpelação do sujeito pelo desejo**

Este trabalho postula buscar na música pistas da expressão ao mesmo tempo individual e coletiva do sujeito Outro, como alavanca para a recuperação do ontem da memória, presentificado nos festivais nativistas. Fazê-lo sob o pressupostos teóricos da AD, torna imperativo que se visitem conceitos relativos ao inconsciente, e, sob o viés deste, de modo especial o conceito de *desejo*.

Como explicar o motivo que, como se fora uma mola ejetora, retira de seu cotidiano a cada dia mais e mais pessoas e as conduz a médios e grandes espaços, às vezes precariamente estruturados, com o único objetivo de juntarem-se aos seus *iguais* no desejo de ver(se), ouvir, cantar, aplaudir e repetir depois essas canções? Que simbolismo está presente nesses espaços que, vindo desse arcabouço ao mesmo tempo material e intangível, aparentemente externo ao sujeito, mas nascido do seu íntimo, é capaz de movimentar esse mesmo sujeito até as entranhas,

despertando-lhe a necessidade de suprir uma falta que nem ele sabe precisar qual seja e que dimensões possua?

A Psicanálise dá a direção para o entendimento da formação da subjetividade: esta é calcada na privação. É na sensação de falta de algo que o sujeito se percebe como tal e que lhe nasce, como consequência, o desejo a ser satisfeito. Diz Dor, a propósito:

É sempre sobre um fundo de privação [-1] que a subjetivação se inicia. De resto, é após todo um ciclo que se opera a partir dessa privação original que o sujeito pode fazer surgir um saber do qual ele próprio é rejeitado e do qual percebe que permanece continuamente inadequado para significar o que o causa, isto é, o *desejo* (1995, p. 129).

Sob essa perspectiva, o sujeito começa a existir como tal no momento em que se percebe um ser desejante. Esse ser desejante irá se delineando em identidade na dialética particular da necessidade. Segundo explica o mesmo autor, essa necessidade gera um desejo a ser suprido e pressupõe para atendê-lo uma demanda que será sempre inadequada para atender ao desejo que lhe deu origem. Justamente por isso, essa demanda será desdobrável em outras tantas demandas sucessivas, “a não ser de acordo com uma estrutura metonímica representando o todo (o objeto perdido) pela expressão do desejo da parte (o objeto substitutivo)”, conforme explica na mesma página o autor citado.

Resulta que o desejo, tal como é, determinado pela privação, nunca é satisfeito plenamente. Sob essa perspectiva, na condição de ser desejante, o sujeito será sempre acompanhado pela *privação*.

Citando Lacan, Dor diz que

a metonímia do desejo ratifica uma falta fundamental, ou seja ‘a perda da coisa no objeto’. Afinal em cada uma das experiências de satisfação, o desejo do objeto permanece sempre intrinsecamente ligado ao retorno do objeto metonímico sustentando a demanda (p. 130).

Essa privação inicial que resultará na permanente busca pelo atendimento do desejo, sempre insatisfeito, nasce, desde o ponto de vista freudiano, no bebê ainda totalmente despreparado biologicamente para ações que modifiquem a favor dele o

mundo que o rodeia. Ele necessitará de ajuda alheia para isso. Começa aí a relação com o outro que o acompanhará durante toda a sua existência. Essa noção/registro da alteridade, indispensável à própria sobrevivência, nasce concomitantemente com a da formação subjetiva ainda quando esse bebê é alimentado pelo seio materno.

Com base em Rinaldi (1996, p. 47), Teixeira pondera que,

no entanto, essa alteridade não se restringe à presença do outro semelhante, mas indica algo mais fundamental, pois, no reconhecimento do próximo, *há algo que resiste como uma Coisa, que escapa ao juízo, e que aparece como estranho ou hostil*. Estando o objeto da satisfação perdido, esse reconhecimento jamais é total, o que reveste de um caráter precário toda tentativa de encontro desse objeto na realidade (2000, p. 78).

Está aí a referência a um Outro, um grande Outro, referido por Lacan quando fala sobre o contentamento seu e o do outro (“Até me dar conta de que o essencial é o outro estar contente, ficara eu com meu não-contentamento [LACAN,1992, 297]”):

Não há imagem de identidade, de reflexividade, porém, relação de alteridade fundamental.

Há dois outros que se deve distinguir, pelo menos dois – um outro com *A* maiúsculo e um outro com *a* minúsculo, que é o eu. O Outro, é dele que se trata na função da fala (Idem).

E quem seria esse Outro? Primeiramente é a imagem da mãe, que Lacan trata de introduzir ao falar do *estádio do espelho* para explicar como se dá o ingresso do sujeito na ordem do simbólico, isto é, o momento em que ela, a criança, é confrontada com a figura de um outro-eu, representado pela mãe. É esta imagem que lhe fornece a expressão de sua própria unidade. No entanto, é também aí que se rompe essa imagem dual e surge a *metáfora paterna*, presentificada pelo pai, que se inclui na relação inicial mãe-filho “para sobrepor o reino da cultura ao reino da natureza”. No entanto, não se esvaece a imagem materna, que é impelida ao inconsciente, “constituindo o recalque originário (...) processo que introduz o sujeito na ordem da cultura e da civilização, ensinando-o a substituir o real da existência (desejo de ser para a mãe) por um símbolo e uma lei (o pai e a família)”, escreve Teixeira (1998, p. 83-4).

Referindo-se a essa *clivagem*, a mesma autora, ainda na página 84, cita Le Gaufey, dizendo que a divisão provocada pelo surgimento da imagem paterna no universo simbólico da criança não é um

acidente de percurso patogênico, *mas* o regime normal do sujeito lacaniano, desde sempre representado por um significante para outro significante, indefinidamente clivado por força do funcionamento da cadeia significante (In: KAUFMANN, 1996, p. 84).

Esse desejo, que jamais será satisfeito pelo sujeito, e a procura de sua satisfação permearão e identificarão o seu discurso como permanentemente desejante, já que o símbolo substitui *o real da vida (o desejo da mãe)*, *mas não é o real da vida*, e portanto não satisfaz o desejo primeiro, embora, como afirma Lacan, a função simbólica constitua “um universo no interior do qual tudo o que é humano tem de ordenar-se” (1992, p. 44).

Cabe, no entanto, questionar se esse sujeito, constituído permanentemente como um ser desejante na acepção que a Psicanálise dá a essa condição, não é igualmente um ser em estado de contínua interpelação por um desejo que lhe é realimentado externamente, desde o nascimento, como decorrência de sua condição de imerso num discurso maior já existente antes dele.

Ao se referir à hesitação inicial da criança na apreensão da linguagem, Lacan escreve sobre a primeira falta de habilidade dessa criança, qual seja, para apreender a noção dos pronomes pessoais. Explicita ele que na verdade o *eu* surge para a criança quando ela consegue estabelecer a relação de linguagem com o *tu*, relação essa em que esse *tu* lhe manifesta “o quê – ordens, desejos, que ela deve reconhecer, do seu pai, da sua mãe, de seus educadores ou de seus pares ou camaradas” (1994, p. 193). Como essa criança identificaria seus desejos se nada sabe sobre eles é o que Lacan pergunta, considerando que mesmo o adulto “tem de procurar os seus desejos” ou não teria necessidade de análise, “o que”, diz ele, “nos indica suficientemente que está separado do que se relaciona ao seu eu, a saber, do que pode fazer reconhecer de si mesmo” (Idem).

Lacan lembra que em *O Eu e o Isso*, Freud escreve que o eu resulta de múltiplas identificações com objetos “amados que lhe permitiram tomar a sua forma”. E compara o eu a uma cebola que, ao ser descascada, permitiria que se



reconhecessem as identificações que uma pós outra o constituíram (Ibidem, p. 198-9).

Ora, essas identificações várias permitindo a “reversão perpétua do desejo à forma e da forma ao desejo, ou em outras palavras, da consciência e do corpo, do desejo enquanto parcial ao objeto amado, em que o sujeito literalmente se perde, e ao qual se identifica, além de ser o mecanismo fundamental em torno do qual gira tudo que se relaciona ao ego” (Idem), não constituem também uma forma de assujeitamento do *eu* a um mecanismo que, embora determinado por uma pulsão interior, é pulsante na medida em que é acionado *desde fora*, isto é, quando esse *eu*, esse sujeito enunciator se *encontra* no discurso do *tu*?

O *tu*, o Outro como objeto de desejo do sujeito, mostra que a identificação do sujeito, sustentada na sua relação com o significante – “o traço unário, a saber, o puro elemento da diferença como tal – revela-se, ao extremo, exclusivamente tributário de um assujeitamento ao campo do Outro” (DOR, 1995, p. 97). No entanto, essa identificação pode ser geradora de angústia, afeto que Dor define como “conotado por uma falta de objeto, mas não por uma falta de realidade”. Continua ele:

Se não me sei mais objeto eventual desse desejo do Outro, esse outro que está diante de mim, sua figura me é inteiramente misteriosa à medida que essa forma como tal que tenho diante de mim também não pode de fato ser constituída para mim em objeto, mas onde assim mesmo posso sentir um modo de sensações que faz toda a substância daquilo que se chama de angústia, desta opressão indizível por onde chegamos à própria dimensão do lugar do outro na medida que aí pode surgir o desejo (Idem, p. 98).

Não será talvez esse sentimento – a angústia – indefinível *opressão*, uma presença constante em festivais nativistas sul-rio-grandenses como o da Barranca, por exemplo? Dor relata fato que experienciou em Veneza, na condição de espectador de determinados rituais carnavalescos que lhe lembraram a função da máscara de Lacan. Alguns amigos, conta ele, vestiram uma fantasia típica do lugar e passaram a se tornar vítimas de outros turistas e suas máquinas fotográficas. O cansaço, depois de algumas horas de atendimento às solicitações fotográficas, teria levado um deles a dizer-lhe: “Eu deveria vestir-me como civil para passar incógnito!”

Esse sujeito havia se tornado um alvo privilegiado oferecido ao olhar do Outro. No entanto, estava ali e naquela condição porque *desejava* estar. Outros, com quem estava, tendo tido o mesmo comportamento antes dele, o haviam induzido a também colocar-se nessa posição, a também compartilhar voluntariamente da mesma experiência.

A insistência e a repetição do olhar do Outro fixavam então, inevitavelmente, o sujeito travestido em um lugar de identificação do qual era cativo. Cativo, com efeito, de ser o objeto do desejo de um Outro no qual ele próprio não determinava mais o que desejava (Idem, p. 99).

Resguardadas as proporções, é um comportamento semelhante a esse o que se reproduz no espaço dos festivais nativistas. Porque nascido num ambiente que é permanentemente um apelo ao culto e a valores que lhe chegam como herança e traço identitário, o sujeito se vê *cativo* de um desejo que lhe parece natural. No entanto, esse desejo resulta de sua imersão, desde bebê e que se vai aprofundando com a maturidade, numa ideologia/discurso que o direcionam e determinam suas atitudes, inclusive aquelas que procura por prazerosas. Estar nesses lugares resulta, pois, da necessidade de satisfazer a um desejo que o assujeita pelo sentimento de prazer que o estar ali lhe proporcionaria. Está então esse sujeito assujeitado pelo prazer que busca como um sentimento que lhe satisfaça, lembrando Freud, num movimento semelhante ao da criança que chupa o dedo na procura de um gozo faltante.

Rojas lembra que, ao contrário da emoção, que comporta uma conduta motora, essencialmente ativa, o sentimento acontece mais no nível da representação, da imaginação e do pensamento. Ele é menos preciso que a emoção. É mais durável e se o experimenta paulatinamente. Além disso, possui pouco ou quase nenhum correlato fisiológico (2004, p. 104).

Pode-se depreender daí, portanto, que os festivais acionam e reatualizam permanentemente a memória-sujeito do habitante da Fronteira/Missões. E o fazem pelo deslizamento, pela brecha aberta pelo desejo de um *sentimento* de prazer que, como necessidade pulsante, *clama* por satisfação. As canções, que nesses espaços são interpretadas/apresentadas à platéia, lidam justamente com os níveis do estático: privilegiam o sentimento – a representação, a imaginação, o pensamento

– e não a emoção, esta que, na concepção de Rojas, leva à conduta motora, por natureza, ativa.

Essas constatações conduzem a analista a duas realidades possíveis. A primeira é a de que a identificação do sujeito com o Outro realimenta a estruturação do seu próprio desejo na medida em que se identifica com o objeto de desejo do Outro, tornando-o assujeitado ao prazer que o Outro lhe proporciona. A segunda é a que explica o porquê de o habitante da Fronteira/Missões constituir-se numa *forma-sujeito* marcada pelo sentimento de uma quase inexplicável angústia/nostalgia do passado, sentimento esse sobejamente manifestado nas composições que, como autor/intérprete ou platéia, lhe proporcionam prazer instantâneo nos recintos dos festivais. Se o que busca, e encontra, é um sentimento de prazer, esse sentimento, uma vez satisfeito, esgota-se em si mesmo, sem gerar uma emoção/ação duradoura capaz de traduzir-se em *movimento/evolução* no *status quo* regional. Os ecos posteriores desses festivais, inscrevendo-se na região como elementos reatualizadores do seu discurso fundador e da sua memória coletiva, só fazem calcar no inconsciente regional uma atitude conservadora porque nostálgica e continuamente voltada ao ontem inicial da formação étnico-territorial.

## **2.6 Identidade: alavanca ou sujeição**

“Quando nascemos os discursos já estão em processo e nós é que entramos nesse processo. Eles não se originam de nós”, diz Orlandi (1999, p. 35). Refletindo: se o sujeito existe no discurso e se ao nascer já se está imerso num processo discursivo em andamento, “a forma-sujeito histórica que corresponde à da sociedade atual representa bem a contradição: é um sujeito ao mesmo tempo livre e submisso” (Idem, p. 50), as múltiplas identidades do sujeito-indivíduo são, na verdade, identidades do sujeito-de-direito. Este é aquele sujeito tomado como identidade psicológica, efeito de uma estrutura social e ideológica determinada em que é imerso logo ao nascer e na relação em que, a partir de então, é colocado com o interdiscurso e seus efeitos de exterioridade.

O processo discursivo de que resulta esse sujeito e aqueles outros que, ao longo da vida, irá ilusoriamente produzir como “seus”, o caracterizarão como um sujeito que se vai “deslocando através de suas posições, na sua história pessoal, em

diferentes estados do processo discursivo”, no que a AD define como *historicidade do discurso*.

Não há, então, sentido literal na fala desse sujeito. Há, sim, uma palavra assujeitada num sujeito que é descentrado e *efeito de linguagem*. Ora, se o sujeito é *descentrado e efeito de linguagem*, ele é proveniente do Outro que para Clément, lembrado por Brandão (1995, p. 56), “é o lugar estranho de onde emana todo discurso: lugar da família, da lei, do pai, na teoria freudiana, liame da história e das possibilidades sociais, lugar para onde é remetida toda subjetividade” (apud AUTHIER-REVUZ, p. 137).

Portanto, ao invés de ser entendida como possuidora de um significado imanente, significado esse capaz de se manifestar em qualquer circunstância discursiva, a palavra desse sujeito surge impregnada de vários outros sentidos que a ela se aderem e que nela subjazem como capas discursivas reatualizadas permanentemente. A propósito, escreve Orlandi:

Ao dizer o sujeito significa em condições determinadas, impelido, de um lado, pela língua e, de outro, pelo mundo, pela sua experiência, por fatos que reclamam sentidos, e também por sua memória discursiva, por um saber/poder/dever dizer, em que os fatos fazem sentidos por se inscreverem em formações discursivas que representam no discurso as injunções ideológicas.

Sujeito à falha, ao jogo, ao acaso, e também à regra, ao saber, à necessidade. Assim o homem (se) significa. Se o sujeito e o sentido poderiam ser os mesmos, no entanto escorregam, derivam para outros sentidos, para outras posições. A deriva, o deslize é o efeito metafórico, a transferência, a palavra que fala com outras (1999, p. 53).

Não havendo, pois, palavra transparente, o que há é a opacidade do discurso de um sujeito que – ele próprio, como já se disse aqui, fruto de formulações discursivas já feitas e esquecidas – ilusoriamente crê ser original no que diz. Essa opacidade resulta do atravessamento desse mesmo discurso pelo discurso do Outro a que Authier-Revuz se refere, amparando-se na visão de Freud sobre o Inconsciente, quando diz que

sob nossas palavras “outras palavras” se dizem, que atrás da linearidade conforme “emissão por uma só voz” se faz ouvir uma “polifonia” e que “todo discurso quer se alinhar sobre os vários alcances de uma partição”, que o discurso é constitutivamente atravessado pelo “discurso do Outro” (Idem, p. 140-41. In: BRANDÃO, 1995, p. 55).

No entanto, considerando-se a incompletude do sujeito, dos sentidos e do simbólico da linguagem, a mesma rede que determina o assujeitamento do sujeito lhe abre espaço para ruptura e deslocamento, permitindo que o ainda não feito possa irromper no já existente, o não-dito, mas constituinte da linguagem – vista aqui na definição lacaniana de condição do inconsciente – possa ser compreendido como efeito dela, linguagem, e, conseqüentemente, possibilitando outra(s) interpretação(ões).

Significa isso dizer que as mesmas circunstâncias que *assujeitam* ideologicamente o sujeito podem – e o fazem – alavancar um novo discurso, em que ele desvendará uma outra de suas múltiplas identidades recobertas pelo esquecimento estruturante que, desvelando-se, lhe dará uma nova interpretação, uma oportunidade a mais de re-significar e re-significar-se.

Transportados esses conceitos para a identidade discursiva que este trabalho pretende desvelar – aquela que identifica o homem fronteiro e missioneiro pela voz que esse mesmo homem deixa vazar nas letras das composições nativistas – resulta compreensível, e inclusive justificada, a presença de um discurso permanentemente desejante, elemento constituinte de uma identidade que, multifacetada na sua condição de estrangeira,<sup>8</sup> vê na mudança a presença renovada da angustiante impossibilidade de fixar raízes ou de mantê-las indefinidamente.

A contradição existencial, traduzida no fato de que o estrangeiro está em todos, inclusive no próprio sujeito do discurso – também ele um estranho em relação ao lugar onde vive e à gente com que convive – e que fala desde o inconsciente desse sujeito, poderia resultar-lhe em uma quase desintegração no sentido freudiano recuperado por Kristeva (Op. cit. p. 201), mas se reverte na busca de um símbolo comum. Esse símbolo é a metáfora da terra como nutriz, abrigo e bem de raiz conquistado pelos ancestrais para usufruto inclusive da condição de liberdade.

Nessa metáfora, o sujeito cria sua própria justificação identitária e a estende aos seus semelhantes em condição. Forma-se assim a comunidade com/na qual se identificará como pertencente e com a qual reiteradamente irá criar espaços de interlocução, buscando eco para seu próprio discurso – um discurso marcado pelo

---

<sup>8</sup> Todos neste espaço geográfico são imigrantes, estrangeiros, se considerado que também o indígena encontrado pelos descobridores/colonizadores não é originário do continente americano, mas aqui chegado em eras pré-históricas (leia-se, a propósito, o Cap. 3, Item 3.2.1, desta pesquisa).

desejo primordial, sempre insatisfeito e sempre inalcançável: o (re)encontro com os seus, a volta ao passado das glórias e conquistas, a (re)construção do espaço até onde a vista possa alcançar.

Tais desejos estruturadores aliados à presença de um dos mitos fundadores regionais – o Rio Uruguai, a cujas margens se reúnem os compositores e músicos para seu festival anual e que funciona, ao mesmo tempo, como presença real e imagem estruturante da memória coletiva – formam um conjunto de elementos que constitui a estrutura desse sujeito. Essa estrutura, mesmo *virtual* sob o ponto de vista da lógica, causa como efeito a subjetivação. Esta subjetivação, explica Leite,

impõe ao sujeito o *desconhecimento* daquilo que o causa, isto é, da verdade de sua divisão. O efeito-sujeito se toma como *causa* lá onde é *efeito* do significante [S], o qual enquanto causa material o divide. É por isto que há disjunção entre saber e verdade para o sujeito (1994, p. 59).

Esse sujeito, assim cindido, clivado por efeito da estrutura – que na definição psicanalítica é a linguagem – de que resulta como efeito e que desconhece, esse sujeito jamais, segundo Freud (apud LEITE, 1994, p. 61) constituirá sua subjetividade fora da “relação fundamental e constitutiva com o outro semelhante, naquilo em que este remete ao Outro como lugar de linguagem”. E Leite cita Freud:

O contraste entre a psicologia individual e a psicologia social ou de grupo, que à primeira vista pode parecer pleno de significação, perde grande parte de sua nitidez quando examinado mais de perto. É verdade que a psicologia individual relaciona-se com o homem tomado individualmente e explora os caminhos pelos quais ele busca encontrar satisfação para os seus impulsos; contudo, apenas raramente e sob certas condições excepcionais, a psicologia individual se acha em posição de desprezar as relações desse indivíduo com os outros. Algo mais está invariavelmente envolvido na vida mental do indivíduo, como um modelo, um objeto, um auxiliar, um oponente, de maneira que, desde o começo, a psicologia individual, nesse sentido ampliado mas inteiramente justificável das palavras, é ao mesmo tempo, também psicologia social (1921).

Essa co-existência da psicologia individual e da psicologia social explica porque o indivíduo, sob o olhar da Psicanálise, jamais é dicotômico em relação à sociedade. Permanentemente exposto ao sempre renovado *discurso fundador* dessa

sociedade, e marcado pela descontinuidade, nascida do caráter difásico<sup>9</sup> da evolução sexual e presentificadora da indestrutibilidade do desejo inconsciente, esse sujeito está duplamente assujeitado: “pela natureza mesma da sexualidade (não há como fugir das pulsões) e porque ele serve à espécie” (Idem, p. 63-4).

No entanto, esse assujeitamento não é estanque ou definitivo até porque o sujeito discursivo é e será sempre incompleto. O próprio Freud (apud BURITY, [s.d.]) escreveu em *Psicologia das Massas e Análise do Eu*:

Cada indivíduo é uma parte componente de numerosos grupos, acha-se ligado por vínculos de identificação em muitos sentidos e construiu seu ideal do ego segundo os modelos mais variados. Cada indivíduo, portanto, partilha de numerosas mentes grupais – as da sua raça, classe, credo, nacionalidade, etc. – podendo elevar-se sobre elas, na medida em que possui um fragmento de independência e originalidade.

Assim, porque portador desse “fragmento de independência e originalidade” de que fala Freud e por sua condição de naturalmente exposto ao real e à complexidade das estruturas sociais com as quais mantém interação, esse sujeito – na condição de estrutura resultante do entrelaçamento do real com o simbólico e o imaginário – estará exposto aos equívocos e às hiências pelas quais são possíveis os deslizamentos de sentido permanentemente (re)estruturantes das significações ideológicas, entendidas estas “em termos de **processos** que atravessam a formação social” (LEITE, 1994, p. 106). Ressalte-se, por oportuno, que o próprio Pêcheux afirma que “não se constrói realmente senão aquilo que se é capaz de substituir realmente” (Langages 24 apud LEITE, op. cit, p. 126).

## **2.7 Uma proposta de ponto de partida para o analista – definir o tipo de discurso**

Considerando-se os objetivos deste trabalho, é fundamental que se mencione sob que perspectiva se analisará o discurso, inclusive com o objetivo de entendê-lo

---

<sup>9</sup> Freud (apud LEITE, 1994, p. 63), ao caracterizar a teoria do desenvolvimento da libido, indica que no humano há dois momentos demarcadores do surgimento da sexualidade: *aquele de uma organização infantil e que coincide com o complexo de Édipo e o outro que ocorre na puberdade. O que Freud observou, diz a autora, é que as escolhas da vida adulta, inauguradas na puberdade, constituem um retorno das escolhas amorosas da infância, vale dizer, representam um retorno a uma situação infantil relegada ao esquecimento.*

como indissociável tanto das circunstâncias de sua produção, que Charaudeau e Maingueneau identificam como “os saberes, crenças e valores que circulam no meio social ou ao qual pertence ou ao qual se refere”, quanto da situação de comunicação vivenciada, isto é, os “dispositivos de comunicação nos quais se insere para falar e que lhe impõem certos lugares, certos papéis e comportamentos” (2004, p. 115).

Para definir essa perspectiva de análise, será tomado o ponto de vista de Orlandi (1996b) que, para caracterizar a linguagem e seus sentidos, propõe uma tipologia capaz de absorver a dimensão histórica e o fundamento social da linguagem. A tipologia do texto, tal como a define a autora citada, possibilitará expressar a relação linguagem/contexto, seja este contexto em sentido estrito (como a situação e a circunstância de comunicação, por exemplo), ou, no sentido lato, entendido como as determinações histórico-sociais, ideológicas, etc. (Op. cit., p. 152).

Na opinião da autora, para o estudo do discurso como uso significativo de linguagem, fazem-se necessários procedimentos metodológicos baseados no que denomina de tipologia do discurso, que absorve a relação da linguagem com suas *condições de produção* (Idem, grifo da autora). Cabe acrescentar que esses procedimentos deverão sempre explicitar com que objetivos se está fazendo determinada análise, respeitando-se a adequação dessa análise ao exemplar de linguagem que é seu objeto, a fim de delinear “a forma que terá a relação de um dos sentidos com os outros possíveis” (Idem, p. 163). Os procedimentos a serem utilizados para o presente trabalho estão delineados no Capítulo 4.

Ressaltando que “dada a tensão, o jogo, entre o processo parafrástico (o mesmo) e o polissêmico (o diferente) que estabelece uma referência para a constituição da tipologia, cada tipo não se define em sua essência mas como tendência” (Ibidem, p. 155), a autora propõe três espécies de discurso – o discurso lúdico, com total reversibilidade entre os interlocutores e mantendo-se como tal o objeto do discurso, do que, aliás, resulta a polissemia aberta; o discurso polêmico, em que a reversibilidade acontece sob determinadas condições. Neste tipo de discurso, esclarece Orlandi na página 154 da obra citada, “o objeto do discurso está presente, mas sob perspectivas particularizantes dadas pelos participantes que procuram lhe dar uma direção, sendo que a polissemia é controlada; e o discurso autoritário, em que a reversibilidade tende a zero. Nele, o dizer oculta o objeto do discurso e a polissemia é contida. O exagero de cada um dos três também



apresenta uma característica peculiar. No discurso lúdico, o exagero levaria ao *non sense*, no polêmico chegaria à injúria e no autoritário o exagero constitui-se na “ordem no sentido militar, ou seja, o assujeitamento ao comando”. O primeiro deles, ou seja, o discurso lúdico, se colocaria como um contraponto para os demais. “Há mistura de tipos e, além disso, há um jogo de dominância entre eles que deve ser observado em cada prática discursiva”, informa a autora, acrescentando que “é preciso analisar o funcionamento discursivo para se determinar a dinâmica desses tipos” [...].

Logo, de posse dessa noção de tipologia textual a iluminar o trabalho analítico, será possível analisar de que maneira(s) a identidade do sujeito se delinea, constrói e manifesta no jogo discursivo por ele próprio estabelecido em distintas situações de comunicação, igualmente movediças, porque se constituem condicionadas às circunstâncias de enunciação. A conclusão será a existência de um sujeito de múltiplas identidades, *personas* que ele assume ou silencia de acordo com a ideologia de que resulta e que ele materializa no discurso em que existe e se coloca, desvelando-se:

nem os sujeitos, nem os sentidos, logo, nem o discurso, já estão prontos e acabados. Eles estão sempre se fazendo, havendo um trabalho contínuo, um movimento constante do simbólico e da história. É condição de existência dos sujeitos e dos sentidos: constituírem-se na relação tensa entre paráfrase e polissemia (ORLANDI, 1999, p. 37).

A proposta deste trabalho atende ao pressuposto lembrado por Orlandi para existência dos sujeitos e dos sentidos, portanto. Está baseada na análise de FD manifestadas em espaços lúdicos de fruição musical, mediante utilização de letras-poemas, ou poesia-letrista, em que se associam palavra e música e tomam especial realce imagens e metáforas que têm valor intrínseco (DELAS; FILLIOLET, 1975, p. 201).

Definido pela autora citada como “o pólo da polissemia (a multiplicidade dos sentidos), como aquele em que a reversibilidade entre interlocutores é total, sendo que o objeto do discurso se mantém como tal na interlocução, resultando disso a polissemia aberta” (1996b, p. 154), o lúdico é o mais adequado como referência para este trabalho dentre os três tipos discursivos mencionados por Orlandi.

Observadas as circunstâncias em que essas letras de música servem à interlocução entre cantor/autor e platéia, isto é, entre sujeito *A* e sujeito *B*, conclui-se que é como se existisse uma ação desiderativa que sustenta um *contrato simbólico* entre ambos, “contrato” que se ratifica e materializa na afluência a esses encontros musicais. Esses sujeitos compartilharão de uma maneira prazerosa um espaço particular, por determinado tempo, para vivenciar simbolicamente – pelo uso do canto, da interpretação gestual, da indumentária e do cenário recriado – o que ali se expressa e renova, como uma metáfora da realidade que eles sentem como sua e com a qual se identificam, e com que ambos estão comprometidos. Criam-se, dessa forma, as condições para a existência do sentimento de partilha de uma mesma identidade, quer como indivíduos, quer como grupo.

É como se palco e platéia participassem de uma cerimônia ritual, a que comparecem para celebrar valores e crenças existenciais que, por lhes serem comuns, os fazem reconhecer-se como membros da mesma comunidade de proveniência, pensamento e ação.

Imagine-se que, para efeitos deste trabalho, *A* seja o cantor e *B* a platéia e o que está em evidência é a imagem que *B* apreende da interpretação contextualizadamente simbólica de *A*. Ou seja, *A* representa para *B* não a sua imagem real, mas aquela que *B* apreende de *A* numa relação especular, em que *B* se vê refletido em *A*. Em síntese, quando *B* vê *A* no palco de um festival não está vendo a imagem real de *A*, mas a imagem virtual de si mesmo, “ou seja, fora dele mesmo, em sua imagem especular, em sua relação com o outro” (DOR, 1995, p. 41).

Esse sujeito que acorre aos festivais como expectador/ouvinte, ao sentir-se como se ele próprio estivera no palco e se apenas considerada sua relação com a própria imagem – real *versus* virtual – já está comprovando que não é uno, na medida em que se identifica como se também fosse ele mesmo o autor/cantor, desempenhando-se num discurso que desejaria expressar como seu. No capítulo *O Esquema Ótico e os Ideais da Pessoa O Eu ideal e o Ideal do Eu*, Joël Dor alude ao *esquema ótico* de Lacan, que remete à noção de *Ideal do Eu*, introduzida por Freud a partir de sua segunda tópica e que voltaria a ser objeto de sua atenção a partir de 1914, em *Uma introdução ao narcisismo*, e, suplementarmente, em 1921, no estudo *Psicologia das multidões e análise do eu*. Nesta, segundo informa Dor, Freud apresenta essa instância, isto é, o *Ideal do eu*

principalmente como uma formação muito singular em relação ao eu, que lhe permitirá dar conta de manifestações psíquicas tão específicas quanto o fascínio amoroso, a submissão ao líder, a dependência face ao hipnotismo e à sugestão, ou seja, tantos casos exemplares, onde o sujeito identifica uma terceira pessoa no lugar de seu 'Ideal do eu' (1995, p. 33).

Essa propriedade, escreve Dor, é estendida mais geralmente por Freud “ao grupo humano, que extrairia sua coesão do reagrupamento dos ‘Ideais do eu’ individuais” (Idem). E cita Freud: “Um certo número de indivíduos colocou um único e mesmo objeto no lugar de seu Ideal do eu, após o quê se identificou um ao outro em seu eu”.

Pois bem. É o *Eu ideal* freudiano, resultante dos ideais paternos presentes na construção da identidade subjetiva, que se recupera na forma do *Ideal do eu*, baseado no campo da identificação proporcionada pelos festivais de música e que se reproduz nesses encontros, tão festivos e prazerosos quanto reafirmadores da identidade pessoal-coletiva primigênia da Região Sul em geral e da Fronteira-Oeste/Missões no presente estudo.

### **3 O LOCUS RIO-GRANDENSE: DA CONQUISTA DO TERRITÓRIO COMUM À INDIVIDUALIZAÇÃO DA PROPRIEDADE**

*Este é um dos vieses fundadores: o que sabe línguas, apaga a língua indígena em função do português; o que forja o ferro, o faz para os conquistadores. Tarefa que não adianta a história dos brasileiros. Não exercem suas profissões a partir das necessidades do país (...) Sua produção não se integra no fazer do país, mas para fazer um país. Esta é a ambigüidade dos habitantes nascentes, esta é a clivagem do discurso fundador: fazer um país (brasileiro?) para os portugueses. Divididos, diante do desconhecido e do sem-sentido, entre o que já tem uma história (uma memória) e o que resiste a um sentido que lhe vem de fora. Aí, o “outro” sentido não é claro, nem mesmo visível. A serventia do trabalho dos dois – intérprete e ferreiro – não tem referência própria e é medida em função de sua (in)utilidade para os portugueses.*

*A metáfora aí é um modo de ir para o mesmo, mas produz ruptura. Isso porque no discurso fundador o opositor não existe: a história é no agora (ORLANDI, 2001).*

#### **3.1 Presença Portuguesa Versus Presença Espanhola na Fronteira Sudoeste-Rio-Grandense: a saga das reduções missionárias**

Na Fronteira-Oeste do Estado do Rio Grande do Sul, São Borja é um núcleo urbano originado nas Missões jesuítico-guaranis. Precisamente, é o primeiro da segunda fase de instalação desses núcleos no território gaúcho. Aparicio Silva Rillo, em sua monografia histórica e de costumes que denominou *São Borja em Perguntas e Respostas*, informa que

historicamente a atual cidade de São Borja, como cidade e sede do município do mesmo nome, se origina da Redução de São Francisco de Borja, fundada pelos jesuítas da Companhia de Jesus, à margem esquerda do rio Uruguai, quase fronteira à Redução de Santo Tomé, localizada à margem ocidental do mesmo rio (1982, p. 3).

A ligação histórica entre as duas reduções – a de Santo Tomé e a de São Borja – deve-se ao fato de a Redução de Francisco de Borja ter-se originado da divisão da Redução de São Tomé, “através de 1.952 ‘almas’ que, de lá provindas” (Idem), se instalaram no território onde se ergue a atual São Borja.

A propósito da fundação de São Borja originar-se do traslado de índios reduzidos da margem direita para a margem esquerda do Rio Uruguai é importante lembrar que decorreu especialmente de duas circunstâncias. Uma resultava da disciplina organizacional dada pelos jesuítas aos *pueblos*. Informa Larguía que, “cuando la población superaba el número de 1000 familias, se desprendía una parte y se formaba um pueblo nuevo” (2000, p. 22). A outra circunstância resultou de os jesuítas terem sentido então um clima de relativa tranqüilidade na região. Até aqueles tempos essa parte do território era palco de litígios diplomáticos entre as coroas portuguesa e espanhola e escaramuças bélicas entre bandeirantes e índios cristianizados. Uma das últimas dessas escaramuças foi provocada pelos bandeirantes paulistas chefiados por Manoel Peres. Essa Bandeira, composta por quatrocentos portugueses e dois mil tupis, havia baixado de São Paulo em 1641, em busca de guaranis missioneiros para vendê-los como escravos em São Vicente.

Na última etapa da viagem à região missioneira, navegavam os bandeirantes pelo Rio Uruguai quando foram surpreendidos por uma enchente. Algumas balsas se soltaram seguindo rio abaixo, chamando a atenção de guaranis cristãos, na localidade de Acaraguá, um assentamento missioneiro algumas léguas rio acima da Missão de São Xavier. Dado o alarma, reuniram-se quatro mil efetivos convocados dos povos mais próximos. Os bandeirantes entricheiraram-se na densa vegetação que cobria a costa do Rio Uruguai, mas acabaram sendo vencidos na batalha de Mbororé, arroio que deságua no local onde aconteceu o combate. Houve algumas outras investidas de bandeirantes à região, nenhuma delas vencendo a defesa dos missioneiros ao seu território. Larguía informa que por volta de 1660 já haviam sido suspensas as investidas das Bandeiras ao território jesuítico, tanto assim que em 1682 o perigo de novas invasões não existia mais. Diz ele:

Políticamente estaban bien diferenciadas las coronas y posesiones de Portugal y España y los paulistas tampoco tenían interés en capturar indios porque manejaban el negocio de esclavos africanos, que compraban a los jeques árabes. Las bandeiras se dirigían al interior de su propio territorio, hacia el Norte, dedicadas a la búsqueda de oro y de piedras preciosas en la zona de Minas y Goias.

No habiendo ya nada que temer, los jesuitas resolvieron volver a repoblar la banda oriental del Uruguay. Los indios habían incrementado sus familias. Se comenzó por trasladar los excedentes poblacionales del pueblo de Santo Tomé a la orilla de enfrente del Uruguay, fundando un pueblo con el nombre de San Francisco de Borja. Este pueblo hoy es conocido con el nombre aportuguesado de São Borja (2000, p. 22).

É, pois, nesse ano de 1682 que se registra a fundação do Povo de São Francisco de Borja. À frente daquele grupo inicial de guaranis reduzidos vinha o jesuíta espanhol Francisco García de Prada, natural de Castrodanta, na Galícia, onde nasceu em 4 de outubro de 1649 (RILLO, 1982, p. 3).

A chegada do jesuíta e seu punhado de índios reduzidos representou o início de uma nova etapa no desenho sócio-histórico, econômico e cultural da região. Larguía informa sobre a criação dos demais Povos nessa segunda fase das Missões no território brasileiro:

Siguieron las fundaciones de San Miguel Arcángel, de San Luis Gonzaga y San Nicolás en el año 1687, San Lorenzo en 1690 y San Juan Bautista en 1697. Todos ellos ubicados entre los ríos Ijuí y Piratiní. El último, Santo Angel Custodio en 1706, hoy floreciente ciudad de Río Grande do Sul conocida como Santo Angelo, fue el único que se fundó al norte del río Ijuí (Idem).

Materializava-se, dessa forma, a partir do Povo de São Francisco de Borja, um dos mais pujantes núcleos populacionais nesta parte da América do Sul – o dos Sete Povos das Missões Jesuíticas.

Enquanto disciplinavam pela catequização, os jesuítas introduziam os indígenas em atividades até então desconhecidas por estes – como a arquitetura e a escultura – e nas quais alcançaram um extraordinário grau de perfeição.

O historiador Moacyr Flores, na obra *Colonialismo e Missões Jesuíticas*, relatando os avanços e recuos das negociações entre portugueses e espanhóis, refere-se à prosperidade dos povos missioneiros – uma realidade inclusive desconhecida pelos administradores:

Como acontece em todas as épocas, os administradores de gabinete desconheciam a realidade missioneira. Os jesuítas sempre ocultaram os dados reais sobre a população e a produção das missões. Os espanhóis admiraram-se quando chegaram às reduções e encontraram igrejas de pedra e habitações melhores que em muitas cidades da Espanha, imaginavam que os Sete Povos eram sete aldeias indígenas e não povoados urbanizados (1996, p. 105-6).

Defendendo o ponto de vista de que os jesuítas não permitiam que se escravizassem os indígenas e tampouco que fossem submetidos à força ou que se lhes aplicassem castigos como a privação da liberdade pelo uso da pena de prisão, Ornellas diz que

os jesuítas introduziram em suas reduções os elementos mais avançados da civilização e acessíveis então aos meios precários da época. Todos os ofícios foram ensinados. Os índios aprenderam a música e executaram, com orquestras famosas nas reduções, as mais conhecidas composições dos séculos XVII e XVIII. Aprenderam também a fabricar os próprios instrumentos. (...) Muitos índios, como os de nome Bernardo e Nicolau, foram latinistas e escreveram sermões na língua clássica, sermões que foram conhecidos na Europa de então. Inúmeros foram iniciados nas artes plásticas, e muitas das imagens de entalhe, das igrejas das reduções, saíram daquelas mãos primitivas e maltratadas (1999, p. 49-50).

Entretanto, é essa realidade que depois se extinguirá tendo como motivo desencadeador a assinatura do Tratado de Madrid, acontecida em 13 de janeiro de 1750, entre *Sua Majestade Fidelíssima* D. João V, de Portugal, e *Sua Majestade Católica* D. Fernando VI, de Espanha, que o firmaram através de seus representantes, respectivamente o Visconde Tomás da Silva Teles e (sic) d. Joseph de Carvajal y Lancaster. Esse Tratado, cuja elaboração resultara da “preocupação dos espanhóis em garantir a navegação exclusiva na bacia do Prata e de afastar os portugueses das ricas minas de Potosi” (FLORES, 1996, p. 84) estabeleceu, pela primeira vez e com base na ocupação real das terras, as fronteiras entre os territórios americanos pertencentes aos dois reinos ibéricos. O artigo XIII do referido Tratado dispunha:

*Sua Majestade Fidelíssima* em seu nome, e de seus herdeiros e sucessores, cede para sempre à Coroa de Espanha a Colônia do Sacramento e todo o seu território adjacente a ela, na margem setentrional do rio da Prata (...) e as praças, portos e estabelecimentos, que se compreendem na mesma paragem, como também a navegação do mesmo rio da Prata, a qual pertencerá inteiramente à Coroa de Espanha.

Em termos semelhantes, no artigo seguinte era cedido *para sempre* à Coroa de Portugal o que estivesse ocupado pela Espanha.

A propósito das condições impostas pelo Tratado de Madrid, de traslado de índios e jesuítas dos Sete Povos para a Colônia de Sacramento, Flores lembra, com base em Southey, III:250, que

o primeiro esboço português do Tratado previa que apenas os missionários e seus bens móveis seriam retirados das Missões permanecendo o gado e os índios.(...) Os negociadores desconheciam a geografia das reduções e as dificuldades de transmigrar os missioneiros. Os guaranis, que tantos serviços prestaram à Espanha e que tanto odiavam os luso-brasileiros, não podiam aceitar a execução do Tratado.

Nem os jesuítas do Sete Povos, nem os missioneiros foram consultados sobre o Tratado porque a terra pertencia ao rei de Espanha, que cedera sob forma de enfiteuse aos índios e missionários (Idem, p. 90).

De outra parte, a importância que, àquela altura do ciclo colonizador, já possuíam os núcleos habitacionais existentes na então denominada Colônia do Sacramento e na margem oriental do rio Uruguai, respectivamente, exigiram de ambos os reinos disposições claras e inequívocas sobre questões como a posse de bens e o direito de ir e vir das respectivas populações. Diziam os artigos XV e XVI do Tratado de Madrid (SOUZA, 1939):

#### ART. XV

A Colônia do Sacramento se entregará por parte de Portugal sem tirar dela mais que a artilharia, pólvora e munições, e embarcações do serviço da mesma praça; e os moradores poderão ficar livremente nela ou retirar-se para outras terras do domínio português, com os seus efeitos e móveis, vendendo os bens de raiz. O governador, oficiais e soldados levarão também todos os seus efeitos, e terão a mesma liberdade de venderem os seus bens de raiz.

#### ART. XVI

Das povoações ou aldeias, que cede S. M. C. na margem oriental do rio Uruguai, sairão os missionários com todos os móveis e efeitos levando consigo os índios para os aldear em outras terras de Espanha; e os referidos índios poderão levar também todos os seus bens móveis e semoventes, e as armas, pólvoras e munições, que tiverem em cuja forma se entregarão as povoações à Coroa de Portugal com todas as suas casas, igrejas e edifícios, e a propriedade e posse do terreno. As que se cedem por *Sua Majestade Fidelíssima e Católica* nas margens dos rios Pequiri, Guaporé e das Amazonas, se entregarão com as mesmas circunstâncias que a Colônia do Sacramento (...); e os índios de uma e outra parte terão a mesma liberdade para se irem ou ficarem, do mesmo modo, e com as mesmas qualidades, que o hão de poder fazer os moradores daquela praça; exceto que os que se forem perderão a propriedade dos bens de raiz, se os tiverem.



Traçava-se assim o destino daquelas povoações e, especialmente, dos descendentes dos primeiros habitantes da atual São Borja e da região missioneira. O ir e vir não se estancaria ali. Pelo Tratado de Santo Ildefonso, assinado entre as duas Coroas em 1777, praticamente se desfazia o que o Tratado de Madrid tivera a intenção de disciplinar vinte e sete anos antes. Dizia o artigo III do Tratado de Santo Ildefonso (<<http://www.info.Incc.br/wrmkkk/ildef.html>>):

Como um dos principais motivos das discórdias ocorridas entre as duas Corôas tem sido o estabelecimento português da Colônia de Sacramento, ilha de S. Gabriel e outros . . . convieram os dois Altos contratantes, pelo bem recíproco de ambas as nações, e para segurar uma paz perpétua entre as duas, que a dita navegação dos rios da Prata e Uruguai, e os terrenos das duas margens setentrional e meridional pertençam privativamente à Corôa de Espanha e a seus súditos, até o lugar em que desemboca no mesmo Uruguai, pela margem ocidental, o rio Pequirí ou Peperiguassú, estendendo-se o domínio da Espanha na referida margem setentrional até a linha divisória, que se formará principiando pela parte do mar o arroio de Chuí e forte de S. Miguel inclusive, e seguindo as margens da Lagoa-Merim a tomar as cabeceiras ou vertentes do rio Negro; as quais, como tôdas as outras dos rios que vão a desembocar nos referidos rios da Prata e Uruguai, até a entrada neste último Uruguai do dito Peperiguassú, ficarão privativas da mesma Corôa de Espanha com todos os territórios que possui e que compreendem aqueles países, inclusa a referida Colônia do Sacramento e seu território, . . .

A assinatura desse Tratado vem no rastro das conseqüências que o espírito conquistador-expansionista de Napoleão Bonaparte impunha à época na Europa, especialmente aos reinos de Portugal e Espanha, “inimigos às vezes cordiais porém irreconciliáveis”, como define Orellana (1999, p. 66). O século XVIII havia entrado na sua segunda metade colocando à prova a argúcia da Península Ibérica para sobreviver aos avanços da Revolução Francesa. Portugal tentava sobreviver à anexação com a Espanha, tal como pressionava Napoleão. O reino português era instado pela Convenção de Madrid a, num prazo de quinze dias, cancelar compromissos com a Inglaterra e fechar seus portos à marinha britânica. Desrespeitado o ultimato por Portugal, os reflexos foram imediatos: a Espanha invadiu o território lusitano pelas terras alentejanas. Solicitada a auxiliar seu aliado Portugal, a Inglaterra não correspondeu ao chamado. A crise atingia contornos difíceis. Restou ao então príncipe regente português, D. João, a travessia do Atlântico rumo ao Brasil.

Vira o século. Corre o ano de 1801. Aproveitando-se do clima de absoluta confusão política vigente na Península Ibérica, os rio-grandenses do sul resolvem desfazer por eles próprios e pelo uso das armas o que o Tratado de Santo Ildefonso acordara – uma espoliação imposta pelos espanhóis aos portugueses, sob o ponto de vista destes, segundo explica Flores “porque a linha de fronteira deveria partir do rio Piratini, seguindo os divisores de água dos rios Santa Maria e Vacacai, excluindo o Sete Povos” (1996, p. 176-7). Orellana dá sua versão sobre a reconquista das Missões Orientais à Coroa Portuguesa:

Sebastião da Veiga Cabral, governador da Capitania de São Pedro, mobilizou tropas às ordens do coronel Manuel Marques de Souza, para o assédio às fortalezas espanholas. Depois da vitória renhida do Passo das Perdizes, do cerco e captura de Serro Largo e da cedência, sem luta, pelos espanhóis, de vários pontos estratégicos da campanha, alguns modestos rio-grandenses, Manuel dos Santos Pedroso, Gabriel Ribeiro de Almeida, Francisco Carvalho da Silva e José Borges do Canto se lançaram à reconquista das Missões (1999, p. 68).

Flores, na obra já citada, comenta sobre a situação de extrema precariedade da tropa a serviço dos portugueses. A penúria era tanta que os soldos estavam atrasados de 12 a 15 anos. Isso resultava em grande número de desertores, embora a ajuda de particulares, que contribuía “com dinheiro, panos, bois, cavalos, carros e escravos para o equipamento das tropas” (1996, p. 177-8). Os desertores, anistiados, transformavam-se em contrabandistas ou iam explorar suas propriedades. Enquanto os pobres se agrupavam, formando *ranchos*, e saíam roubando as propriedades além da fronteira, os estancieiros portugueses percorriam os campos. Com seus escravos e peões, tornavam-se pilhadores das estâncias espanholas. Esse era o clima vivido na região e pano de fundo das ações de reconquista do território missioneiro para Portugal.

É importante, no entanto, que se saliente que os Sete Povos das Missões eram, desde o princípio, pertencentes à Coroa espanhola. Informa Larguía:

Los siete pueblos Orientales, también llamados “del Uruguay”, en el período Virreynal pertenecieron a la jurisdicción de la Provincia de Buenos Aires.

Pasaron al dominio de la Corona de Portugal en el año 1756 por el Tratado de Permuta, pero seis años después en 1762, al anularse dicho Tratado, volvieron al dominio español.

Se mantuvieron en jurisdicción española hasta el año 1801, en que fueron invadidos por los portugueses, que se apoderaron de ellos. Los guaraníes no resistieron esa invasión (2000, p. 3).

Flores explica quem eram os nomes de proa da reconquista dos Sete Povos das Missões para os luso-brasileiros e como a concretizaram. Manoel dos Santos Pedroso é o primeiro arrolado pelo pesquisador. Segundo este, aquele era proprietário de terras próximo à capela de Santa Maria da Boca do Monte e “atacou a guarda espanhola de São Martinho com 40 homens, abandonando o posto para saquear as estâncias espanholas e missioneiras” (1996, p. 178). O segundo mencionado por Flores na mesma página da obra já citada é José Borges do Canto, *desertor e contrabandista*. Essa informação é confirmada por Larguía quando diz:

Dos bandas de voluntarios, autorizadas por el Comandante de Frontera, fueron las que actuaron en la invasión de los siete pueblos. Una de ellas estaba capitaneada por un soldado desertor del Regimiento de Dragones de Río Pardo, llamado Jose Borges do Canto.

Con motivo de la noticia de la guerra, las autoridades portuguesas habían publicado un bando ofreciendo el indulto a todos los desertores que se presentaran nuevamente a filas. Borges do Canto, un desertor cuya ocupación habitual era robar vacas de las estancias de los pueblos misioneros, se encontraba incidentalmente en Río Pardo... (2000, p. 59).

A segunda *banda* de voluntários mencionada por Larguía (Idem, p. 60-1) foi comandada por um mestiço – Manoel dos Santos Pedroso – filho natural de um famoso *baqueano* curitibano, que havia recebido como pagamento por serviços à Comissão Demarcadora de Limites uma estância também próxima a Santa Maria, e de uma índia guarani. A rapidez na conquista dos Sete Povos missioneiros, como bem lembra o historiador Moacyr Flores (1996, p. 178), resultou em grande parte de ter sido apoiada pelos guaranis, cansados que estavam eles do domínio espoliativo espanhol, uma realidade que Larguía também reconhece ao explicar o porquê de não ter sido difícil a Manoel dos Santos Pedroso sublevar os indígenas:

Nos les resultó difícil sublevar a sus vecinos y parientes los milicianos guaraníes, quienes después de 34 años de sufrir la administración civil española estaban hartos de los malos tratos y las expropiaciones a que eran sometidos (2000, p. 61).

Na Península Ibérica, por outro lado, haviam cessado as beligerâncias entre Espanha e Portugal. O Tratado de Badajoz, firmado entre os dois reinos em 06 de junho de 1801 e pelo qual a Espanha ratificava sua posse sobre a cidade portuguesa de Olivença, punha um ponto na Guerra das Laranjas, uma contenda que durara apenas algumas semanas. Fazia-se a paz. Pelo referido Tratado, os portugueses também asseguravam a posse dos Sete Povos das Missões Orientais do Uruguai. O mencionado território ficava “definitivamente incorporado ao Rio Grande do Sul, bem como as terras até o rio Jaguarão, Chuí e laguna Mirim” (FLORES, 1996, p. 181). Dispunha o artigo 1º do Tratado de Badajoz:

Haverá Paz, Amizade, e Boa Correspondência, entre Sua Alteza real o Príncipe Regente de Portugal, e dos Algarves, e Sua Majestade Católica El-Rei de Espanha, assim por mar, como por terra em toda a extensão dos Seus Reinos, e Domínios; e todas as presas, que se fizerem no mar, depois da Ratificação do presente Tratado, serão restituídas de boa fé, com todas mercadorias, e efeitos, ou o seu valor respectivo ([www.arqnet.pt/exercito/tratado\\_badajoz.html](http://www.arqnet.pt/exercito/tratado_badajoz.html)).

Como se pode observar, não havia, nesse primeiro artigo do Tratado, menção alguma sobre devolução de territórios conquistados *antes* da assinatura de dito documento. A propósito, Flores, na obra citada (p. 181), acrescenta o seguinte ponto de vista do historiador Arthur Ferreira Filho:

O historiador Arthur Ferreira Filho considera que a conquista das Missões foi obra exclusiva dos gaúchos, à revelia do rei de Portugal e de qualquer entidade que oficialmente o representasse, o que provava já existir no Rio Grande do Sul, como em Pernambuco na luta contra os holandeses, uma consciência de pátria brasileira bem definida (FERREIRA FILHO, 1973, p. 7).

Aliás, Ornellas (1999, p. 74) também afirma que o Rio Grande do Sul, nascido dessas guerras por fixação de território, estruturara-se primeiro militarmente. O príncipe-regente Dom João, que havia aportado no Brasil e precariamente se instalara no Rio de Janeiro, não ficou alheio ao interesse espanhol sobre a Província de São Pedro, de reverter a conquista empreendida pelos luso-sul-rio-grandenses. Secretamente D. João incentivava nova expansão à Colônia do Sacramento, uma

pretensão que acabou sendo protelada em virtude da evolução dos acontecimentos na Europa. Conta Ornellas que

Saint-Hilaire, em 1821, ainda havia de encontrar o Rio Grande militarizado. E escreveria: '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 do campo, não aprendendo nenhum ofício' (Idem, p. 75-6).

É importante, considerando-se a finalidades desta pesquisa, que se traga o depoimento de Ornellas, na mesma obra, a propósito das dessemelhanças entre as políticas de desenvolvimento patrocinadas por espanhóis e aquelas patrocinadas pelos portugueses para suas colônias. Diz ele, na já citada página 75, que embora a intenção do príncipe-regente de prover a Província de São Pedro de outros insumos de progresso, como braços para a agricultura e para a criação de gado, por exemplo, na prática suas ações acabavam privilegiando a formação de exércitos.

A carta-régia de 16 de outubro de 1807, da qual resultou criada a Capitania Geral no distrito do Governo do Rio Grande, com a denominação de "Capitania de São Pedro, compreendendo todo o Continente ao Sul de São Paulo, as Ilhas adjacentes e ficando-lhe subordinado também o Governo da Ilha de Santa Catarina, dizia que em um país vasto, raso e aberto, 'em que faltavam fortalezas ou praças fronteiras, havia necessidade de tropas destinadas a sua defesa".

O mesmo autor adianta que outra não poderia ser a expectativa com relação aos habitantes do Rio Grande da época. Distante do resto do país, envolvido em ações militares constantes, só poderia ser esperada mesmo a coragem do nativo rio-grandense, *no mais*, escreve Ornellas, na página 76 da mesma obra, "um homem sem contacto com a civilização e a cultura de seu século. Isolado no 'continente' da província, nem escolas conhecia". E, então, acrescenta a notícia da abertura da primeira escola no Rio Grande do Sul, acontecida na "Rua da Ponte em Porto Alegre", em 08 de janeiro de 1800, por iniciativa de Antônio d'Ávila. "Até então", conta, lembrando palavras de Felicíssimo M. de Azevedo no "Província de São Pedro", nº 16, "aprendia-se a soletrar por obséquio de qualquer indivíduo". Acrescenta ele:

Quando as Cortes de Lisboa pediram um representante ao Rio Grande, a dificuldade constituiu no encontro justamente de um homem letrado. Era bem diverso o aspecto da civilização espanhola em vários países da colônia. Na parte do Centro e do Pacífico, a Espanha fundava inúmeras Universidades e fazia instalar os primeiros prelos da imprensa.

O Rio Grande, mais restritamente que o resto do Brasil, ficou confinado à missão histórica de guardar a faixa territorial da estremadura sul do Brasil.

O registro dessa diferença entre os dois sistemas coloniais está presente também em Flores. Referindo-se ao povoamento português, informa ter se caracterizado pela distribuição de sesmarias junto à fronteira, de modo que quando as forças espanholas atacavam, “o latifundiário não estava apenas defendendo terras de Portugal, mas principalmente protegendo sua propriedade e sua família”, escreve (1996, p. 79).

Não acontecia o mesmo no lado espanhol. Ali a colonização aconteceu mediante a implantação de *pueblos*, isto é, de *povos*, com uma perspectiva de cidades. Este sistema “requeria maior número de pessoas e a organização de uma infra-estrutura de acordo com as cédulas reais, tornando o processo de ocupação mais lento e atingindo área geográfica menor” (Idem).

Significa isso dizer que o sistema latifundiário de posse da terra que persiste até hoje na região sudoeste e em significativa parte da região missioneira do Rio Grande do Sul, condicionante do estágio sócio-econômico dessas regiões, tem sua origem nos primórdios coloniais.

Aliás, a característica colonial seguida pelos dois reinos ibéricos nas terras sul-americanas no tocante às cidades não diferia muito. O objetivo principal dessas cidades coloniais, informa Flores, era “a implantação de um comércio de exportação dos excedentes produzidos em uma determinada região”. A grande maioria da população era rural, só vindo aos núcleos urbanos para festas religiosas, feiras e visitas. “A população urbana era constituída, na sua maior parte, de artesãos, comerciantes, funcionários, militares e religiosos, com seus escravos domésticos e de ganho” (Idem, p. 81).

Pode estar aí, de certa forma, o porquê de até há bem pouco os investimentos particulares nesses municípios terem privilegiado primeiramente as sedes das estâncias e a aquisição de apartamentos nas cidades maiores e no litoral, devido especialmente a duas razões, o estudo dos filhos e o lazer de verão das famílias. Uma característica e um fato com reflexos, talvez, nas próprias

administrações comunitárias de um e outro lado da fronteira, freqüentemente conduzidas por lideranças rurais.

### **3.2 A Transformação Cultural: da cultura tribal guarani à cultura branca européia – a construção de uma *identidade do dominado***

Considerando-se os objetivos desta pesquisa, é importante ressaltar que a mobilidade político-administrativa, facultada legalmente pelos Tratados firmados entre Portugal e Espanha, iria repercutir fundamente nas características étnicas, sócio-históricas e econômicas hoje percebidas na região Fronteira-Missões, tomada como *locus* deste trabalho. Cabem, portanto, algumas reflexões sobre as variáveis das quais resultou a realidade atual da região.

Etnicamente o habitante primitivo desta região se originou no caldeamento de três raças – o índio guarani, o branco colonizador vindo inicialmente da Península Ibérica, e o negro, que chegaria à América mais tarde, trazido da África pelos colonizadores.

É importante salientar que, se com respeito à etnia, o perfil regional foi se definindo com o passar do tempo, determinando-se pelas necessidades que o cotidiano impunha aos colonizadores, economicamente a definição não levou muito tempo para ocorrer. Uma leitura mais atenta dos termos dos artigos XV e XVI do já mencionado Tratado de Madrid, permite entender a divisão inicial da população em classes sociais distintas. Essa divisão da sociedade, baseada na posse ou não da terra e semoventes como bens patrimoniais obtidos por doação, herança ou compra, é oficialmente reconhecida nos artigos daquele Tratado. Fica evidente, especialmente nos artigos citados, quem era incluído na nova sociedade que se constituía então na América e quem não o era e jamais viria a sê-lo.

No artigo XV, relativo à Colônia do Sacramento, lê-se que era assegurado aos moradores e administradores, oficiais e soldados, o direito de posse sobre os bens de raiz. Era-lhes facultado, inclusive, o direito de vendê-los na eventualidade de não desejarem permanecer nas terras que então mudavam de jurisdição político-administrativa, deixando de pertencer a Portugal para pertencer à Espanha. Já o artigo XVI, quando menciona os índios reduzidos não lhes reconhece igual direito. Conforme o texto, eles poderiam ir e vir, como os demais moradores. Era-lhes,

então, assegurado o direito de permanecer ou mudar-se das terras. No entanto, não lhes era reconhecida a posse sobre elas: “os que se forem perderão a propriedade dos bens de raiz, se os tiverem”, esclarece o artigo XVI.

Como se conclui da leitura do texto legal, desde o começo da colonização os habitantes da região Fronteira-Missões tiveram seus destinos aliados por um lado à idéia de mudança, da mobilidade e, por outro, à precariedade e à incerteza sobre a obtenção dos recursos necessários à própria subsistência. Não é por outra razão que os habitantes desta parte do território brasileiro tenham tido sempre uma relação tão íntima e singular com a terra e com rio. Aquela que se tornaria conhecida como a *campanha sul-rio-grandense* sempre foi pródiga em pastos para o gado.

Lindeira com o Rio Uruguai e por ele e seus afluentes irrigada para o plantio, essa região, desde aqueles primórdios, tem na pesca seu outro tipo de atividade de subsistência. Como se fosse pouco, esse rio – o mesmo que, como se viu, deu passagem aos primeiros povoadores vindos da Redução de Santo Tomé – foi e continua sendo companheiro e cúmplice do homem fronteiriço. Numa linha de tempo, suas águas tanto serviram ao trânsito das canoas indígenas, de barcos a vapor depois e, mais recentemente, de lanchas, como se prestaram a facilitar a travessia aos contrabandistas, aos changueiros e aos pequenos comerciantes, dedicados ao conhecido “comércio formiga”, por anos uma realidade nas duas margens. Neles – na terra e no rio – e deles se mantinham os primitivos povoadores e se mantêm hoje seus descendentes.

### 3.2.1 O índio guarani: da cooptação pela catequese ao aniquilamento sócio-cultural

Perseguidos pelos portugueses e pelos espanhóis, os guaranis – primeiros habitantes da região – foram constantemente espezinhados pelos brancos de uma e outra nacionalidade, que os desejavam para transformá-los em seus escravos ou para atividades subalternas. A experiência missioneira, no entanto, miscigenou a cultura indígena e a branca européia. Depois, tendo sido perdidos sua organização social e política e seu território, perdeu o missioneiro suas referências próprias e *aculturou-se*, embora nunca tenha sido totalmente integrado ao conjunto da sociedade rio-grandense:



Em atividades subalternas, e sem garantias, o missioneiro, vivendo com a imagem ambígua de si mesmo, como dominado, encontrará sua subsistência de excluído e marginalizado econômica, social, política e culturalmente na dispersão do latifúndio (ZANOTELLI, 2003, p. 177).

Enfim, quem eram, afinal, esses primeiros habitantes da região? Certo é que não eram autóctones. Como a maioria dos rio-grandenses do sul de hoje é descendente de estrangeiros, ibéricos ou não, os indígenas que aqui estavam quando da chegada dos brancos também tinham ancestrais estrangeiros, que chegaram à América provenientes de outros continentes, especialmente a Ásia – de onde teriam vindo atravessando a região ártica ao norte da América, pelo Estreito de Behring – e da África.

Dados recentes, lembrados por Zanotelli (Idem, p. 132), dão conta de que o Brasil já estaria habitado há pelo menos 12 mil anos antes de Cristo; 11.500 anos teria o crânio de Luzia, encontrado pelo arqueólogo Walter Neves, em Lagoa Santa, nas proximidades da capital mineira. Há notícias que jogam ainda mais para trás na linha do tempo a presença de humanos na América: a antropóloga Niède Guidon encontrou vestígios da presença humana no Piauí (Pedra Furada, na localidade Raimundo Nonato). Tais descobertas conduzem à hipótese de que o Brasil poderia ter sido habitado desde há 15 mil ou 50, 60 ou até há 80 mil anos, se consideradas ademais as descobertas no Parque Nacional da Capivara...

Sabe-se que os diversos grupos étnicos, em suas constantes migrações pelos continentes, foram se adaptando às condições climáticas variadas ao longo das distintas idades geológicas do planeta. No território que viria a ser brasileiro, o que houve, seguindo a definição de Zanotelli, foi “a tupinização do Brasil tropical e a guaranização do Brasil platino” (Ibidem, p. 133).

No Brasil platino, ou seja, no Rio Grande do Sul, o século XVII começava com aproximadamente meio milhão de indígenas, divididos em três grandes grupos – jê ou tapuia, que habitava os campos de cima da serra e os matos da região serrana; pampeano, que falava quêchua e vivia especialmente no sudoeste gaúcho e no Uruguai; e, o grupo guarani, que habitava os vales dos rios Uruguai, Ibicuí e Jacuí.

Para os fins desta pesquisa, interessa saber, sobretudo, quem e como eram os guaranis, a que atividades se dedicavam para assegurar a própria sobrevivência – física, material e espiritual – e como esse *modus vivendi* foi sendo ‘compatibilizado’ com o europeu durante o período colonial.

Alinhe-se um perfil desse povo. Economicamente, os guaranis viviam da agricultura. Eram plantadores e como a agricultura a que se dedicavam não era a de regadio, mas a dependente das chuvas, as regiões em que se fixaram têm uma média pluviométrica superior a mil milímetros anuais, contra os menos de quatrocentos milímetros anuais verificados nas culturas urbanas. Plantavam abóbora, mandioca, batata doce, amendoim, algodão, mas o milho era seu cultivo antropológicamente mais representativo – simbolizava a concepção de mundo dos guaranis. Eram também caçadores, pescadores e meladores (Idem, p. 140).

O perfil antropológico mostra-o como um povo forte, de compleição robusta e andar rápido. É o tipo físico que predomina atualmente nas populações de raízes mais antigas na região: rosto ovalado e largo, nariz ligeiramente achatado, cabelos pretos e lisos, a cabeça larga, pele bronzeada e barba rala. Possuíam um acentuado espírito comunitário e submetiam-se a uma liderança incontestada – a do cacique. Os missionários reconheciam nesses indígenas a inclinação para arte e a facilidade com que apreendiam dos modelos a forma de trabalhos artísticos e técnicos, imitando-os à perfeição na confecção de objetos ou construções. O Padre Antonio Sepp von Reinegg, lembrado por Flores a propósito desta habilidade imitativa dos indígenas, diz que eles eram “brancos e estúpidos para assuntos espirituais e mentais, mas habilíssimos para serviços mecânicos” (1996, p. 239).

No entanto, o mesmo Padre Sepp foi o introdutor da música clássica europeia entre os índios guaranis, tendo afirmado: “os guaranis aprendem, com facilidade, qualquer tipo de instrumento musical e tocam, com perícia, as peças mais difíceis e complicadas dos mestres europeus” (BRUXEL apud ZANOTELLI, op. cit., p. 170).

E Flores continua, informando que os guaranis reproduziam

qualquer coisa com absoluta fidelidade desde que tivessem o modelo ou molde. Assim reproduziam rendas, missais, trombetas relógios, quadros pintados no estilo europeu e imagens de cedro. Sem o modelo, geralmente estampas impressas nos Países Baixos, tudo saía errado e fora de proporção.

No final da missa, índios dançavam, tocavam e dançavam à maneira espanhola, usando trajes hispânicos. Exímios músicos, fabricavam instrumentos musicais, como órgãos, trombetas, harpas, flautas e violas, executando peças europeias. Cantava em latim ou em guarani. Os jesuítas se utilizavam do canto e da música para atrair índios às reduções (Idem, p. 239-40).

Habitados à vida em comunidade, os guaranis não praticavam o individualismo e tampouco lhes interessava a posse de bens. Flores diz que tanto aos missionários quanto a Auguste de Saint-Hilaire não teria passado despercebido o fato de os indígenas não possuírem o conceito de futuro. “Eles viviam apenas o presente, não guardando comida para o dia de amanhã”, escreve o historiador. E complementa: “Na sua atitude não havia lugar para riquezas, que trazem em seu bojo a idéia de acúmulo. Eles buscavam apenas honrarias para seus feitos ou habilidades” (Ibidem, p. 238).

A terra lhes era necessária enquanto lhes fornecia a subsistência ou lhes convinha temporariamente, pela presença de um curso d’água ou “um bocado de sol ou a sombra de uma árvore”, na explicação de Simões Lopes Neto recordada por Zanotelli (Idem, p. 141).

O mesmo autor acrescenta também a preocupação dos missionários com hábitos que os guaranis demonstravam possuir, como, por exemplo,

a antropofagia, poligamia, divórcio, ociosidade, imprevidência, volubilidade, feitiçaria, bebedeiras. Sabemos, porém, que essas dimensões culturais tinham um significado próprio nessas culturas e que nem sempre coincidiam com a visão cristã dos europeus (Ibidem, p. 142).

Moacyr Flores escreve sobre o significado próprio dessas *dimensões culturais*, explicando, por exemplo, que

a suprema vingança do índio era devorar o inimigo; a antropofagia fazia parte de um ritual mágico, onde o sacrificador jejuava e se retirava do convívio do grupo (...) Numa sociedade de guerreiros há maior quantidade de mulheres e a poligamia impedia que elas ficassem desamparadas ou solteiras (1996, p. 236).

Essas *dimensões culturais* evidentemente entravam em choque com as convicções dos religiosos. Quanto à poligamia praticada pelos guaranis, os missionários tentaram revertê-la de maneiras distintas. A proibição de os indígenas terem várias mulheres e escolherem apenas uma, a mais velha, como esposa, foi uma das iniciativas nesse sentido. Mas os indígenas desobedeciam. Escolhiam, sim, a mais jovem e bonita que, acreditavam, teria mais vitalidade para o trabalho. Outra maneira criada pelos missionários para evitar a poligamia indígena foi criarem na

aldeia o *cotiguaçu*, uma espécie de albergue, destinado a abrigar as mulheres viúvas e as solteiras.

Mas a descaracterização cultural da sociedade indígena guarani ganhou impulso quando os missionários, percebendo a impossibilidade de reversão dos hábitos na população adulta, voltou-se à formação das crianças, *educando-as dentro dos princípios do 'Ratio Studiorum'* (FLORES, op. cit., p. 240), um programa e um método de ensino sistematizado “definitivamente em 1599 e que consistia na defesa da ortodoxia católica, num estrito regulamento que pautava as atividades acadêmicas da Companhia de Jesus em Portugal e na Espanha” (RODRÍGUEZ, [s.d.]). O historiador Moacyr Flores escreve que

O ensino nas missões preparava o indivíduo conforme as necessidades da comunidade. As crianças passavam por um estágio na horta (...), onde aprendiam técnicas agrícolas, desde o preparo da terra até a seleção da semente. (...) No colégio aprendiam a ler em guarani, recebendo aulas de música, canto e matemática (...) os mais habilidosos eram orientados para uma profissão. A prática dos pequenos aprendizes realizava-se nas oficinas, sob a orientação de um artesão marceneiro, carpinteiro, tecelão, oleiro ou ferreiro.

Desde a mais tenra idade as crianças indígenas recebiam aula de catecismo, sem que estudassem a doutrina cristã (1996, p. 241).

1768, o ano de expulsão dos jesuítas, marca temporalmente o fim da cultura alienígena nas missões jesuíticas. Autoridades espanholas e religiosos que substituíram os inacianos não seguiram a hierarquia sócio-cultural que aqueles haviam implantado nas reduções. Passaram a tratá-los como escravos, roubando-lhes e contrabandeando o gado. Os guaranis, que antes ocupavam todos os cargos administrativos e participavam de todas as atividades de sustentação econômica das comunidades, passaram a ser marginalizados, tanto pelos espanhóis quanto pelos portugueses (FLORES, 1996, p. 242). O contato dos guaranis com a civilização ocidental-cristã, como se conclui, foi na verdade o começo do fim dessa cultura indígena, porque provocou

o esfacelamento dos mitos e crenças, a destruição do consenso social e da moral indígenas, resultando uma sociedade missioneira com padrões europeus, principalmente na religião, pois na época a evangelização era universal e não conhecia fronteiras (Idem).

### 3.2.2 Espanhóis ou luso-brasileiros: quais foram os primeiros na Fronteira/ Missões

Inicialmente a composição étnica do Rio Grande do Sul restringiu-se às três raças – a indígena, a branca e a negra. Que a primeira a habitar o território americano foi a indígena é incontestável. A segunda depreende-se das contingências históricas do descobrimento do continente sul-americano. Afinal, a partir da oficialização do descobrimento do continente americano pelo genovês Cristóvão Colombo, na época a serviço dos reis católicos de Castela, Fernando e Isabel, foram os ibéricos que se estabeleceram nas terras continentais abaixo da linha demarcatória do Equador. Portugueses e espanhóis, peninsulares ou insulares, foram os primeiros brancos a se fixarem com o intuito de colonizar as recém-descobertas terras ultramarinas. Mas, qual das duas nacionalidades foi a primeira no Rio Grande do Sul?

Manoelito de Ornellas, na obra *Gaúchos e Beduínos – A Origem Étnica e a Formação Social do Rio Grande do Sul* (1999), aborda a questão do povoamento no Estado e faz considerações essenciais para se dirimir a dúvida, ou, quem sabe, ratificar o que já sabem de há muito os rio-grandenses do sul: se considerados os dados irretorquíveis dos documentos que arrola como fontes fidedignas, o Rio Grande do Sul nasceu espanhol. Escreve ele, na p. 10 da obra citada: “Walter Spalding informa que ‘desde o início do Rio Grande, lá por 1738, [começam] a aparecer os açorianos por aqui” . Mais adiante, na mesma página, continua:

É [...] indiscutível que a primeira entrada de casais açorianos na vida do Rio Grande teve lugar em abril de 1751, ponto de vista que se harmoniza com a investigação de Aurélio Porto, quando afirma que ‘foi durante o governo do Coronel Diogo Osório Cardoso que o Rio Grande do Sul recebeu as primeiras levas de casais açorianos, que nos vieram das ilhas’ (catarinenses).

O mesmo autor escreve, lembrando Alfredo Varela quando escreveu em *Revoluções Cisplatinas*, que “O pesado ilhéu (açoriano), ao pouco tempo não era mais reconhecível no lesto gaúcho dominando o cavalo com a máxima destreza”:

No Rio Grande do Sul o fenômeno diante do qual se surpreendeu Alfredo Varela, de que 'o *pesado minhoto* e o *tosco açoriano* se fizeram irreconhecíveis em poucos anos no belo centauro das fronteiras americanas' é plenamente explicável. O *pesado minhoto* e o *tosco açoriano*, quando aqui chegaram, encontraram 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, daqueles mesmos cavalos que descendiam dos primeiros exemplares trazidos em 1535, pelo *Adelantado* de Mendoza para o porto de Buenos Aires (Idem, p. 11).

Saliente-se, a propósito da definição de *gaúcho-mestiço* dada aos guaranis por Ornellas, que ela designa o filho de espanhol com índia, ele mesmo o precursor ou o próprio gaúcho primitivo. Escreve Ornellas:

Na metade do século XVII surgem os mestiços de espanhóis e índias, a cavalo, a conduzir gados do Paraguai para Buenos Aires e Soriano, através das fazendas jesuíticas às margens do Paraná e do Paraguai e, mais tarde, pelas fazendas da parte oriental, localizadas nos campos do Rio Grande (Ibidem, p. 13).

Ora, metade do século XVII significa o último quinquênio dos anos 1600 enquanto os primeiros casais açorianos teriam chegado ao Rio Grande comprovadamente na primeira metade do século seguinte, em abril de 1751, como aqui se viu.

O mesmo autor lembra que, se o colonizador português aqui chegou para amansar a terra agreste, mesmo não sendo talhado para o pastoreio, não desprezou nessa lide o concurso da experiência dos *changadores* e *gaudérios*, pagando-lhes pelo serviço. Mesmo assim, entre esses primeiros portugueses – minhotos e açorianos – pouco afeitos às lides campesinas, embora em menor número, vinham também os ribatejanos e alentejanos, “hábeis na arte de equitação que receberam dos árabes” (Op. cit., p. 14).

É importante registrar-se que, ao se mencionar a expressão “elementos étnicos constitutivos da sociedade sul-rio-grandense”, tal referência remete às uniões sangüíneas entre elementos de uma e outra raça, também. Não se está, portanto, restringindo a definição de miscigenação àquela de caráter sócio-cultural, responsável pela *transformação* dos elementos da cultura tribal guarani no contato com a cultura branca européia. Miscigenação, aliás, é um conceito negado por alguns autores, como Zanotelli, por exemplo. Este segue o ponto de vista de Dos

Santos e Bento Filho (ZANOTELLI, 2003, p. 175), entendendo que, ao contrário de miscigenação entre brancos e índios, o que houve realmente foi “uma eliminação pura e simples da etnia indígena rio-grandense”. É um ponto de vista amparado inclusive em dados estatísticos, como os levantados por Aurélio Porto e reproduzidos por Cardoso:

Aurélio Pôrto calcula que em 1787 havia 526 brancos, 285 pretos e 189 índios para cada mil habitantes. Os livros de registro de batismo de Jesus-Maria-José mostram que, em 1738, houve o batismo de 2 negros e 2 índios para 4 brancos. Dos 350 batizados que Aurélio Porto computou entre 1747 e 1758, 21 foram negros, 21 de índios e 303 de brancos (1977, p. 50-1).

Já Auguste de Saint-Hilaire, lembrado também por Cardoso (Op. cit., p. 65), registrava outra forma de aniquilamento sociocultural da população indígena da região das Missões: o roubo e a escravização das crianças indígenas, fato que tomou proporções tão elevadas que motivou a instalação de uma guarda para evitar que se retirassem crianças índias das Missões, roubadas pelos brancos. Estes as queriam como escravas e para ser utilizadas no povoamento do território, “visto como longe de suas terras não encontram [os brancos] mulheres com que se possam casar” (p. 238).

### 3.2.3 A presença dos negros na formação étnica inicial da região

O sociólogo Caio Prado Júnior, citado por Ornellas (Op. cit., p. 6) atribui o pouco afluxo de negros no Rio Grande do Sul principalmente ao baixo nível econômico das capitanias meridionais no início do povoamento. No *site* [http://www.escolavesper.com.br/entradas\\_e\\_bandeiras.htm](http://www.escolavesper.com.br/entradas_e_bandeiras.htm) há, sob o título “As Américas”, um estudo sobre as Entradas e as Bandeiras em que consta a seguinte referência que, de certa forma, complementa a informação de Prado Júnior:

No século XVII, o controle holandês sobre os mercados africanos, no período da ocupação do Nordeste, interrompeu o tráfico negreiro. Os colonos voltaram-se então para o trabalho indígena. Esse aumento da procura provocou uma elevação nos preços do escravo índio, considerado como “negro da terra”, e que custava, em média, cinco vezes menos que os escravos africanos.

Foi no período posterior às primeiras atividades de ocupação e colonização, quando já se fazia sentir a necessidade de maior preocupação com organizar as primeiras fazendas e lavouras, “que o tráfico de africanos começou a derivar em escala apreciável para as terras do sul” (ASSIS BRASIL apud ORNELLAS, p. 6). Na mesma página, Ornellas informa, em nota de rodapé:

R. Avé-Lallemant escreveu que o número de escravos na província, em 1858, era inferior a 10.000: “É precisamente isso um dos mais felizes fatores do desenvolvimento da província. O veneno da escravidão negra nela não penetra tão profundamente como no Brasil do centro e mesmo do Norte”.

Historiadores como Reverbel dão conta que o povoamento do Rio Grande do Sul contou com representantes de diversas correntes migratórias, desde “desgarrados das Missões e outros representantes da população indígena, dos chamados ‘gaudérios’ e uns tantos tropeiros e desertores” (2002, p. 49). É lacônica, no entanto, a informação sobre o contingente de negros especificamente na região missioneira. Referindo-se à província como um todo, escreve:

Negros havia desde o desembarque de Silva Paes, porém em número inicialmente reduzido, tendo esse contingente étnico aumentado só mais tarde, com o trabalho das charqueadas, executado sobretudo pelo braço escravo. Em sua correspondência, diz Silva Paes: ‘... agora entro com os negros que também hão de ficar arreglados’ (Idem).

É do próprio Ornellas a reprodução de um ponto de vista no mínimo contraditório, se levado em consideração que a presença negra no Rio Grande do Sul, como nos demais pontos do Brasil, se devia sempre à necessidade de *braço escravo*, sobre a contribuição da etnia negra na composição racial primeira do Rio Grande do Sul. Depois de informar que “o negro, tomado para o trabalho no campo, adaptou-se admiravelmente aos hábitos e costumes dos cavaleiros”, ele lembra o açoriano *Luccock*, registrando-lhe a seguinte observação: “talvez por serem menos numerosos os negros no Sul, parecem-me bem tratados e felizes” (Op. cit., p. 7)...

O ponto de vista de *Luccock*, no entanto, corrobora o que felizmente o senso comum já percebeu e registrou: a verdadeira história do mundo que acordou para o que hoje se entende por civilização ainda está por ser contada, por ser escrita – será



aquela que brotará do discurso dos seus verdadeiros agentes: os vencidos, os “catequizados”, os escravizados. Dreys mostra a outra face da moeda quando diz que “o Rio Grande tem sido considerado como uma espécie de purgatório dos negros (...) era o destino que lhes infligia como um castigo” (1990, p. 127).

Especificamente no que tange às Missões, tem-se que, em decorrência do grande contingente de indígenas que formavam sua população, era significativamente inferior o número de negros cuja força de trabalho era utilizada com a mão-de-obra escrava:

No século dezenove os viajantes que percorreram as áreas recém-incorporadas à Província ou à Capitania registraram a presença dos negros nas atividades econômicas. Estas observações são válidas mesmo para as regiões missioneiras e para as fronteiras de Corrientes e do Uruguai, onde a abundância de mão-de-obra indígena tornava praticamente desnecessária a escravidão negra (CARDOSO, 1977, p. 49).

Na mesma fonte, na página 64, lê-se que Saint-Hilaire, depois de sua visita à Província Cisplatina, hoje República Oriental do Uruguai, retornou ao Brasil margeando o Rio Uruguai, acima do Rio Ibicuí, na direção da região das Missões. O naturalista teria percorrido essa região sem registrar a presença de negros nas estâncias, resolvendo os estancieiros a questão da mão-de-obra com a utilização de índios imigrados como peões.

Informações obtidas pelo mesmo autor levam-no a afirmar “que houve negros escravos desde a primeira metade do século dezoito, no início do processo de formação do Rio Grande” (Op. cit., p. 48). Mas sua utilização nos “currais” (pontos de apoio para as atividades dos comerciantes do gado, onde “se concentrava o gado pilhado nas campanhas sulinas” [Idem]) não foi significativa nem permanente. Só em vilas e povoações originadas dos pontos fortificados “a utilização de escravos nos misteres domésticos e nos serviços urbanos foi maior” (Ibidem, p. 49).

Ainda segundo a mesma fonte, Aurélio Porto, em *O Elemento Africano na Formação Étnica do Rio Grande do Sul*, publicado em *A Manhã*, Rio, 15-11-1942, informa que em 1787 havia 526 brancos, 285 pretos e 189 índios para cada mil habitantes. O recenseamento de 1814, transcrito no Apenso ao quadro estatístico de 1868, organizado por Antonio Eleutherio de Camargo, confirma as indicações do levantamento de 1780, conhecido pelo nome de seu autor, ratifica as indicações do

levantamento de 1780, conhecido pelo nome de seu autor, Tenente Córdova (brancos, 9.433; índios, 3.388; pretos, 5.102; total, 17.923):

Tabela 1 - Censo da população do Rio Grande do Sul, por zonas, segundo a condição da população presente em 1814

|                                       | Brancos | Indígenas | Livres | Escravos | Recém-nascidos | Total  |
|---------------------------------------|---------|-----------|--------|----------|----------------|--------|
| Freguesia de Viamão                   | 1.545   | 11        | 188    | 908      | 160            | 2.812  |
| Santo Antonio da Patrulha (freguesia) | 1.706   | 8         | 330    | 961      | 98             | 3.103  |
| Conceição do Arroio                   | 837     | 19        | 180    | 538      | 74             | 1.648  |
| São Luiz de Mostardas (freguesia)     | 723     | 5         | 68     | 281      | 74             | 1.151  |
| N. S. dos Anjos (aldeia)              | 1.292   | 256       | 233    | 716      | 156            | 2.653  |
| Porto Alegre (cidade)                 | 2.746   | 34        | 588    | 2.312    | 431            | 6.111  |
| S. Bom Jesus de Triunfo (vila)        | 1.760   | 55        | 240    | 1.208    | 193            | 3.456  |
| Santo Amaro (vila)                    | 953     | 27        | 66     | 773      | 65             | 1.884  |
| São José do Taquari (fazenda)         | 1.092   | 42        | 67     | 433      | 80             | 1.714  |
| Rio Pardo (cidade)                    | 5.931   | 818       | 969    | 2.429    | 298            | 10.445 |
| Cachoeira (vila)                      | 4.576   | 425       | 398    | 2.622    | 204            | 8.225  |
| Piratini (vila)                       | 1.439   | 182       | 335    | 1.535    | 182            | 3.673  |
| Pelotas                               | 712     | 105       | 232    | 1.226    | 144            | 2.419  |
| Rio Grande (cidade)                   | 2.047   | 38        | 160    | 1.119    | 226            | 3.590  |
| Missões (povos)                       | 824     | 6.395     | 77     | 252      | 403            | 7.951  |
| Total da província                    | 32.300  | 8.655     | 5.390  | 20.611   | 3.691          | 70.656 |

N. B. – Santo Amaro é hoje Gal. Câmara; N. S. dos Anjos é Gravataí e São Luiz de Mostardas, São José do Norte.

Fonte: CARDOSO (1977, p. 51).

A tabela aqui reproduzida não só permite uma visão geral da presença de escravos no Rio Grande do Sul do início do século XIX, quando se consolidavam os núcleos populacionais em formação. Vai além, na medida em que proporciona que se vislumbrem também os demais quantitativos – da etnia branca, da indígena e dos livres – e se analise demograficamente a importância de cada um desses núcleos no contexto geral da Província. Saliente-se, ainda, que, no que se refere às Missões, estas são tomadas em conjunto, não se individualizando os Sete Povos então existentes.

Em atenção ao que se pretende neste trabalho, é importante atentar – com base nos números apresentados pelo Censo de 1814 – que só a região missioneira apresentou prevalência da etnia indígena na sua constituição demográfica. Se comparado com os demais núcleos populacionais da Província, o contingente de índios nas Missões era, na época, infinitamente superior aos de brancos e negros. Esse contingente, no entanto, foi aos poucos sendo extinto, tanto no aspecto

sociocultural quanto no econômico e demográfico, absorvido e/ou *eliminado*, como querem alguns estudiosos já citados neste trabalho, pela etnia branca colonizadora que se foi impondo na sociedade que se formava, seguindo moldes europeus, na parte mais meridional do País.

### **3.3 A Propriedade como Definidora de Poder e Valor Individual**

Em um território várias vezes *conquistado* pelos brancos europeus, o sentido de propriedade sobre a terra não é somente isso, uma conquista. É, antes, identidade arquetípica que se manifesta, significando poder e valor individual. É ainda fator de realização pessoal e grupal. Importa notar que os brancos sempre cooptaram outras etnias para que se concretizassem seus ímpetos de conquista e expansão dos seus domínios. Os espanhóis, primeiro e os portugueses depois, os ibéricos contaram com a participação dos indígenas para concretizarem seus planos na América que se desenhava.

Foi assim no território missioneiro. Os jesuítas se *apoderaram* da inclinação natural dos guaranis pela música, por exemplo, para deles se aproximarem e os agregarem aos seus propósitos de conversão do gentio americano. Esse não foi, entretanto, um caminho trilhado exclusivamente pelos religiosos. Leigos espanhóis ou portugueses também se empenharam na conquista da amizade dos indígenas como primeiro passo para seus objetivos de conquista e colonização dos territórios de que haviam tomado posse em nome de seus respectivos soberanos.

Embrenhando-se nas selvas ou seguindo o curso dos rios nos movimentos expansionistas que empreendiam para o interior do continente, registrados pela história pátria como Entradas e Bandeiras, os portugueses sempre contaram com a presença de algum mameluco ou de algum *bugre* já afeito ao convívio com os brancos para servir-lhes de guia.

Falar-se, portanto, em *desejo* e, mais, *desejo de posse* da terra, isto é, o desejo de possuir propriedades como um diferencial de ascensão e/ou de pertencimento a uma classe economicamente privilegiada em relação à grande maioria da população desprovida, vem de muito longe na trajetória do homem brasileiro e na do sulista, por contingências específicas, ainda mais.

O europeu medievo, que no século XVI se jogava ao desafio de vencer o Mar Oceano, salvo raras exceções, provinha das camadas inferiores da pirâmide social. Seu ímpeto de aventura se igualava em idêntica escala ao desejo de ascender socialmente.

Em época e sociedade em que o bem maior era justamente a quantidade de léguas de chão possuídas, descobrir novas terras se traduzia, portanto, em aumento de poder, no caso da realeza, ou de aquisição de algum poder, no caso dos aventureiros. Não raras vezes, a recompensa dos soberanos poderia significar o ingresso no seletto grupo dos possuidores de algo, isto é, terras.

Ora, esse fato adquiria importância maior num continente como a América, ainda sem contornos definitivos. Tomar posse de terras no continente recém-descoberto significava ampliar, no mundo conhecido de então, o poderio da respectiva Coroa. Daí o ir e vir dos Tratados firmados entre as respectivas casas reais – em 1750, quando pelo Tratado de Madrid os portugueses deixavam a Colônia do Sacramento e os espanhóis deixavam os Sete Povos das Missões, fato “que provoca a guerra guaraníca e desestrutura as Missões” (ZANOTELLI, 2003, p. 198); em 1777, quando pelo Tratado de Santo Ildefonso desfez-se o acordado em 1750 e, finalmente, em 1801, quando Borges do Canto comandou a reconquista da região missioneira para Portugal.

O que se afirma tem amparo na crônica histórica de viajantes que passaram pelo Rio Grande do Sul à época. Zanotelli conta em nota de rodapé (Idem) que “Saint-Hilaire, ao passar pelas Missões em 1821, já constata que todas as terras daquela vasta região foram apropriadas a particulares e em grandes latifúndios”.

Está, portanto, na origem do povoamento do Rio Grande do Sul, incluindo-se a região genericamente designada como Missões, o desequilíbrio até hoje existente entre as condições de *ter* ou de somente *desejar ter* uma propriedade rural num estado da Federação que se identifica entre os demais como de tradição econômica fundada na agricultura e na pecuária. Esse fosso preponderantemente intransponível entre o desejo de possuir e a probabilidade de alcançar o objeto de desejo que caracteriza a absoluta maioria da população irá acentuando-se gradativamente. Mais uma vez, é ainda Zanotelli quem, num parágrafo fundamental para o entendimento dessa realidade em formação, informa:

Apropriadas as terras por particulares, já não resta espaço para o gaúcho primitivo que, negro, europeu ou índio, abatia livremente o gado disperso para seu alimento, para a venda do couro e sebo. Agora, todos os espaços ocupados, o andarilho é visto como ladrão, vadio, perigoso, desocupado, que vive de bolicho em bolicho a se embebedar e a fugir da polícia. Quando incorporado à atividade social e produtiva como soldado ou peão, ele é incorporado como negado. Uma forma polida e aceita dessa negação é a transformação de sua cultura em folclore, no sentido pejorativo de um divertimento que não altera o *status quo*. A criatividade cultural encontra a delimitação do econômico-social-político estabelecido (ZANOTELLI, op. cit., p. 202).

Essa explicação do autor é capital para que se comece a delinear um ponto de vista fundamental dentro do objetivo deste trabalho – o tradicionalismo, tal como é posto, entendido, assumido e disseminado nos quadrantes do Rio Grande do Sul e fora dele, resulta ser um espaço legitimador da conservação do *status quo* regional.

“Com a Revolução Farroupilha e sua idealização posterior esse arquétipo fará do gaúcho o patronímico do Rio Grande Sul”, continua o autor (Idem), explicando que será essa condição a que irá se sobrepor à realidade de exclusão e conflitos de classe, na medida em que possibilitará uma cordialidade de características peculiares entre a minoria desejanste – os peões – e a maioria possuidora do objeto maior de desejo – os patrões.

À beira do fogo de chão dos galpões, partilhando do mesmo mate chimarrão e do mesmo churrasco, contando/cantando os mesmos *chasques* enquanto dedilham violas e cordeonas ou troteiam em suas montarias, emparelhados nos mesmos ideais participando nos tradicionalmente concorridos desfiles em homenagem à Semana Farroupilha, ambos – peões (brancos, índios, negros e mestiços) e patrões – (re)inauguram desde então um singular estágio de convivência que acaba por *conformar e/ou sublimar* o desejo arquetípico dos primeiros, aqueles que *desejam* ascender econômica e socialmente pela obtenção da condição de proprietários, enquanto lhes apazigua esse *querer* e harmoniza as possibilidades de conflitos com os segundos, aqueles que, por herança ou por esforço pessoal de trabalho, são já proprietários e por isso estão em um estágio acima na pirâmide da importância social.

Poderia essa singular convivência entre patrões e peões ser caracterizada como uma prevalência da *democracia racial* e da *democracia rural gaúcha*? Cardoso não concorda, embasado nas contradições encontradas em comentários de

estudiosos e/ou cronistas do período inicial da formação da sociedade sul-riograndense. Escreve ele:

Como ideologia, além de não corresponder às condições reais da existência social, é formalmente contraditória nela mesma: supõe uma relação entre senhores, escravos, agregados, peões, que é ao mesmo tempo autocrática e democrática, senhorial e igualitária (1977, p. 115).

### **3.4 O Gaúcho Missioneiro e Fronteiriço de Hoje: sujeito clivado pelo desejo do ontem**

Quem, afinal, é esse gaúcho fronteiriço e missioneiro e de que discursos resulta? Nos itens anteriores, delimitados o tema e os objetivos que se deseja alcançar, apresentaram-se primeiramente os pressupostos teóricos que irão sedimentar a análise do *corpus* e, após, fez-se uma leitura das situações étnicas, sócio-históricas e econômicas que vêm conformando, desde o início do povoamento/colonização, o perfil da sociedade que se formou nesse enclave geográfico, situações essas responsáveis pelo discurso identitário com que a região se distingue no conjunto da sociedade sul-riograndense.

Viu-se aqui a importância que adquire para o homem sul-riograndense em geral, e para o missioneiro e fronteiriço em particular, possuir o que para ele representa a confirmação íntima de sua identidade enquanto sujeito da e na região, ou seja, uma quantidade de léguas de chão, sinal visível de sua condição de proprietário e, por conseqüência, de homem liberto. É um desejo que vem de longe.

Mesmo aqui chegando na condição de descobridor/desbravador/colonizador, o homem branco não vinha como dono do chão em que pisava. Este, reconhecidamente, pertencia ao monarca de seu país de origem. Era em nome d'El Rei e da *Santa Fé Católica* que esses aventureiros tomavam posse da terra encontrada. Não no deles próprios. Então, ao ser proprietário de terras, além de ascender na escala de valor da pirâmide social que se erguia na região, o branco recém-chegado obtinha um valor que até então não possuía – a liberdade de não ter patrão.

Ora, a liberdade de não ter patrão assumia para o sul-rio-grandense de então o mesmo significado que possuía em todas as partes das duas Américas – a do Norte e a do Sul.

Na época do povoamento, tanto ao norte quanto ao sul do continente, a sociedade se formava dicotomicamente. Uma parte dessa sociedade era “a população livre, predominante pelo número e pela perfeição intelectual”, na definição de Dreys (1990, p. 109). A outra, prossegue o mesmo autor, era a constituída por escravos – “africanos proletários e trabalhadores, ou de seus descendentes na mesma condição social”, com a ressalva de que os livres subdividiam-se em dois outros grupos: um era o constituído pelos de sangue europeu, nascidos no Velho Mundo ou na América; o outro era constituído pelos indígenas, que habitavam o continente desde muito antes da chegada dos primeiros.

Dreys, no entanto, vai além. Reconhece que na então Província do Rio Grande existiria uma nação mista, os gaúchos, uma *anomalía*, na sua concepção. Escreve ele, a propósito da distribuição da população:

a província do Rio Grande oferece ainda a esse respeito uma anomalia bem digna de se notar: é a existência de uma nação mista, intercalada entre as populações originárias e que pertence à raça livre, menos ainda por sua extração, do que pela possessão imemorial de uma liberdade indefinita que as leis das sociedades vizinhas podem dificilmente refrear; dizemos nação, por ter essa associação excepcional, moral, costumes e gostos *sui generis*; entendemos falar dos *gaúchos* (Idem).

Alinhe-se, com base no exposto, a arquetípica relação do homem sul-rio-grandense com a liberdade e com seus símbolos – o ser patrão e não um empregado, o ser um estancieiro e não um peão de estância, o não estar subordinado a receber ordens e a ter de cumpri-las, o ter como orgulho e prova visível de sua independência o fato de ser dono de terra até onde a vista alcança e como horizonte aquele até onde possam chegar as patas ligeiras de seu cavalo a um leve roçar de esporas.

Será essa relação arquetípica com a terra, com o mundo das coisas, isto é, com a concretude em que se movimenta e que o cerca como um valor que buscará sempre agregar a si mesmo, será esse desejo o que conformará pelo tempo afora a base do Outro por trás do outro que vive na região e que, ao mesmo tempo, o identificará como um sujeito-de-direito, noção que é distinta da de indivíduo: “O

sujeito-de-direito não é uma entidade psicológica, ele é efeito de uma estrutura social bem determinada: a sociedade capitalista”, explica Orlandi (1999, p. 51).

Essa *relação entre o mundo das coisas*, concreto, portanto, permeará sempre o desejo do gaúcho missioneiro e fronteiriço, marcando-lhe indefinidamente sua relação com o tempo e o espaço? Será esse desejo que constituirá o fio de seu discurso desde o lugar (in)desejado que ocupa na estrutura social de onde fala? Que interlocução é essa, que discurso é esse, aparentemente lúdico, que se estabelece – como se fora um rito – nos festivais de música entre autor/cantor e platéia, capaz de recuperar/atualizar a memória, no sentido que lhe dá M. Halbwachs – “o que ainda é vivo na consciência do grupo para o indivíduo e para a comunidade” (apud DAVALON, 1999)? Oriente-se o foco de atenção, a propósito, sobre as relações características desses espaços – os festivais de linha nativista – estabelecidas entre o ideológico, o lingüístico e a noção de inconsciente.

Dividido esse sujeito entre o ter e o não-ter, entre o ser patrão e ser liberto e o ser peão e ser empregado ou escravo, o que se mostrará ao analista de discurso não será uma subjetividade calcada na privação, nascida esta da dúvida e da ausência que provoca o desejo a ser satisfeito? Para Freud, diz Ernst-Pereira, “o desejo é indestrutível e inalcançável. Ele se sustenta numa permanente insatisfação. Ela está sempre mais além. É um aproximar-se e um ausentar-se concomitante” (1994, p. 78). Os festivais nativistas, sob esse ponto de vista, seriam (ou são) alimentados por essa *permanente insatisfação*, pelo inatingível que é o desejo, sempre latente, manifesto ou não, e nunca alcançado?

Em que medida essa *permanente insatisfação* se manifesta nas composições nativistas de modo a exprimir-se em um discurso mais ligado ao passado que ao presente e, por isso, ambíguo em relação ao devir? E em que valor essa ambigüidade se manifesta no cotidiano dessas comunidades, desde sempre presas à armadilha desse discurso Outro, ora como autoras, ora como interlocutoras ou simplesmente ouvintes-multiplicadoras?

Essas e outras – como, aliás, é o traço metodológico característico da AD – indagações pontuam este trabalho, constituindo-se em múltiplos pontos de partida possíveis para a análise do *corpus* escolhido como objeto desta pesquisa.



## 4 A VOZ POR TRÁS DA PALAVRA: EXERCÍCIO DE ANÁLISE

*Pêcheux, ao fazer intervir a filosofia materialista no campo da lingüística, dá condições através da AD de que uma série de deslocamentos e rompimentos se estabeleçam. Um deles é considerar o lingüístico no seu aspecto material, na sua espessura de ordem significante. Quanto ao discurso, como lugar de confronto, como interação, vai materializar o encontro entre o lingüístico e o ideológico (FERREIRA, 2000).*

### 4.1 Apresentação da Análise

Foram delineados, no Capítulo 2 deste trabalho, os pressupostos teóricos sobre os quais se embasará a análise discursiva proposta aqui. Pelas razões contextuais e ideológicas já nomeadas, lembra-se que se elegeu o nativismo sul-riograndense como Formação Ideológica a ser analisada. O objetivo foi identificar-lhe a *posição-sujeito*<sup>10</sup> (PS) predominante, tomando-se, para tanto, as letras das composições vencedoras de trinta edições de um dos múltiplos festivais conhecidos no meio sul-riograndense como de *raiz*: o Festival da Barranca. Relembre-se que esse Festival, também conhecido simplesmente por Barranca, acontece durante a Semana Santa, em São Borja-RS, em um pesqueiro às margens do Rio Uruguai. Daí sua denominação.

---

<sup>10</sup> A *posição-sujeito* resulta da relação estabelecida entre o sujeito do discurso e a *forma-sujeito* de uma *formação discursiva*. Não é uma realidade física. É, sim, um objeto imaginário que representa no processo discursivo os lugares ocupados pelos sujeitos na estrutura de uma *formação social*. Portanto, não há um *sujeito* único. Há, sim, diversas posições-sujeito que se relacionam com formações discursivas e ideológicas determinadas (Cf. FERREIRA, 2001, p. 21).

Re-enumeram-se aqui tais circunstâncias para demonstrar que se configura plenamente a existência dos três aspectos fundamentais (FOUCAULT<sup>11</sup>, 1987, p. 57) para o trabalho de análise, quais sejam, o sujeito enunciador – isto é, o autor-compositor-intérprete; o lugar institucional em que se encontra esse sujeito ao falar – o palco de um festival nativista, que legitima a voz do sujeito desde o ponto de vista de sua ideologia em relação à terra – e a situação por ele ocupada quando fala, ou seja, a de um sujeito foucaultiano, que se identifica ao formular um enunciado (ORTIZ, 1995, p. 80).

O material discursivo analisado constitui-se de *seqüências discursivas de referência* (SDR) retiradas de um todo maior – o conjunto das composições vencedoras do Festival da Barranca no período de 1972 a 2002. Esse conjunto constitui-se num *corpus* de **arquivo**, com a acepção que lhe dá Foucault – “Denominarei *arquivo* não a totalidade dos textos que foram preservados por uma civilização [...], mas o jogo das regras que determinam em uma cultura a aparição e o desaparecimento dos enunciados, sua permanência e sua supressão, sua existência paradoxal como *acontecimentos* e como *coisas*” (FOUCAULT, 1971, p. 25). “Esses enunciados”, acrescentam Patrick Charaudeau e Dominique Maingueneau, “são considerados como fatos discursivos manifestados nesse ou naquele momento da história de uma sociedade e que irão fundar o saber apreendido em sua historicidade” (2004, p. 60).

As *seqüências discursivas de referência* (SDR) constituíram-se a partir de *recortes discursivos* e, estes, das estrofes nas quais foram identificadas as respectivas *seqüências discursivas de referência*. A identificação dos *recortes* é possibilitada pela indicação do ano de apresentação da composição e pelo nome com que foi inscrita. É oportuno ressaltar que o encaminhamento metodológico da apresentação dos *recortes discursivos* já antecipa a perspectiva de condução da análise, exaustiva antes que quantitativa, e ratifica o objetivo da pesquisa – a busca de marcas discursivas da memória coletivo-ideológica em que se alicerçam os festivais nativistas e que conformam, numa visão especular com a platéia, a presença do Outro.

---

<sup>11</sup> A aproximação de Pêcheux aos pesquisadores da “nova história”, nos quais reconhecia o *mérito de tratarem das lutas políticas, dos funcionamentos institucionais a partir da tematização da discursividade*, também o leva até Foucault. Essa aproximação é resultado de uma autocrítica profunda de Pêcheux, que ocasiona um *movimento de deslocamento das posições althusserianas em direção às propostas de Foucault* (GREGOLIN, 2004, p. 172).

Por outro lado e considerando-se igualmente a práxis de análise própria da AD, ressalta-se que as trinta composições representativas de trinta anos de realização ininterrupta do Festival da Barranca, embora estejam todas arroladas no bloco inicial, não seguem necessariamente, durante a análise, uma ordem cronológica nem totalizante, tendo sido analisadas aquelas que, nesse espaço de tempo balizado pelos anos de 1972 e 2002, na visão da analista melhor pudessem atender à finalidade da pesquisa.

Nas *seqüências discursivas de referência* estão destacados com itálico e em negrito as unidades lexicais, os dêiticos e as formulações morfossintático-enunciativas indicadoras de sujeito, tempo, modo e espaço que, no entendimento da pesquisadora, balizam e desvendam a presença do Outro, do *já-lá*, permitindo que se desvele a articulação entre o lingüístico e o ideológico.

Ao apresentar-se sincronicamente os *recortes discursivos*, o que se pretende é, pois, viabilizar uma leitura do *corpus* desde uma perspectiva diacrônica, como recurso para desvelamento do Outro presente na FD. Ressalte-se, porém, que desde uma perspectiva de tempo ampliada, isto é, do momento do surgimento da região Fronteira/Missões na condição de uma sociedade que se organizava nos moldes europeus que lhe imprimiam os colonizadores, e como tal considerada por seus integrantes e pelas demais ao longo dos anos no contexto regional e extra-regional, o período de trinta anos representado pelas trinta composições não deixa de caracterizar-se também como um olhar sincrônico sobre a região.

A presente pesquisa, portanto, não é norteadá pelo intuito de uma análise exaustiva das composições, mas especificamente de, em um tempo determinado, ater-se à busca de sinais da presença do *sujeito discursivo* (SD) e da *posição-sujeito* (PS) por ele ocupada entre o *já-dito* e o dito, isto é, numa rede de significações – o Outro –, em que ele se constitui e que ele próprio constitui, ao citá-lo, chamá-lo ou instá-lo à interação discursiva, e as marcas das formações discursivas (FD) que o constituem como integrante de uma dada formação ideológica (FI), no caso, a nativista.

## 4.2 Preparando os Fios: mostras do *encanto* na *linha de mão*

Quem fala nos festivais nativistas? Que espaço institucional ocupa ao falar? Que posição ocupa ao falar? O lugar de onde fala o legitima enquanto sujeito discursivo (SD)? E o que fala o desvela como tal? Em que discurso esse SD *é*? E até que ponto o *ser* que crê ele *ser* é o *ser* que os demais crêem que ele *seja*? E que *posição-sujeito* ocupa ele? Estas perguntas, basilares na identificação das marcas do SD tal como o vê a Análise de Discurso, constituem o “norte” desta pesquisa e multiplicam as alternativas de se verificar a diversidade constitutiva do sujeito e, portanto, da sua não-unicidade enunciativa.

Para operacionalizar a análise das SDR, fez-se um levantamento daquelas que, no arquivo, forneciam pistas de possíveis respostas às perguntas que previamente foram colocadas como indicativas das marcas discursivas que interessavam aos objetivos da pesquisa. Para tanto, estabeleceram-se os seguintes parâmetros:

- a) pistas indicativas da identificação do sujeito discursivo enquanto ocupante de determinada posição-sujeito na cadeia discursiva de uma dada formação ideológica, no caso, a nativista sul-rio-grandense específica de um determinado espaço geográfico – lindeiro com o Rio Uruguai.;
- b) pistas indicativas do espaço sócio-geográfico-temporal e histórico, a região da Fronteira-Oeste/Missões, na divisa com a República Argentina, em que se movimenta esse sujeito discursivo e que o conforma na relação do interdiscurso e do intradiscurso em que ele *é* e se coloca;
- c) pistas indicativas da presença desses componentes no discurso em que esse sujeito se manifesta, significando e significando-se e, dessa forma, interferindo e sendo resultado das interferências no/do *modus vivendi* regional.

De posse dessas pistas, pretendeu-se chegar a um *retrato discursivo* regional, na acepção que Moirand (1988a, 1988b) dá ao termo, ou seja, *representação que um locutor transmite de si mesmo por meio de sua enunciação, isto é, por meio do modo como ele se inscreve como enunciador na materialidade textual* (apud CHARAUDEAU; MAINGUENEAU, 2004, p. 436).

#### 4.2.1 Primeiro bloco: 30 anos de rimas, vozes e rumos

A indicação das SDR, isto é, dos enunciados em sua relação com o interdiscurso, e sua organização para efeitos de análise, realizou-se em dois momentos. No primeiro, foram retirados do arquivo sessenta e quatro recortes discursivos (SDR1 a SDR62), que foram identificados pela ordem cronológica das edições do Festival da Barranca (FB) seguida do nome da respectiva composição. O ponto de partida foi a primeira edição do Festival – ou seja, 1972 – até 2002, data em que alcançou sua 30ª edição. No segundo momento, subdividiu-se esse primeiro bloco em outros três. O objetivo foi identificar, nos enunciados de cada um desses blocos, a forma-sujeito e a posição-sujeito prevalentes na respectiva formação discursiva, num exercício de recuperação da memória discursiva e de desvelamento do real da língua presente na voz do sujeito que, constitutivamente clivado, fala nas canções analisadas. O trabalho de análise, partindo-se dessa divisão tripartite do bloco inicial, é objeto do item 4.2.2 e seus subitens.

SDR1 – FB/1972: *Do velho Rio Uruguai/tão diferente que sou/O rio sabe pra onde vai/e eu nunca sei pra onde vou* (Eu e o rio).

SDR2 – FB/1972: *Se o rio me levar embora/por esse mundo sem fim/talvez te lembres de agora/e chores pensando em mim* (Eu e o rio).

SDR3 – FB/1972: *Eu e o rio/qual o mais caminhador?* (Eu e o rio).

SDR4 – FB/1973: *Cachoeira, cachoeira/tu e o tempo, tão iguais!/Para nós não tem retorno,/tuas águas não voltam mais!* (Cachoeira).

SDR5 – FB/1973: *Quem pensa que o rio não sente/com certeza nunca viu,/as cachoeiras que se formam/com as lágrimas do rio!* (Cachoeira).

SDR6 – FB/1974: *Se as flores voassem/talvez entre elas/à beira das águas/também fosses flor...* (Martim-Pescador).

SDR7 FB/1974: *pescando algum sonho nas águas/que é um rio como tantos correndo pro mar...* (Martim-Pescador).

SDR8 – FB/1975: *Sinto ciúmes da lua/que se deita no rio/e se acalma...* (Eu, o rio e a lua).

SDR9 – FB/1975: *Eu,/com ciúmes do rio/trago meu peito/em pedaços* (Eu, o rio e a lua).

SDR10 – FB/1975: *Eu/quero ser como o rio* (Eu, o rio e a lua).

SDR11 – FB/1976: *o rio também é gente,/que sente e pressente[...]E o rio se fez canção/e a mão a remar/arpeja camalotes/que ficam pra trás (Pescador de ilusões).*

SDR12 – FB/1976: *Ofertando seu seio e anseio ao beija/o barco que te leva/e agora é teu lar (Pescador de ilusões).*

SDR13 – FB/1976: *Pro chão do rancho longe/no fim do rincão/aonde tens o ninho,/piás e carinho,/a china, a ilusão... (Pescador de ilusões).*

SDR14 – FB/1977: *Nos remos o rumo, no rio a razão[...]e o que me belisca é só solidão (Linha de mão).*

SDR15 – FB/1977: *Minh'alma sozinha criou a ilusão/que o rio não caminha na linha de mão (Linha de mão).*

SDR16 – FB/1977: *Espelho campeiro, da lua e do sol/és meu prisioneiro na ponta do anzol (Linha de mão).*

SDR17 – FB/1978: *Não vou fazer fogo novo/onde há sinal de fogão/não vou amar outra vez / quem já foi minha paixão[...]Não quero que o fogo queime/na chama que a reacendeu (Fogo morto).*

SDR18 – FB/1978: *Fogo no mesmo lugar/queima demais sem querer/quero outro chão e outro amor/que eu já cansei de sofrer (Fogo morto).*

SDR19 – FB/1978: *No mato a marca do fogo/no peito a marca do amor/nos dois um rastro de cinza/do homem e do pescador (Fogo morto).*

SDR20 – FB/1979: *assim, Tio Manduca, o meu coração/te evoca, velhito, mateando solito de linha de mão (Tio Manduca, pescador).*

SDR21 – FB/1979: *A lua melhor pra peixe/Tio Manduca me ensinou/os causos que hoje reconto/Tio Manduca me contou/sem ter seu sangue sou ele/em muito do quanto sou (Tio Manduca, pescador).*

SDR22 – FB/1979: *Hoje te lembram, Tio Manduca, os companheiros/que nas barrancas do Uruguai ficaram sós (Tio Manduca, pescador).*

SDR23 – FB/1980: *Percebi o aceno do angico velho/com seus braços verdes a me convidar[...]E aqui chegando encontrei irmãos/se dando as mãos como num altar/E abrindo os braços me tornei profeta/cheio de entusiasmo para anunciar... (Encontro).*

SDR24 – FB/1980: *fiz mais um irmão pra me acompanhar/que será na andança do meu dia-a-dia/a segunda via do meu caminhar[...] e agora, irmão, eu*

*vou prosseguir/tenho de partir mas irás comigo/preparar as guascas e parar rodeio/mascando o freio deste meu castigo (Encontro).*

SDR25 – FB/1980: *Mas a natureza que é nossa mãe/bendirá também nosso andar no pó (Encontro).*

SDR26 – FB/1981: *Quinze quadras de campo, meu compadre!/São minhas, meu compadre, aperte a mão/contratos pura consciência[...]/Era o fio de bigode que valia/nas transações multivárias dos avós [...] /tinha a palavra o peso de uma bíblia (Fio de bigode).*

SDR27 – FB/1982: *Onde estão minhas origens, onde estão?/onde estão minhas raízes, onde estão?/Um guri segue indagando, onde estão? (Campeando origens).*

SDR28 – FB/1982: *Quem sabe no azul do céu?/Quem sabe no verde do chão?/Quem sabe no fundo do rio?/Quem sabe no teu coração? (Campeando origens).*

SDR29 – FB/1982: *Indaguei por mil querências, descobri/que sou mesclado de terra e de sol /que o meu sangue é beduíno, é português /e tem metade de índio e espanhol (Indagações).*

SDR30 – FB/1983: *Gente de todos os pagos/de trago e viola nos tentos [...] / Parceiros de chorar junto/pagando o mesmo tributo/no canto que se alinhava. (Quarteada).*

SDR31 – FB/1983: *Milongas de bocas francas/barro, barra, barranca,/na santa paz deste evento (Quarteada).*

SDR32 – FB/1984: *quando meu rastro pela longa estrada/por ser sozinho se perder no pó,/e a própria vida nesta caminhada/for muito amarga para um peito só (Mulher universal).*

SDR33 – FB/1984: *Quando eu voltar de mal com a alegria/sangrando pelo mundo inevitável/e teu sorriso se vestir de noiva/fazendo doce esta melancolia (Mulher universal).*

SDR34 – FB/1985: *meu coração já estava de viagem/rumo à fronteira, /louco pra chegar (Partida).*

SDR35 – FB-1986: *Sou um triste semeador de mãos cansadas /e escassas messes para os tempos do futuro/o meu pão de cada dia se faz duro/e eu me alimento das aparas de meus nadas. (Balada do semeador).*

SDR36 – FB/1986: *Semeio e planto por este o meu destino / embora saiba como sei desde menino / que aves daninhas colherão as minhas roças* (Balada do semeador).

SDR37 – FB/1986: *da rabiça dos arados sobram calos / perco as colheitas com que sonho e só embalo / raras espigas como um filho nos meus braços* (Balada do semeador).

SDR38 – FB/1987: *De três pontas, de três puntas, / de índio, açorita, espanhol / sou galho de tronco velho / botando ramas ao sol / [...] / Um tigre, um potro, uma pomba / lança, guitarra e formão / sou eu montado a cavalo / nos partos da formação* (Vertente, caminho e foz).

SDR39 – FB/1987: *De repente tudo muda / arame, trem e jamanta / sou eu de calça corrida / com a voz do avô na garganta / Muda a casca, fica o cerne / sobra e sol na mesma estampa / sou eu em ferro e cimento / a rebrotar-me da pampa* (Vertente, caminho e foz).

SDR40 – FB/1988: *Foi estufa e candeeiro / foi braseiro e fogão / conforto rude campeiro / de quem só tem solidão* (Pai-de-fogo).

SDR41 – FB/1989: *Somos parte de uma fonte / que um dia se fez rio / em fundiu-se em horizontes / que o homem repartiu* (Água, caminho e vida).

SDR42 – FB/1990: *O pequeno ventre que gerou-me a vida / trazia nos verdes olhos a querência / que nos foi dada pra viver um dia / e amar pra sempre largas sesmarias* (Ventre querência).

SDR43 – FB/1990: *Usei maneias e bocais de doma / esporas grandes que cortaram potros / mas tenho medo de idéias novas / que se moldaram no pensar dos outros* (Ventre querência).

SDR44 – FB/1990: *Tirem da chuva seus cavalos mansos / me abram cancha porque sou assim / sou marca e tarca, sou sinal dos tempos / trago a querência enraizada em mim* (Ventre querência).

SDR45 – FB/1991: *A liberdade não tem / limites de tempo e espaço / Por isso o trilho que eu faço / o Tempo conhece bem* (O cavalo e o tempo).

SDR46 – FB/1992: *Divisa é sempre divisa / quem monta manda e governa / e obedece quem precisa* (Sol, águas e pedras).

SDR47 – FB/1992: *O sol madruga salgado / campereia no Rio Grande / cruza o Estado troteando / e desencilha na Argentina* (Sol, águas e pedras).



SDR48 – FB/1993: *os homens nascem livres / são águas da mesma fonte (De sexta-feira e paixão).*

SDR49 – FB/1994: *Me sinto um pássaro lento / traçando meu sentimento / andejo que não partiu / um barco que ultrapassou-se / num caminho que afogou-se / quando eu passei pelo rio (Caminhos de mim).*

SDR50 – FB/1995: *Num verso estranho quebrado / de um outono rasurado / mais um futuro passado / que a folha no vento levou (De um outono estou lembrando)*

SDR51 – FB/1995: *E lendo o rio em sua descida: / para ser eterna a barranca / só pode ser breve a vida (De um outono estou lembrando).*

SDR52 – FB/1996: *O costume se conserva / e embora se troque a erva / não se perdem ideais / o mate nunca é lavado / pois se descobre o passado / nos avios de quem se vai (O mate de quem se vai).*

SDR53 – FB/1996: *Tudo isso ainda penso / neste fogo que eu incenso / os olhos e o coração / e uma saudade perdida / vai na lágrima fugida / que cai no meu chimarrão (O mate de quem se vai).*

SDR54 – FB/1997: *Que volte a vida que partiu / no rio que nunca vai voltar (Era uma vez o que se viu).*

SDR55 – FB/1998: *Eu pelas mãos que tive / Tu, pelas mãos dos teus. / Nós repetindo os nossos / Todos na mão de Deus (Herança).*

SDR56 – FB/1998: *O barco dos amigos vai partindo, / e as lágrimas – cristais dentro do rio. / Os pais, as mães, os filhos vão sumindo / e as almas vão se enchendo de vazio (Herança).*

SDR57 – FB/1998: *Não existe no passado / mais que chegada e partida. / Um dia o tempo me disse / que a morte é maior que a vida (Herança).*

SDR58 – FB/1999: *Os rios de ontem que hoje em dia chovem (Pra transformar em hoje os amanhãs).*

SDR59 – FB/2000: *O que me faz ir embora / e a alma ficar no rincão / vem deste jeito gaúcho / casa do meu coração (A casa do coração).*

SDR60 – FB/2000: *O que me fez prisioneiro / e voar na imensidão / O que vestiu de milonga / a flor da minha emoção (A casa do coração).*

SDR61 – FB/2001: *Quando a vida finda / é o final de tudo, eu digo que não / voltar ao pesqueiro é sentir a vida / noutra dimensão (E assim foi combinado).*

SDR62 – FB/2001: *Enquanto a alma fala das coisas terrenas / coisinhas pequenas para ilustração / o espírito canta / na voz da barranca / amigo e irmão* (Foi combinado, e ficou marcado).

SDR63 – FB/2001: *Uma pescaria / pra dizer um verso / voz e violão / para que a tristeza / não viesse à tona / nesta comunhão* (Foi combinado, e ficou marcado).

SDR64 – FB/2002: *Quando a saudade daninha / chegou contando de ti, / a solidão encantou-se, / minha tristeza saciou-se / A diferença está aí* (Diferenças).

#### 4.2.2 Pistas do sujeito discursivo

##### 4.2.2.1 Clave de *ré*: o SD e o canto do tempo

Buscar as marcas do tempo na perspectiva da Análise de Discurso é recuperar uma memória própria da linguagem. Em outras palavras, significa recuperar a *memória discursiva*, anonimamente produzida no interdiscurso e que irá se manifestar de formas diferentes em discursos igualmente distintos, conforme explicita Ferreira (2001, p. 20) lembrando Orlandi.

É oportuno igualmente lembrar aqui o ponto de vista de Foucault (1997) a propósito de que

um enunciado é sempre um acontecimento [...] estranho, por certo: inicialmente porque está ligado, de um lado a um gesto de escrita ou à articulação de uma palavra mas, por outro, abre para si mesmo uma existência remanescente no campo de uma memória, ou na materialidade dos manuscritos, dos livros e de qualquer forma de registro; em seguida porque é único como todo acontecimento, mas está aberto à repetição, à transformação e à reativação; finalmente porque está ligado não apenas a situações que o provocam, e a conseqüências por ele ocasionadas, mas, ao mesmo tempo, e segundo uma modalidade totalmente diferente, a enunciados que o precedem e o seguem (apud SARGENTINI; NAVARRO-BARBOSA, 2004, p. 234).

São esses *acontecimentos* que, na condição de *enunciados*, se inscreveram na linguagem do sujeito discursivo regional e lhe deram uma memória discursiva materializada nos dizeres que musicalmente teceram trinta anos, registrados e/ou reativados na memória fronteiroço/missioneira, de Festival da Barranca. Fazê-los

emergir dos enunciados é, portanto, recuperar a memória coletiva correspondente a três décadas na vida da comunidade regional.

Antes, porém, da apresentação dos enunciados do *corpus* que servirão à procura dessa memória, é importante lembrar Fiorin (2002) quando, apoiando-se em Vernant (1973), refere a noção de tempo sob três pontos de vista, vinculando-a historicamente ao pensamento da Humanidade. Assim, a primeira noção vincula a idéia de tempo ao sentido cosmológico, em que o tempo existencial se inscreveria no tempo cíclico do cosmo; a segunda se vincula com a duração da existência humana, relacionando-se com a idéia da irreversibilidade da finitude do homem. A terceira noção é vista a partir de concepções filosóficas trabalhadas por Aristóteles e por Santo Agostinho. Aristóteles analisa o tempo como um fenômeno físico, enquanto Agostinho o vê como um fenômeno *que não tem um suporte cosmológico mas que se dá no espírito humano* (Apud Fiorin, 2002, p. 128) e assim *caminha na direção da reflexão sobre o tempo lingüístico* (Idem, p. 139), ou seja, o tempo da fala, o *agora*, que se reinventa a cada discurso, no instante que o *eu* enunciador toma a palavra, articulando seu discurso com uma anterioridade que, desta forma, emerge em oposição à posterioridade. Fiorin explica que o *eixo ordenador do tempo é, pois, sempre o momento da enunciação*. E ressalta:

Cabe lembrar, porém, que a temporalidade do enunciador é aceita como sua pelo enunciatário. O *agora* do enunciador é o *agora* do enunciatário. A condição de inteligibilidade da fala reside no fato de que a temporalidade do enunciador, embora literalmente estranha e inacessível ao enunciatário, é identificada por este à temporalidade que informa sua própria fala quando se torna por sua vez enunciador (Ibidem, p. 143).

Que temporalidade é, pois, essa que fala no discurso enunciado pelo sujeito discursivo da região fronteira/missioneira ao longo de três décadas de realização do Festival da Barranca? As seguintes SDR apresentam advérbios ou locuções adverbiais ou, ainda, construções nominais que, combinadas com as flexões verbo-temporais, são indicativas da predominância de um presente durativo, realimentado em um passado permanentemente recuperado no momento da fala ou se projetando a um futuro que tem como referencial um discurso anterior. Aliás, essa permanente intenção de volta ao passado como uma característica do gaúcho, possível,

inclusive, de ser representada esquematicamente, como o fez Moreira (Tabela 2), justifica-se na existência do tempo mítico que persiste na memória regional. Esse tempo anterior tem uma fisionomia simbólica baseada na lembrança de bens como a liberdade e as lutas por assegurá-la e preservá-la. O presente, entretanto, é assinalado justamente pela ausência desses valores, uma negação resultante da mudança das circunstâncias e do tempo históricos, mas permanentemente lembrado e vivido como contraponto saudosista ao hoje.

Tabela 2 – O passado e o presente no inconsciente coletivo sul-rio-grandense conforme Moreira

| DISCRIMINAÇÃO     | PASSADO           | PRESENTE                |
|-------------------|-------------------|-------------------------|
| • CARGA           | Positiva (+)      | Negativa (-)            |
| • FATORES         | Liberdade<br>Luta | Restrição<br>Pacifidade |
| • CONFIGURAÇÃO    | Tempo Bom         | Tempo Mau               |
| • CARACTERÍSTICAS | <i>UNIÃO</i>      | <i>DIVISÃO</i>          |

Fonte: MOREIRA (1982, p. 78).

A esquematização de Moreira permite que se visualize o presente como um símbolo de divisão e não de união. A leitura do passado em relação ao presente é a de um ambiente em que, até por necessidade de sobrevivência, o coletivo se impunha sobre o individual. Por isso ocorria a aproximação entre o dono da propriedade, o capataz e o peão ou até mesmo o escravo. Todos ou se uniam ou sucumbiam nas escaramuças fundadoras da região. O que resta desse ontem na memória do homem de hoje é a lembrança de um “tempo bom”, de que se apagam os vestígios de morte e sangue e se resguardam os valores considerados mais elevados, para os quais essas mortes simbolizaram a força de uma estirpe e a transformaram em mito – a do gaúcho e seu cavalo - e sua contribuição heróica à demarcação das fronteiras no extremo sul do país. Em substituição a esse ontem glorioso, o que há é um presente difícil, quer pela restrição ao emprego da força como restauradora de códigos de honra desrespeitados, quer pelo culto e respeito à pacifidade como um bem de convivência em sociedade. Daquele ontem que só resiste na memória e da postergação de um futuro melhor, na prática sempre

impossível de realizar-se, disso se alimenta o gaúcho de região Fronteira-Oeste/Missões, ao tomar o mate que, embora antigo pelo simbolismo que comporta, *nunca lavado*, como, aliás, permite ler a SDR52 – *O costume se conserva / e embora se troque a erva / não se perdem ideais / o mate nunca é lavado / pois se descobre o passado / nos avios de quem se vai* (1996: O mate de quem se vai) - e as demais arroladas neste subitem:

SDR1 – FB/1972: *Do velho Rio Uruguai / tão diferente que sou / O rio sabe pra onde vai / e eu nunca sei pra onde vou.* (Eu e o rio).

SDR2 – FB/1972: *Se o rio me levar embora / por esse mundo sem fim / talvez te lembres de agora / e chores pensando em mim* (Eu e o rio).

SDR4 – FB/1973: *Cachoeira, cachoeira / tu e o tempo, tão iguais! / Para nós não tem retorno, / tuas águas não voltam mais!* (Cachoeira).

SDR12 – FB/1976: *Ofertando seu seio e anseio ao beijar / o barco que te leva / e agora é teu lar* (Pescador de ilusões).

SDR22 – FB/1979: *Hoje te lembram, Tio Manduca, os companheiros / que nas barrancas do Uruguai ficaram sós* (Tio Manduca, pescador).

SDR24 – FB/1980: *fiz mais um irmão pra me acompanhar / que será na andança do meu dia-a-dia / a segunda via do meu caminhar / [...] e agora, irmão, eu vou prosseguir / tenho de partir, mas irás comigo / preparar as guascas e parar rodeio / mascando o freio deste meu castigo* (Encontro).

SDR33 – FB/1984: *Quando eu voltar de mal com a alegria / sangrando pelo mundo inevitável / e teu sorriso se vestir de noiva / fazendo doce esta melancolia* (Mulher universal).

SDR34 – FB/1985: *meu coração já estava de viagem / rumo à fronteira, / louco pra chegar* (Partida).

SDR39 – FB/1987: *De repente tudo muda / arame, trem e jamanta / sou eu de calça corrida / com a voz do avô na garganta / Muda a casca, fica o cerne / sombra e sol na mesma estampa / sou eu em ferro e cimento / a rebrotar-me da pampa* (Vertente, caminho e foz).

SDR40 – FB/1988: *Foi estufa e candeeiro / foi braseiro e fogão / conforto rude campeiro / de quem só tem solidão* (Pai-de-fogo).

SDR46 – FB/1992: *Divisa é sempre divisa / quem monta manda e governa / e obedece quem precisa* (Sol, águas e pedras).

SDR51 – FB/1995: *E lendo o rio em sua descida: / para ser eterna a barranca / só pode ser breve a vida* (De um outono estou lembrando).

SDR52 – FB/1996: *O costume se conserva / e embora se troque a erva / não se perdem ideais / o mate nunca é lavado / pois se descobre o passado / nos avios de quem se vai* (O mate de quem se vai).

SDR53 – FB/1996: *Tudo isso ainda penso / neste fogo que eu incenso / os olhos e o coração / e uma saudade perdida / vai na lágrima fugida / que cai no meu chimarrão* (O mate de quem se vai).

SDR54 – FB/1997: *Que volte a vida que partiu / no rio que nunca vai voltar* (Era uma vez o que se viu).

SDR55 – FB/1998: *Eu pelas mãos que tive / Tu, pelas mãos dos teus. / Nós repetindo os nossos / Todos na mão de Deus* (Herança).

Nessas SDR, o uso de verbos e advérbios alternam idéias de tempo transcorrido com idéias de permanência de efeitos no momento mesmo da enunciação tanto quanto projetam essa mesma noção temporal para o futuro. Na **SDR1 (1972: Eu e o rio)**, por exemplo, o momento de referência é o momento de duração de uma existência – *nunca sei* – pontuada pelo advérbio *nunca* seguido pelo presente dos verbos *ser* e *ir* com idéia durativa – *sei, vou*. A autodefinição do sujeito discursivo como *não-sabedor* se dá pelo contraste por ele mesmo estabelecido com outro sujeito – *o velho Rio Uruguai* – que ele procura como se fora seu espelho. Entretanto, na visão especular que o SD se propõe estabelecer com um outro sujeito que está ali desde muito antes dele, antigüidade essa manifestada pelo adjetivo *velho*, é uma voz/imagem outra que surge e lhe responde, contradizendo o *já-lá* do SD.

A propósito, a cesura entre o primeiro e o segundo verso – *Do velho Rio Uruguai / tão diferente que sou* – não é gratuita. Tomando-se a explicação de Delas e Filliolet, de que “o verso é uma linha que pára não porque tenha chegado a uma fronteira material ou porque lhe falta espaço, mas porque sua medida interna foi realizada e sua virtude consumida...” (1975, p. 209), e invertendo-se a posição dos versos para possibilitar uma leitura direta que o sujeito faz como se fora uma constatação obtida na comparação previamente estabelecida com o *espelho/outro, o rio* – transparece um discurso simbólico sobre si mesmo que se rompe, deixando vazar a sua desilusão consigo mesmo, de inexistência da imagem que até aquele instante construía como uma tradução dele próprio para si e para os demais – a de

alguém possuidor de certezas, dono de seu destino: *o rio sabe para onde vai / e eu nunca sei pra onde vou*, constata.

Na afirmação *o rio sabe*, percebe-se que a duração do verbo saber é contínua num presente indefinido em sua duração. Expressa, portanto, a idéia de um saber definitivamente adquirido pela circunstância própria da existência de um rio – a repetição inesgotável do ato de correrem sempre suas águas na mesma direção, o mar. Por outro lado, o emprego do advérbio *nunca* vem impregnado de um sentido de negação de reversibilidade improvável justamente pelo sentido terminativo que comporta. Nessa SDR, a combinação de tais componentes lingüísticos conduz à percepção de um discurso calcado na idéia de imobilidade do SD frente à realidade que ele escolhe como modelo de existência, ou seja, o saber do rio sobre o seu próprio destino é um saber que o SD percebe que jamais terá quanto ao seu próprio destino.

Entretanto, o SD que fala na **SDR2 (1972: Eu e o rio)** contrapõe uma dúvida nessa impossibilidade de alterar um destino pré-determinado. O advérbio *talvez* é empregado com um sentido de posterioridade ao momento da fala, o *agora*, isto é, o presente da concretude. Ainda, remete à existência de uma possibilidade futura de alteração na irreversibilidade que fora aberta com o emprego do advérbio *nunca* na SDR1. Essa possibilidade se manifesta pelo posicionamento do SD ao substituir o uso do modo indicativo pelo uso do modo subjuntivo – *e chores pensando em mim* – com sentido de tempo presente, compondo assim a idéia de uma ulterioridade possível de ser lida como resultado de um desejo do SD que, embora não confessado explicitamente, escorrega pela hiância originada pelo advérbio *talvez*.

O *agora* está ainda presente nas **SDR12 (1976: Pescador de ilusões)** e **SDR24 (Encontro)** – em ambas há sua concomitância temporal com o momento referencial de futuro. Na primeira, quando o SD diz que o barco é *agora* o lar de X, refere uma medida de tempo que começa no instante da fala mas abre a perspectiva de uma indefinida continuidade. Na segunda, dá-se o mesmo. Nela, o *agora* vem antecedendo a perífrase *vou prosseguir*, empregada com valor de futuro do presente do Modo Indicativo, o que torna mais clara a noção de posterioridade ao ato discursivo. O uso do gerúndio *mascando*, associado à idéia anterior, pode ser lido como sendo um hábito do falante, idéia essa que é reforçada pelo uso do substantivo *castigo*, comumente associado a uma rotina desagradável, mas inescapável, do sujeito que a ela é submetido por razões de sobrevivência.

As idéias mencionadas no parágrafo anterior, acrescentando-se, estão igualmente presentes na **SDR33 (1984: Mulher universal)**, com o uso do temporal **quando** com sentido de futuro e do gerúndio (**sangrando**), por definição um marcador de aspectos não acabados – cursivos e durativos. Constam também na **SDR51 (1995: De um outono estou lembrando)**, em que o gerúndio (**lendo**) aparece associado à idéia de conclusão presente em **só**, e se repetem na **SDR55 (1998: Herança)**. Nesta última, o verbo *repetir*, semanticamente impregnado da idéia de fazer-se mais de uma vez a mesma coisa, é empregado num gerúndio (**repetindo**) como indicador de um ato inconcluso e durativo que, inicialmente restrito ao falante e seu(s) interlocutor(es) – marcado pelo uso do possessivo **nossos** – , depois se expande, mediante o uso do indefinido **todos**, como uma predestinação do ser humano, qual seja, a de estar **na mão de Deus**, isto é, irremediavelmente sujeito aos desígnios divinos traduzidos como força superior e inalcançável do ponto de vista humano.

A idéia de concomitância temporal com o futuro, revelada nas SDR mencionadas, tem equivalência com a encontrada na **SDR22 (1979: Tio Manduca, pescador)**, pelo uso do advérbio temporal **hoje**; na **SDR53 (1996: O mate de quem se vai)**, com o uso de **ainda**; e, na **SDR54 (1997: Era uma vez o que se viu)**, com o uso de **nunca** com sentido de duração e posterioridade tanto como os anteriores. Já na **SDR52 (1996: O mate de quem se vai)**, o uso de **nunca** abre, por oposição, um novo espaço de interpretação justamente pela diferença que instaura em relação aos demais: se *o mate nunca é lavado*, é porque esse mate **é sempre novo**. O discurso é, pois, o da retomada constante de uma imagem/realidade familiar ao homem da Fronteira/Missões desde os primórdios do povoamento regional.

A reiteração do passado como um determinismo que acompanha o SD é ainda legível nas **SDR4** e **SDR40** em que é possível ser apreendida a noção de irreversibilidade do tempo existencial do homem. Na SDR4, ao atribuir à cachoeira um atributo humano, considerando-a como interlocutora capaz de responder a um vocativo mesmo sendo este apenas retórico, e usar a negação associada à flexão no futuro do Indicativo do verbo *voltar*, manifesta o SD o discurso da ulterioridade. Exprime discursivamente uma constatação que, pela referência física em que se apóia para obter essa conclusão – uma realidade da natureza que em seu estado natural, sem a interferência humana, permanecerá assim indefinidamente – não lhe



deixa outra saída senão aceitar que seu caminho temporal é definitivo quanto a irreversibilidade em relação ao próprio fim.

Na **SDR40 (1988: Pai-de-fogo)**, o emprego reiterado do verbo **ser** no pretérito perfeito do Modo Indicativo traduz-se também na reiteração das perdas materiais como simbolizadoras de um estado psíquico de completude e bem-estar desaparecido no transcurso do tempo e que, assim, só deixou como concretude o sentimento de perda, traduzido na **solidão** que esse SD manifesta.

No aspecto pontual referenciado na **SDR39 (1987: Vertente, caminho e foz)**, pelo uso da expressão **de repente**, reitera-se o aspecto temporal durativo presente no discurso do sujeito discursivo regional justamente pela presença do reflexivo **rebrotar-se** antecedido pela preposição **a**, com idéia de algo em curso contínuo. Essa continuidade se corrobora na **SDR46 (1992: Sol, águas e pedras)**, com o emprego de **sempre** para identificar o estado de permanência da fronteira/divisa entre a sul-rio-grandense São Borja e a correntina Santo Tomé, tanto quanto – na **SDR34 (1985: Partida)** – pelo uso de **já** com efeito de decisão tomada para satisfazer a um desejo consciente do SD – partir para chegar à fronteira.

#### 4.2.2.2 Clave de sol: o SD e o canto do espaço

Para a AD, afirma Ferreira (2001), as condições de produção integram a exterioridade lingüística, o que em sentido amplo remete ao contexto sócio-histórico-ideológico e, no restrito, às circunstâncias de enunciação. Transportada essa noção para as condições em que o SD da região Fronteira/Missões é, o resultado é a visibilidade de um perfil discursivo singular, resultante da relação do homem da região com seus arquétipos fundadores e, na acepção foucaultiana (1971), com as descontinuidades temporais e os elementos heterogêneos da realidade em que vive.

O ponto de vista que orienta este item da análise não remete, portanto, às questões relacionadas a fronteiras espaço-geográficas e temporais sob o ponto de vista exclusivamente enunciativo-lingüístico, mas, àquelas que, por influência também destas, conformam o discurso do SD como se fosse um espelho da clivagem que é constitutiva desse sujeito, como efeito de sentido provocado inclusive pelo contexto comunicativo. Evoca-se aqui o ponto de vista de Maingueneau a propósito de cenografia e “dêixis”. Ela explica que “na língua, a

‘dêixis’ define as coordenadas espaço-temporais implicadas em um ato de enunciação, ou seja, o conjunto de referências articuladas pelo triângulo EU ↔ TU – AQUI – AGORA” para, depois, demarcar o que a AD chama de ‘dêixis discursiva’. Esta tem a mesma função que a lingüística lhe atribui, “mas manifesta-se em um nível diferente: o do universo do sentido que uma formação discursiva constrói através da enunciação” (1997, p. 41).

Assim, na identificação do universo do sentido que a *forma-sujeito* em análise nesta pesquisa se insere como integrante de uma formação ideológica e discursiva própria, isto é, a nativista da região fronteira/missioneira do Rio Grande do Sul, seguindo o pensamento de Maingueneau a propósito da “dêixis discursiva”, o Festival da Barranca supõe uma dêixis discursiva relativa ao campo, ao rio e a seus misteres. Essa dêixis discursiva, por sua vez, está apoiada numa dêixis fundadora, que é a das primeiras estâncias nascidas na campanha sul-rio-grandense lindeira ao Rio Uruguai, por onde passaram os primeiros povoadores/fundadores do que viria a ser inicialmente o *pueblo* de São Francisco de Borja. Seu locutor discursivo é a comunidade de autores/intérpretes que a cada ano retoma a realização do Festival, atualizando nos poemas que transforma em canções a locução fundadora que coincide com os valores (SDR38) da época da fundação – a busca e o apego à propriedade (**SDR42 – 1990: Ventre querência**), o respeito à natureza (**SDR25 – 1980: Encontro**), o culto à liberdade (**SDR45 – 1991: O cavalo e o tempo**), o zelo pela amizade (**SDR62 – 2001: Foi combinado, e ficou marcado**), a observância de valores que remontam aos primeiros tempos da constituição étnico-territorial da comunidade, como a imagem do “fio de bigode” como sinônimo de compromisso firmado e sempre respeitado, por exemplo (**SDR26 – 1981: Fio de bigode**).

A propósito do Festival da Barranca como espaço de enunciação em que o SD se desvela e também se (re)constrói, é oportuno voltar a Maingueneau. O autor lembra que

o próprio espaço de enunciação longe de ser um simples suporte contingente, um ‘quadro’ exterior ao discurso, supõe a presença de um *grupo específico* sociologicamente caracterizável, o qual não é um agrupamento fortuito de ‘porta-vozes’ (Op. cit., p. 54).

Mais adiante, após caracterizar a “comunidade discursiva” como o grupo ou a organização de grupos no interior dos quais são produzidos, gerados os textos que dependem da formação discursiva”, Maingueneau alerta:

A ‘comunidade discursiva’ não deve ser entendida de forma excessivamente restrita: ela não remete unicamente aos grupos (instituições e relações entre agentes) mas também a tudo que estes grupos implicam no plano da organização material e modos de vida (Idem, p. 56).

O Festival da Barranca, portanto, pode ser identificado como um espaço de enunciação onde a comunidade discursiva da região fronteira/missioneira manifesta-se identitariamente e, ao mesmo tempo, reconstrói-se na própria identidade, numa ação que se repete anualmente na (re)afirmação da formação ideológica em que é.

Nas SDR seguintes, reproduzem-se ecos de uma dêixis discursiva fundadora permeando o espaço discursivo do homem da Fronteira/Missões:

SDR5 – FB/1973: *Quem pensa que o **rio não sente** / com certeza nunca viu, / as cachoeiras que se formam / com as **lágrimas do rio!*** (Cachoeira).

SDR11 – FB/1976: ***o rio também é gente**, / que sente e pressente / [...] / E o **rio se fez canção** / e a mão a remar / arpeja camalotes / que ficam pra trás* (Pescador de ilusões).

SDR23 – FB/1980: *Percebi o aceno do angico velho / com seus braços verdes a me convidar / [...] / E **aqui chegando** encontrei irmãos / se dando as mãos como num **altar** / E abrindo os braços **me tornei profeta** / cheio de entusiasmo **para anunciar...*** (Encontro).

SDR24 – FB/1980: *fiz **mais um irmão** pra me acompanhar / que será na andança do meu dia-a-dia / a segunda via do meu caminhar / [...] e agora, irmão, eu vou prosseguir / tenho de partir mas irás comigo / **preparar as guascas** e **parar rodeio** / mascando o freio deste meu castigo* (Encontro).

SDR25 – FB/1980: *Mas a **natureza** que é **nossa mãe** / bendirá também **nosso andar no pó*** (Encontro).

SDR26 – FB/1981: ***Quinze quadras de campo**, meu compadre! / São minhas, meu compadre, aperte a mão / **contratos** pura consciência / [...] / Era **o fio***

**de bigode que valia** / nas transações multivárias dos avós / [...] / tinha a palavra o peso de uma bíblia (Fio de bigode).

SDR41 – FB/1989: **Somos parte de uma fonte** / que um dia **se fez rio** / em **fundiu-se em horizontes** / que o homem repartiu (Água, caminho e vida).

SDR42 – FB/1990: O pequeno ventre que **gerou-me a vida** / trazia nos **verdes olhos a querência** / que nos foi dada pra viver um dia / e amar pra sempre **largas sesmarias** (Ventre querência).

SDR45 – FB/1991: **A liberdade** não tem / limites de **tempo e espaço** / Por isso o **trilho que eu faço** / o **Tempo conhece bem** (O cavalo e o tempo).

SDR59 – FB/2001: **Quando** a vida finda / é o final de tudo, eu digo que não / **voltar ao pesqueiro** é sentir a vida / **noutra dimensão** (E assim foi combinado).

SDR62 – FB/2001: **Enquanto** a alma fala das coisas terrenas / coisinhas pequenas para ilustração / o espírito canta / na **voz da barranca** / **amigo e irmão** (Foi combinado, e ficou marcado).

A íntima relação entre o SD e seu entorno é de tal forma evidente no cotidiano regional que, lê-se, está presente no espaço discursivo ocupado por esse SD de distintas maneiras, assumindo a posição de seu mais próximo interlocutor, seja para reflexões de ordem tão prosaica como tirar desse entorno a sobrevivência diária ou dividir com ele divagações sobre seus valores existenciais e ponderações filosóficas a respeito da destinação última da existência, que iguala todos os seres humanos.

Olhando-se os textos produzidos nesse espaço discursivo geográfica, social e culturalmente identificado como região da Fronteira-Oeste/Missões e por ele determinado, pode-se afirmar com Orlandi que “a perspectiva discursiva também é constitutiva delas [as unidades de vários níveis – palavras, sentenças, períodos, etc. – sob o enfoque do discurso], também fornece dados” (1996b, p. 116):

A noção fundamental é a de *funcionamento*. Quer dizer, do ponto de vista da análise do discurso, o que importa é destacar o modo de funcionamento da linguagem, sem esquecer que esse funcionamento não é integralmente lingüístico, uma vez que dele fazem parte as condições de produção, que representam o mecanismo de situar os protagonistas e o objeto do discurso (Idem, p. 117).

Como, então, *funciona* a linguagem desse SD sendo esse discurso tal qual é, impregnado/determinado das condições em que se manifesta? Analisando-se a

seqüência *Quem pensa **que o rio não sente** (SDR5 – 1973: Cachoeira)*, a leitura que oportuniza a construção sintática é a de que o sentido desejado pelo SD é de atribuir ao *rio*, constituinte do seu entorno geográfico-espacial, um animismo que os traduza como seres iguais em substância, idéia essa que ele deseja compartilhar com a platéia. A construção lingüística utilizada para isso, ou seja, uma oração substantiva introduzida pelo subordinador *que*, eleva o nível de complexidade discursiva. O que o SD diz, mas que está encoberto pela força semântica da negação *não* e da principal *Quem pensa*, é que o rio *sente*, que ele, como os humanos, é capaz de produzir *lágrimas*, que, enfim, *o rio também é gente* (SDR11 – 1976: Pescador de ilusões). Nota-se que a construção sintática feita pelo sujeito permitiu-lhe o uso do modalizador *quem*, que exime o SD da responsabilidade total pela afirmação que faz. Ele divide o peso da própria opinião com seus interlocutores-ouvintes e lhes atribui, caso não saibam *que o rio sente e chora* porque é *humano*, a “culpa” pelo desconhecimento dessa realidade que, na sua percepção, é visível na imagem/presença da *cachoeira*. Caracteriza-se assim uma das faces desse SD regional: a ambigüidade ao posicionar-se para expressar a “sua” verdade.

Acrescente-se que a razão dessa igualdade buscada e encontrada pelo SD regional nos elementos reatualizadores de seus arquétipos fundadores – o rio, a terra, a fé, o canto – é recuperada no reconhecimento da natureza como a mãe comum – *Mas a natureza que é **nossa mãe** / bendirá também nosso andar no pó* (SDR25 – 1980: Encontro) –, que esse SD reconhece como a *fonte* primordial que, depois, em *um dia* que se perdeu no tempo, *se fez rio* (SDR41 – 1989: Água, caminho e vida). Ao usar o verbo *ser* no presente do Indicativo e acrescentando-lhe ampliado o possessivo, manifestando não um *eu* individualista, mas, um *nós* aglutinador, na SDR25 se esboça o retrato discursivo de um sujeito que incorpora em si mesmo a imagem do meio e estabelece com esse meio uma relação quase sagrada. Ao invocar a bênção da natureza, o SD reconhece sua filiação a ela e, ao mesmo tempo, a reconhece portadora de um atributo essencial – dar vida, trazer à luz (da vida) – que os humanos usam em nome de uma entidade superior, infalível, divina, eterna e, segundo a tradição cristã, única portadora do atributo dar e tirar vida, e não no seu próprio, falível e efêmero, atributos de sua condição de humanidade. É de alguma forma, o reconhecimento da *outra dimensão* de que fala a SDR59 (2001: E assim foi combinado).

É essa tradição, expressa na fé como um dos mitos fundadores da região fronteira/missioneira, que se transporta aos espaços de enunciação desse sujeito – o palco dos festivais nativistas, tal como o da Barranca. A definição desse espaço discursivo, criado pela transposição dos elementos do interdiscurso para o *lugar* de onde falará, formulando seu discurso musical e contribuindo decisivamente para que o *já-dito* se manifeste, justifica esse sujeito como pertencente a uma Formação Discursiva própria. Ela é determinada por uma formação ideológica plasmada nos arquétipos fundadores, caracterizando a identificação do SD como integrante dessa formação discursiva e legitimando assim sua fala. Esse *espaço/lugar* de sua fala, assim legitimado, *eleva* o SD a uma dimensão superior em relação à platéia. Na **SDR23 (1980: Encontro)** essa leitura se explicita: *Percebi o aceno do angico velho / com seus braços verdes a me convidar / [...] / E aqui chegando encontrei irmãos / se dando as mãos como num altar / E abrindo os braços me tornei profeta / cheio de entusiasmo para anunciar...* Neste SDR os adjetivos **velho** e **verde**, qualificando uma das árvores de maior longevidade dos matos sul-rio-grandenses, o angico, reconhecem-no como um ser da natureza, tão antigo quanto esta, bondoso e fraterno no ato de **convidar** o SD ao encontro entre **irmãos** e, de certa forma, outorgar-lhe uma missão, a de **anunciar**, isto é, tornar-se **profeta**. O cumprimento dessa missão se confirma na **SDR24** (mesma composição e mesmo ano de apresentação): *fiz mais um irmão pra me acompanhar*. Ou seja, *o mandato divino* foi cumprido, o SD já possui mais um seguidor e, assim, está pronto para **prosseguir**, até porque **partir** é uma obrigação que se manifesta na construção **verbo no presente do Indicativo (ter) + preposição (de) + verbo no Infinitivo (partir)**, que lhe é outorgada por outrem, a quem ele se vê moralmente impelido a obedecer, cumprindo-lhe o mandato. Importa ressaltar que o mister a que, *descendo* do *altar*, o SD se dedicará, pela escolha lexical que ele próprio faz para caracterizá-lo, remete novamente ao “fio” ideológico-cristão que comporta seu interdiscurso. Ele irá *preparar as guascas*, irá *parar rodeio*. É esse seu trabalho, o seu ganha-pão. Encarna para isso a imagem do próprio cavalo, ao comparar-se com este no ato de *mascar o freio*, que ele encara com o significado cristão da purificação, pelo *castigo* que lhe cabe receber por alguma falta que reconhece possuir ao usar o possessivo na primeira pessoa do singular.

A leitura possível do discurso desse sujeito vem plena da presença constitutiva de seu interdiscurso por seus arquétipos fundadores. É um discurso que

se legitima no e pelo espaço que ocupa o sujeito ao dirigir-se à platéia na condição de enunciador. E que se justifica na relação ideológico-discursiva que restabelece com os sujeitos-ouvintes por evocar no dito o seu *não-dito* constitutivo, presente nas marcas da formação ideológica comum à platéia e por essa razão reconhecidas por esta, cumprindo-se assim sua finalidade específica, como explicitada na **SDR62 (2001: Foi combinado, e ficou marcado): Enquanto a alma fala das coisas terrenas / coisinhas pequenas para ilustração / o espírito canta / na voz da barranca / amigo e irmão.**

#### 4.2.2.3 Clave de dó: o encanto no canto do homem

Antevê-se que o SD dos festivais nativistas é uma mescla do sujeito foucaultiano, que se revela ao falar, com o sujeito althusseriano, interpelado ideologicamente, sendo ele mesmo, por consequência dessa interpelação, uma resposta ideológica. Pelas características que cercam sua fala, originada e/ou expandida em espaços e condições institucionalizadas como próprios dos apreciadores da canção nativista e das lides campesinas, esse é, também, um sujeito que personifica a voz do inconsciente coletivo e não a sua, como ilusoriamente acredita ser. Mesmo ao usar a primeira pessoa discursiva, o que se ouve na voz desse SD é a soma de todas as outras vozes, passadas e presentes. A relação especular que se estabelece entre esse sujeito e a platéia demonstra a presença da *forma-sujeito* que o constitui e os demais partícipes desses encontros, pertencentes à mesma FI, que se auto-reconhecem pelo *já-lá* que os constitui e os assujeita, embora deixe espaço ao deslizamento de sentido possível de apreender nos interstícios em que a voz audível é a do silêncio significativo:

A incompletude do sujeito pode ser compreendida como trabalho do silêncio. O sujeito tende a ser completo e, em sua demanda de completude, é o silêncio significativo que trabalha sua relação com as diferentes formações discursivas, tornando mais visível a sua contradição constitutiva (ORLANDI, 2002, p. 80).

Na estrofe *Do velho Rio Uruguai / Tão diferente que sou / O rio sabe pra onde vai / E eu nunca sei pra onde vou (SDR1: 1972 – Eu e o rio)* percebe-se essa contradição discursiva de que fala Orlandi. Em *Eu e o rio*, o *sujeito discursivo* (SD)

se manifesta sintaticamente de maneira explícita, pelo uso do pronome pessoal usado em primeira pessoa singular e pela flexão equivalente dos verbos *ser*, *saber* e *ir*.

A autodefinição do sujeito enunciador se dá nesse *Recorte Discursivo* (RD) pelo contraste por ele mesmo estabelecido com um outro sujeito – o *velho Rio Uruguai* – que ele procura como se fora seu espelho. Entretanto, na visão especular que o SD se propõe estabelecer, é uma voz/imagem outra que surge e lhe responde, contradizendo o *já-lá* do sujeito enunciador. Já o determinismo do advérbio **nunca**, combinado com o efeito durativo dado pelo sujeito enunciador ao verbo *ser*, encontra ressonância um ano depois, na comparação que o sujeito enunciador, usando um **nós** identificador da interação discursiva que pretende com a platéia, e tradutor de sua não-unicidade discursiva, estabelece com a **cachoeira**, isto é, com a queda d'água do mesmo rio que lhe serve de espelho, e o tempo: **Cachoeira, cachoeira, / Tu e o tempo, tão iguais! / Para nós não tem retorno, / Tuas águas não voltam mais! (SDR4: 1973 – Cachoeira).**

Nesta seqüência, o verbo *ser*, elíptico na construção sintática, mas presente na identificação que o sujeito enunciador percebe existir entre a **cachoeira/rio** (primeiro verso) e o tempo (segundo verso), adquire outra vez um efeito de presente durativo, histórico. A voz do enunciador aí se manifesta num **nós** agregador (terceiro verso), de interpelação dos lexicalmente não-nomeados, embora presentes no espaço discursivo de onde ele, enunciador, fala e se sente legal e socialmente legitimado a/ao falar.

É em nome desse coletivo que ele crê estar autorizado a representar que o sujeito enunciador manifesta seu desapontamento, sua ilusão frustrada: as águas caem, passam como o tempo, e não voltam. Ao admitir isso, o SD retoma o não-dito e o manifesta como expressão de um *sempre-já-sujeito*, o Outro, na acepção de absoluto e universal que lhe dá Lacan. Caracteriza-se então a SDR4 como uma paráfrase da SDR1, tomada aqui essa paráfrase na acepção de verdade, de identificação com outro *já-lá*, de um sentido que se estende diacronicamente à próxima estrofe/recorte discursivo.

Desvela-se, assim, um pré-construído comum, que estivera encoberto pela opacidade da linguagem e que, ao desvelar-se, mostra um SD percebendo-se como finito e passageiro. Revela-se uma relação de semelhança entre o destino da **cachoeira** e do **tempo** – sempre passando e nunca voltando – e o destino do



enunciador, traduzido no *eu plural*, clivado pelo inconsciente, com o tempo: *para nós não tem retorno*. Ou, numa segunda leitura/desvelamento, *tuas águas e nós não voltaremos mais* – tradução mais do que inteligível da auto-inclusão do sujeito enunciador no destino da **cachoeira**, de ir-se para não voltar mais.

É oportuno lembrar-se que, ao buscar no simbolismo do rio – presente no imaginário dos habitantes da região fronteira/missioneira desde os primórdios do povoamento (Veja-se o Capítulo 3) – o protótipo de sua existência, o SD dessa *posição-sujeito* confirma o pensamento de Orlandi, de que “os processos discursivos não têm sua origem no sujeito, embora eles se realizem necessariamente nesse sujeito” (1996, p. 218).

Note-se, a propósito, no seguinte bloco de *seqüências discursivas de referência*, como a imagem do *rio* – na condição de um dos arquétipos fundadores do SD regional – é reiteradamente nomeada e se manifesta na *forma sujeito* em análise:

SDR1 – FB/1972: *O rio sabe pra onde vai / e eu nunca sei pra onde vou*. (Eu e o rio)

SDR4 – FB/1973: *Cachoeira, cachoeira / tu e o tempo, tão iguais! / Para nós não tem retorno, / tuas águas não voltam mais!* (Cachoeira).

SDR7 FB/1974: **A ti me assemelho**, *Martim-Pescador, / no jogo da vida é pesca e azar / pescando algum sonho nas águas / que é um rio como tantos correndo pro mar...* (Martim-Pescador).

SDR9 – FB/1975: *Eu, / com ciúmes do rio / trago meu peito / em pedaços* (Eu, o rio e a lua).

SDR10 – FB/1975: *Eu / quero ser como o rio* (Eu, o rio e a lua).

SDR14 – FB/1977: *Nos remos o rumo, no rio a razão / [...] / e o que me belisca é só solidão* (Linha de mão).

SDR15 – FB/1977: *Minh'alma sozinha criou a ilusão / que o rio não caminha na linha de mão* (Linha de mão).

SDR19 – FB/1978: *No mato a marca do fogo / no peito a marca do amor / nos dois um rastro de cinza / do homem e do pescador* (Fogo morto).

SDR32 – FB/1984: *quando meu rastro pela longa estrada / por ser sozinho se perder no pó, / e a própria vida nesta caminhada / for muito amarga para um peito só* (Mulher universal).

SDR41 – FB/1989: *Somos parte de uma **fonte** / que **um dia se fez rio** / em fundiu-se em horizontes / que o homem repartiu* (Água, caminho e vida).

SDR48 – FB/1994: *Me sinto um **pássaro lento** / traçando meu sentimento / andejo que não partiu / um barco que ultrapassou-se / num caminho que afogou-se / **quando eu passei pelo rio*** (Caminhos de mim).

SDR53 – FB/1997: ***Que volte a vida** que partiu / **no rio** que nunca vai voltar* (Era uma vez o que se viu).

SDR54 – FB/1998: *Eu pelas mãos que tive / Tu, pelas mãos dos teus. / Nós **repetindo** os nossos / Todos **na mão de Deus*** (Herança).

SDR58 – FB/2000: *O que me fez **prisioneiro** / e voar na imensidão / O que vestiu de milonga / a flor da minha emoção* (A casa do coração).

Percebe-se que a PS de que resulta o sujeito fronteiriço e missioneiro se forma diuturnamente no cotidiano regional, na relação que se estabelece entre esse SD e seu entorno, no seu olhar em volta. Essas situações de contexto, heterogêneas em sua constituição e, como frutos do lugar em que existem, homogêneas em sua origem, é que vão compondo a história do SD e autorizando sua voz como representativa do seu espaço de formação social (PÊCHEUX apud GADET; HAK, 1993, p. 82). É o que canta o sujeito enunciador fronteiriço/missioneiro tentando definir-se, como na **SDR10 (1975: Eu, o rio e a lua)**: *Eu/ quero ser como o rio*. Papel importante é o jogado pelo comparativo **como** no segundo verso da SD selecionada: *quero ser como o rio*. Empregado com valor asseverativo acentuado pelo uso do desiderativo **querer**, descobre-se nele um peso substancial do grau de intensidade do desapontamento do sujeito enunciador diante do resultado da comparação com o rio, especialmente considerando-se este como fundamental por condição de substrato simbólico constituidor do homem fronteiriço e missioneiro.

Além disso, iniciando o segundo o verso, esse advérbio também dá a consciência da ilusão que até ali tivera o sujeito sobre si mesmo e suas potencialidades quanto ao *conhecimento* sobre o meio e seus constituintes. Percebe-se que essa fora uma comparação a que o SD se submetera espontânea e naturalmente, na expectativa de comprovar a identificação que, desde o princípio de sua consciência de existir, crê manter com o simbolismo do rio. Mas, é de frustração o sentimento que sente ao não encontrar a identificação esperada, isto é, a identificação com a *certeza*, significando esta o conhecimento que ele deseja ter

como atestado de sua interação com o espaço e seus habitantes: ele **não é** semelhante ao rio, ele **quer ser como** ele, o rio, é.. É possível identificar-se aqui a presença de dois dos pressupostos fundamentais comprobatórios da presença da Psicanálise na formação teórica da AD – o sujeito nativista é um ser desejante, constituído ideológica e psiquicamente pelo que Pêcheux, através da interpelação ideológica althusseriana, define como o *esquecimento nº 1* (o sujeito crê ser o autor, a origem do que diz) e o *esquecimento nº 2* (ilusoriamente, o sujeito crê na transparência daquilo que diz).

Na **SDR15 (1977: Linha de mão)** se confirma a descontinuidade discursiva do sujeito enunciador, descontinuidade essa representativa de que *a medida interna* desses dois versos foi realizada até ali e que, a partir de então, se dá uma ruptura no processo de produção do imaginário desse sujeito sobre si mesmo. Se até aquele momento sua interpretação particular sobre o próprio *ser/agir* o autotraduzia como *conhecedor/sabedor* de si e de seu proceder, é a partir desse corte – que acontece justamente no confronto especular com o simbolismo do rio – que resulta um estranhamento que beira ao conformismo por reconhecer-se único responsável pela formação de um conceito ilusório sobre o *saber* do rio: *Minh'alma sozinha criou a ilusão / que o rio não caminha na linha de mão. Ora, se os sujeitos estão condenados a significar* (ORLANDI, 1996a, p. 65), esse sujeito significa. Entretanto, o que esse sujeito nativista significa *não é* o que pensava significar. Ele se percebe **iludido** (1º verso). Assim, seguindo o raciocínio de Orlandi, esse é um significado a que ele estará condenado justamente pela *forma sujeito* de que resulta e em que se constitui. O saber/conhecer sobre o próprio caminho, isto é, sua origem e seu destino ele próprio reconhece que não sabia existir no rio justamente pela ilusão em que viverá até ali.

Já na **SDR7 (1974: Martim-Pescador)**, ao constatar-se semelhante a um Martim-Pescador, o SD retoma a imagem do rio (4º verso), ampliando-a ao perceber que esse é, no fundo, um rio tão comum como os outros rios – todos, enfim, correm para o mar e esse é seu destino: *A ti me assemelho, Martim-Pescador, / No jogo da vida que é pesca e azar: / Pescando algum sonho nas águas / Que é um rio como tantos correndo pro mar.*

Portanto, o rio que o SD vê já não é tão particular como até então lhe parecera e aí outra vez ele deixa vazar o sentimento de desilusão. Essa é uma imagem que comporta outra, a que o compositor/letrista retoma do Martim-

Pescador, nem sempre contemplado no jogo de buscar o alimento nas águas do mesmo rio. Também para esse SD, assim, assujeitado à realidade discursiva do lugar de onde fala e no qual se legitima, a alternância se dá entre a sorte de pescar ou o azar do anzol que retorna à superfície vazio do peixe/pão/cotidiano. Explicita-se aqui a existência de um outro sentido – que se realiza no nível do simbólico, patamar em que o SD se inclui para explicar-se como um ser “sendo” – e a relação com o ponto de vista de Authier-Revuz sobre a explicitação desse sentido:

A figura pela qual um enunciador desdobra reflexivamente o dizer de uma unidade, através de uma *explicitação univocizante* do sentido dessa unidade no seu dizer, constitui, em si, uma ruptura do UM das palavras e de seu sentido no dizer (1995, p. 31).

O apelo à semelhança com um modelo – o Martim-Pescador – materializa a explicitação de uma realidade para a qual o SD não obtém as palavras que crê adequadas para defini-lo tal qual pensa ser. Eis o porquê de se desdobrar na imagem do pássaro-pescador. Na verdade, a seqüência que a opacidade própria do dizer não permite que surja é  $X = X$ , onde  $X$  é ele próprio, o sujeito enunciador, no sentido que ele,  $X$ , crê como aquele que o traduz com a fidelidade esperada, isto é, com sentido pleno, transparente, na acepção que ele entende como tal.

Entretanto,  $X$  crê não alcançar com fidelidade a sua autodefinição, a transparência de sentido daquilo que entende ser. Estabelece-se, então, um jogo de enunciados que possibilita a  $X$ , na comparação com  $Y$ , pelo deslizamento de sentidos, sentir-se como  $XY$  justamente por ser igual a  $Y$  e, só então, sentir-se/ser  $X$ . É uma relação metaenunciativa que, enquanto sujeito enunciador,  $X$  estabelece com  $Y$ . O sentido de  $X$  vem através de  $Y$  e acontece, pois, *através de um movimento de deslocamento* (Idem, p. 36). O primeiro verso dessa estrofe pode e apresenta outra possibilidade de formulação sem que lhe seja roubado o sentido que lhe quis dar o SD. Assim, na **SDR7: *A ti me assemelho, Martim Pescador = Sou como tu, Martim Pescador.***

É possível observar que o deslocamento verificado nesse verso proporciona a percepção de uma equivalência de sentidos entre  $X$  e  $Y$  que, somados, querem dizer UM, num esforço de reestruturação desse UM num todo passível de interpretação por completude discursiva. Esse deslocamento/deslizamento ocorre no interdiscurso

– no “nível do sistema de formação/reprodução/transformação de enunciados, onde o sujeito é interpelado pela ideologia”, e se manifesta no “nível da seqüência discursiva”, isto é, do intradiscurso, que “é indissociável da formação discursiva em que a seqüência se apresenta” (ERNST-PEREIRA, 1974, p. 73-4).

Essa reestruturação encontra justificativa na **SDR9: *Eu, / com ciúmes do rio/Trago meu peito/Em pedaços (1975 – Eu, o rio e a lua)***.

Nessa estrofe, o primeiro verso é constituído somente pelo reconhecimento do sujeito enunciadador, que se apresenta sintaticamente, na primeira pessoa do singular. Essa apresentação se desdobra nos versos seguintes, possibilitando uma revelação fundamental: esse ***Eu*** aparentemente absoluto, inclusive pela forma visual – de único constituinte do primeiro verso do quarteto – é, na verdade, fragmentado, ***em pedaços***, clivado pelo inconsciente onde se encontra o recalque de um desejo insatisfeito, ou seja, o desejo de ser **como** o rio.

Ora, ao ser humano só é apetecível aquilo que lhe é fundamentalmente prazeroso, na acepção psicanalítica desse sentimento. Esse desejo, no entanto, de alguma maneira foi silenciado na seqüência discursiva presente na SDR7. Ao retomá-lo agora, o SD coloca em cena a categoria da *contradição discursiva* que, por sua natureza, é lembrada por Pereira como protagonista de um papel fundamental na AD, especialmente por três motivos:

Em primeiro lugar, porque a própria construção de seu objeto de estudo baseia-se na contradição entre o objeto real (o discurso enquanto objeto empírico concreto) e o objeto de conhecimento (cf. Courtine, *ibid.*) Em segundo lugar, porque é ela que forma o enunciado discursivo que, segundo Courtine, pode ser dividido em função da presença e da concomitância de valores antagônicos na sua constituição (do enunciadador). E, em terceiro lugar, porque abre a possibilidade do estabelecimento de relações entre o ideológico, o lingüístico e a noção do inconsciente (1994, p. 75).

O que se lê da comparação entre os dois recortes discursivos nomeados anteriormente é que o discurso real, por um lado, expressa o desencanto diante do que constata ser o rio – a representação do ***sonho*** (3º verso da SDR7), do passageiro, da ilusão desfeita no jogo de pesca e azar que simbolicamente é a

representação da vida/rio. Mas, enquanto *tema discursivo*<sup>12</sup>, esse desencanto dialoga com o desejo estruturante do SD, numa relação que, por não se completar, o desestrutura e o fragmenta. Essa é leitura possível da SDR9: permite constatar que há, pois, uma seqüencialidade entre essas duas formulações. Ambas, no entanto, são idênticas na manifestação do grau de pertencimento desse sujeito enunciador à sua Formação Ideológica (FI).

Essa *posição-sujeito*, aliás, se repete freqüentemente nas composições vencedoras do Festival da Barranca, como, por exemplo, na **SDR14**, *nos remos o rumo, no rio a razão / (...)/minh'alma sozinha criou a ilusão / que o rio não caminha na linha de mão (1977 – Linha de mão)*. Ou, ainda, na **SDR19**, *(...) um rastro de cinza / do homem e do pescador (1978 – Fogo morto )* e em *E hoje banha o seu olhar / E pede pelo amor de Deus / Que volte a vida que partiu / No rio que nunca vai voltar (SDR53: 1997 – Era uma vez o que se viu...)*.

A imagem recorrente nas **SDR 14** e **53** é a imagem do **rio**, que o SD avoca a si como identificação mais fiel para a auto-imagem que ele próprio se concede. Essa imagem ora lhe parece permanente e ora não – junta a essa permanência um sentido de passado que, numa linha de tempo, é contínua e contraditoriamente imprecisa na definição de seus pontos de início e fim, imprecisão essa marcada pelo uso do gerúndio **correndo**. Esse fim, inclusive, quando delineado é outra vez não só confuso como difuso, pela amplitude que comporta: *...que é um rio como tantos correndo pro mar* (SDR7).

Davallon (1999, p. 26-8) fala no valor da imagem, da importância de seu papel na constituição da memória social, pela ligação desta ao funcionamento formal e significativo dos objetos culturais, capazes estes de uma conjunção, sintetizando memória coletiva e história.

Nessa linha de raciocínio, a imagem concreta do Rio Uruguai desempenha uma eficácia simbólica, porque desperta inúmeras possibilidades de produção de significação. Funciona, assim, como um código de significação, um dispositivo que, pertencendo a uma estratégia de comunicação, opera como simbolizador; *como dispositivo*, diz o autor citado, *lembramo-nos, que por natureza é durável no tempo*

---

<sup>12</sup> Cf. Ernst-Pereira, *tema do discurso é o elemento que, no interdiscurso, suporta uma marca de ênfase* (1994, p. 74).

(Ibidem). Daí a recorrência da imagem do Rio Uruguai na *posição-sujeito* (PS) ocupada/assumida pelo sujeito enunciador nativista da região fronteira/missioneira.

Ao transpor do visível ao nomeado a imagem simbólica do *rio* e seus componentes de significação (também imagéticos), isto é, o Martim-Pescador, o peixe, a cachoeira, o remo, a linha de mão, o SD negocia a entrada da memória coletiva no jogo que ele empreende ao acionar as imagens como dispositivos “de um programa de leitura, um percurso escrito discursivamente em outro lugar” (PÊCHEUX, 1999, p. 51).

É esse “percurso, escrito discursivamente em outro lugar” que não o dos festivais nativistas, justamente aquele que, nesse espaço lúdico em que palco e platéia interagem pela música, aciona a recitação do *mito* na definição que lhe dá Barthes – “um modo de significação, uma forma” (1978, p.131).

A *natureza que é nossa mãe / bendirá também nosso andar no pó* diz a composição vencedora do Festival em 1980 (**SDR25: Encontro**). E obtém eco quatro anos após, em *Quando meu rastro pela estrada longa* (**SDR32: 1984 – Mulher Universal**). A natureza/pó pode ser traduzida por terra/chão, imagem para sempre constituinte do *discurso fundador* da região e à exaustão presente no imaginário regional, realimentada por anos a fio na voz audível nos festivais, canal em que se robustece e reaviva, como se exemplifica em *Somos parte de uma fonte / que um dia se fez rio* (**SDR41: 1989 – Água, caminho e vida**). Nessa estrofe, volta a imagem fonte/rio, a mesma que se amplia quatro anos depois em *Os homens nascem livres / são águas da mesma fonte* (**SDR48: 1993 – De sexta-feira e paixão**), torna a repercutir mais quatro depois, em *que volte a vida que partiu / no rio que nunca vai voltar* (**SDR54: 1997 – Era um a vez o que se viu...**) e ainda continua a estar presente, dois anos após, em *Os rios de ontem que hoje em dia chovem* (**SDR58: 1999 – Pra transformar em hoje os amanhãs**). *Natureza, pó e rio* são, como visualizado aqui, ressonâncias que persistem incólumes no discurso regional por um lapso de dez anos, tempo mais do que suficiente para comprovar-lhe a resistente e persistente renovação como presença inequívoca na constituição da identidade discursiva do homem fronteira/missioneiro.

É oportuno lembrar, “quando se coloca a revivificação permanente de imagens – verbais e visuais – “inscritas no *discurso fundador* da região, a fala de Barthes sobre o “carácter imperativo, interpelatório” do mito. Escreve ele:

Tendo surgido de um conceito histórico, vindo diretamente da contingência (...), é a *mim* que ele se dirige: está voltado para mim, impõe-me a sua força intencional; obriga-me a acolher a sua ambigüidade expansiva. (...) vem até mim para me obrigar a reconhecer o corpo de intenções que o motivou, e o colocou aí como sinal de uma história individual (1978, p. 145-6).

Reatualizando-se a cada nova edição do Festival da Barranca, essas falas/imagens – como mitos constituintes do simbólico de que resulta o homem da Fronteira/Missões – permanecem no imaginário da região. Reitera-se, assim, sua eficácia como condicionante de um cotidiano fraturado entre o desejo do retorno ao ontem e a antevisão de um futuro que lhe escapa da concretização possível no hoje. Afinal, é um desejo que, tal como ansiado, jamais será possível retornar. Analisando-se a seqüência **que volte a vida que partiu no rio que nunca vai voltar (SDR48)** vê-se que à oração desiderativa **que volte a vida** segue-se a explicativa **que partiu** e esta se completa pela adverbial de lugar **no rio**.

No entanto, o *já-lá* inscrito na memória coletiva e constitutiva desse sujeito enunciador é depositário de um saber que vem desde muito longe, desde o amanhecer do discurso fundador da região: o **rio**, esse mesmo que **levou a vida**, esse **rio** depois de sair da nascente jamais volta a ela e é assim desde sempre: segue até a foz e ali se junta ao mar. Esse *já-lá* constituidor do sujeito enunciador **sabe** qual é o destino do Rio Uruguai – o estuário do *Mar del Plata* e, dali, ao Atlântico. Portanto, **nunca vai voltar**. A oração subordinada adverbial temporal introduzida pelo advérbio **nunca** é, também, uma subordinada conclusiva que traz em seu bojo a reiteração de um desejo e de uma frustração que se mesclarão indefinidamente, numa idéia de futuro simples, irretorquível e profundamente real, que se materializa no modo Indicativo, o modo da concretude inquestionável: **nunca voltará**.

#### 4.3 Conhecido Versus Desconhecido: embate entre o real e o imaginário

Um estudo, ao longo das composições, sobre o uso de substantivos adjetivados apresenta outra vez a presença da FI que alicerça a PS conotando-a com um matiz semântico de insegurança frente ao novo e de constante ir e vir entre



o desejo de partir e o de ficar, entre o apego ao ontem e o anseio de mudança, sentimentos esses fortemente mediados pela imobilidade resultante da indecisão que provocam. Reitere-se, para corroborar esse ponto de vista, que o sujeito discursivo expressa diferentemente seus juízos de valor sobre os aspectos concretos que nomeia e, ao fazê-lo, retira a camada semântica superposta a uma outra que lhe é anterior, permitindo assim que se revele essa outra até então obscurecida.

Dessa forma, o adjetivo *velhito*, presente em *te evoca, velhito, mateando solito de linha de mão* (SDR20 – 1979: Tio Manduca, Pescador) – ou *velho*, presente em *Percebi o aceno do angico velho* (SDR23 – 1980: Encontro) – adjetivam semelhantemente os substantivos a que se referem – *Tio Manduca*, na SDR20, e o *angico*, na SDR23, dando-lhes um toque de afetividade, pelo uso do sufixo diminutivo *ito*, no primeiro caso, e de atributo no segundo. É oportuno lembrar aqui a colocação de ambos em relação aos respectivos substantivos: *velhito* vem na posição de vocativo, entre dois verbos e posposto ao pronome átono *te*, um anafórico de *Tio Manduca*, portanto. *Velhito* é aqui, então, também um anafórico de *Tio Manduca* e como tal compartilha um valor de substantivo – real e concreto – enquanto o adjetivo *velho* vem posposto diretamente ao substantivo *angico*, como identificação de uma qualidade que, no instante em que é nomeada, é inerente ao ser referido. Orecchioni (1980) citada por Teixeira (1998), afirma que *tudo é relativo no uso dos adjetivos*. Podendo ser objetivos (amarelo/preto; claro/escuro; casado/solteiro) e subjetivos (grande/pequeno; maior/menor; mais/menos), eles servem à expressão do ponto de vista do sujeito enunciador em determinada circunstância. Este, dependendo das condições de enunciação, os empregará com valor de julgamento avaliativo ou não. Podem, portanto, servir como meios de expressão de valores filosóficos que estejam perpassando o tecido discursivo no momento da elocução. No caso dos adjetivos *velho* e *velhito* tem-se um valor objetivo no primeiro caso e subjetivo no segundo. Nota-se a convivência das noções de afetividade e racionalidade que se completam entre o real existente no plano físico – o *angico velho* – e o real existente no plano imagético como ressonância de uma experiência existencial concreta – a lembrança do *velhito* Tio Manduca.

No entanto, ao virem à tona do discurso, tanto *velhito* como *velho* apontam para uma falta, uma ausência – o novo, que aí fica constituindo o avesso não expresso, mas presente como parâmetro de comparação. É explicável. Sendo

antonímico, o adjetivo *velho* comporta a idéia de um oposto – o adjetivo *novo* – e chega, na seqüência analisada, impregnado da idéia de antigo como parâmetro de tradição, aqui sinonimicamente relacionada com sabedoria, experiência existencial. Portanto, seu uso nessas seqüências discursivas deixa vaziar a preterição do *novo* como um Outro que, embora não expresso na cadeia de fala, é uma ressonância latente na configuração do *já-lá* presente na constituição do sujeito discursivo e lhe serve como referência para escolha que faz.

Nas seqüências *Me sinto um pássaro lento e traçando meu sentimento/andejo que não partiu*, (SDR49 - 1994: Caminhos em mim) os termos avaliativos *lento* e *andejo* e o morfema *não* conduzem a analista na mesma direção avaliativa com que se abre este item.

No primeiro caso, o adjetivo *lento*, pelo mesmo mecanismo de determinar um parâmetro que o identifique como tal, indica a existência de um oposto – *rápido*, este sim historicamente ligado ao pássaro e ao que ele simboliza: a liberdade de voar sobrepondo-se e/ou contornando obstáculos e, com isso, obtendo velocidade no próprio deslocamento. Sem ser chamado à superfície textual pelo sujeito enunciador, o adjetivo avaliativo *rápido* é um não-dito presente no dito como seu constituinte essencial.

O segundo avaliativo – *andejo* – está, aqui, conotando o substantivo *sentimento* que, como já lembrado no item 2.5 desta pesquisa, não convoca à ação, mas a um estado de ânimo próximo ao quase contemplativo e/ou reflexivo. Por sua vez, antecedendo o verbo *partiu*, o morfema *não*, “elemento de constituição do processo de negação dentro do sistema da língua portuguesa” (MATEUS et al, p. 111 apud TEIXEIRA, 1998, p. 238) nega a realização do predicado e, conseqüentemente, confirma ter-se anulado a intenção de identificação do sujeito enunciador com o *pássaro*, anulação essa que, aliás, já se antecipara pelo emprego do avaliativo *lento* na estrutura sintática.

#### 4.4 Afinando os Sons: solfejo do hoje na pauta do ontem

Essa *posição-sujeito* (PS), cujas pistas de pertencimento a uma FI calcada num permanente vai-vem entre a lembrança de um passado ao mesmo tempo perdido e desejado e um futuro por essa razão sempre distante, foram sendo

desvendadas até aqui, ao vazar-se na voz do sujeito enunciador como formulações modais desiderativas, negativas ou imperativas que são cantadas no recinto dos festivais nativistas, exerce forte poder injuntivo sobre o Outro (interlocutor), especialmente porque portadora do saber constituído da FI, do *já-lá* que nela subjaz.

Na composição *O pequeno ventre que gerou-me a vida / trazia nos verdes olhos a querência / que nos foi dada para viver um dia / e amar pra sempre largas sesmarias* (SDR42: 1990 – **Ventre Querência**) — as SDR situadas no pretérito, no presente – inclusive durativo – e no imperativo exemplificam essa constatação. O não-emprego de estruturas verbais fora do modo indicativo afasta qualquer possibilidade de *não-realização* ou de *ainda-não-realização*, característica do subjuntivo (VILELA; KOCH, 2001, p. 177). O conteúdo do enunciado como um fato realizado está posto já na abertura da composição, pelo emprego de tempos pretéritos: Perfeito, no 1º verso: *o pequeno ventre que gerou-me a vida*; Imperfeito: **Trazia** nos verdes olhos a querência; Perfeito Composto: *que nos foi dada para viver um dia*; e pela estrutura **verbo + preposição + advérbio** no 4º verso: *e amar pra sempre largas sesmarias*.

O emprego de tempos do indicativo, que conformam uma situação discursiva concreta porque realizada, coloca em cena uma formulação imaginária pré-existente, comum aos participantes do ato enunciativo. Baseado na teoria da informação encontrada em Jakobson, na qual se colocam **emissor, destinatário, mensagem e contexto**, Pêcheux (Apud ORTIZ, 1995, p. 84) propõe uma tese sobre as formulações imaginárias de que resultam os lugares discursivos. Emissor e destinatário se atribuem, antecipada e mutuamente, determinadas formulações imaginárias decorrentes da posição que, como sujeitos, ocupam em determinada formação social. Essas formulações imaginárias, segundo o autor, trazem implícitas quatro questões, cujas respostas ratificam as posições assumidas pelos sujeitos:

- *Quem sou eu para falar-lhe assim?* – a imagem que um sujeito X faz de si e do lugar que está ocupando;

- *Quem é ele para que eu lhe fale assim?* – a imagem que o sujeito X faz de um sujeito Y e da posição que Y ocupa;

- *Quem sou eu para que ele me fale assim?* – a imagem que Y faz de si mesmo e do lugar que ocupa;

- *Quem é ele para me falar assim?* – a imagem que Y faz de X e do lugar que X ocupa.

Na AD, a teoria jakobsoniana corresponde, pois, às condições de produção discursiva, em que o discurso é entendido como um **objeto imaginário** que identifica “o ponto de vista de um sujeito e não a realidade física” (PÊCHEUX, op. cit, p. 119).

É esse ponto de vista que se expressa na primeira estrofe da SDR citada. O SD remete seu discurso ao tempo pretérito, da memória individual que se quer entendida como coletiva, falando de uma *posição sujeito* que encontra sua identidade na enumeração de substantivos carregados de forte conotação semiótica (ideológica), tais como *vida, querência, sesmarias*.

Esse **eu** que fala no 1º verso da 1ª estrofe e que se pretende integrante de um **nós** possível de distinguir-se de **outros**, na segunda estrofe da mesma composição (**SDR43 – 1990: Ventre querência**) – *Usei maneias e bocais de domas / esporas grandes que cortaram potros / mas tenho medo de idéias novas / que se moldaram no pensar dos outros* – por ele definidos esses **outros** na 3ª estrofe (*Cabeças leves que se abrandam logo / sem ser preciso um tirão maior / são presas fáceis que não mais gavionam / e cabresteadas sentem-se melhor*) – pelo uso de formas verbais no presente, uma delas trazendo subentendida uma ruptura com o passado no uso do presente negativo – *não mais gavionam* (3º verso), é a voz conservadora do ontem que alicerçou sua concretude nas FI subjacentes em *querência* e *sesmarias*, traduzidas no infinitivo durativo, isto é, com valor de futuro (*para viver um dia*, 3º verso da primeira estrofe e *amar pra sempre*, 4º verso da mesma estrofe) elevado à condição de infinitude.

A propósito do uso do futuro com um significado enfático que excede o de uma simples posterioridade, tal como se observa nessa estrofe pelo emprego da expressão modalizadora **para sempre**, ressalta-se aqui o posicionamento questionador de Mira Mateus et alii (apud ORTIZ, 1995, p. 185) sobre o emprego habitual desse tempo lingüístico como categoria somente temporal, ignorando-se aí a existência de um valor modal. Esse valor é o que subjaz na expressão citada, já que é impossível ao enunciador, no momento em que exercita seu ato de fala, creditar a proposições dessa natureza um valor de verdade factual justamente pela posterioridade a que remetem.

Entretanto, é justamente esse uso modal do futuro que serve ao SD como mecanismo lingüístico de justificação ideológica de pertencimento a uma *posição*

*sujeito* diferenciada, permanente e, desde essas perspectivas, naturalmente inquestionável.

O sujeito discursivo é, pois, alguém que se vê ideologicamente com raízes na *querência*, destinado por isso a *amar largas sesmarias*. É dessa posição sujeito que se dirige a uma platéia – o **Outro** de Lacan – que ele vê com esse mesmo olhar ideológico e acreditando ser visto com igual olhar, num movimento que reeditaria a teoria especular lacaniana.

Dá-se, então, a construção de uma formação imaginária que, desde um lugar enunciativo institucional – o palco de um Festival de linha nativista – autoriza o SD ao emprego de um discurso que é, assim, contextual e ideologicamente legitimado e que reproduz, reatualizadas, as condições de assujeitamento que o constituíram.

O assujeitamento do sujeito discursivo à FI que o constitui traduz-se igualmente numa outra formulação verbal ainda não mencionada aqui – a forma passiva do verbo **dar**, empregada na adjetiva restritiva **que nos foi dada**. Encaixada na oração principal, ela omite a identificação do sujeito do verbo. A pergunta **Quem nos deu a querência?** não é sequer formulada pela platéia, pelo **Outro** especular lacaniano, porque é dispensada pelo “discurso da cultura, ‘que estava lá há um bocado (sic) de tempo antes que viéssemos ao mundo e cujas estruturas circulantes nos determinam como sujeitos” (apud ORTIZ, 1995, p. 85), que absorve passivamente a PS apenas retórica. Como decorrência da FI que o constitui, tem o SD a ilusão de que seu discurso lhe pertence, que aquilo que diz remete ao plano natural de sua existência. Isso o leva a prescindir da informação sobre o proprietário primeiro da *querência*.

Essa omissão do sujeito mediante o uso do verbo apassivado (**que nos foi dada...** [quem a deu?]) igualmente se traduz numa posição, ideologicamente explicada, de distanciamento ou afastamento das próprias palavras em relação ao que mencionam. Caracterizado está, assim, o ingresso do senso comum na PS, funcionando como respaldo às palavras do sujeito enunciator e como justificativa para o que diz.

Esse chamado ao senso comum, ao mesmo tempo em que de certa maneira exige o sujeito enunciator do envolvimento global com a ação de dar/doar, atua como elemento galvanizador de idéias e atitudes afins àquela de pertencimento a uma PS em que ambos – SD e platéia – se reconhecem. Assim, o enunciator oculta

a informação sobre desde quando a terra é sua, assume o senso comum que lhe outorga uma posse sobre essa terra, posse que foi/é formalizada por um outro **Outro**, um *já dito*, marcado pela impessoalidade que incorpora uma voz coletiva que inclui a sua própria e, além disso, distancia-se e distancia a platéia do questionamento principal – o da terra como bem social.

A **SDR44** (1990 – *Ventre querência: Tirem da chuva seus cavalos mansos / me abram cancha porque sou assim / sou marca e tarca, sou sinal dos tempos / trago a querência enraizada em mim*) é introduzida, nos seus dois primeiros versos, pelas formas imperativas dos verbos de ação *tirar* e *abrir* – **tirem da chuva...** (1º verso), **me abram cancha...** (2º verso). Aos usá-las, o SD assume sua condição de sujeito epistêmico e, nessa condição, deixa vaziar o viés conservador-autoritário da FI em que existe. A propósito, Ortiz (1995) lembra que:

Discursivamente, pode-se dizer que ações injuntivas estão em estreita consonância com as formações imaginárias (PÊCHEUX, 1990, p. 120) que os sujeitos – enunciador e ouvinte – têm a respeito de si próprios e reciprocamente. O sujeito do discurso se posiciona como alguém que, em uma dada FD, pode hierarquicamente ordenar, solicitar, suplicar ao seu interlocutor discursivo e este aceita e confirma a posição que o compele a ouvir (p.150-51).

Essas formas imperativas – de *alguém que (...) pode hierarquicamente ordenar* - são justificadas pelo SD no uso do verbo *ser* como auto-avaliativo, indicativo de um estado existencial natural, ou seja, que pensa ser-lhe próprio e que, por isso, o distingue no conjunto das demais PS e que ele caracteriza nas explicativas **porque sou assim** (2º verso), **sou marca e tarca, sou sinal dos tempos** (3º verso).

Com o uso da seqüência discursiva **trago a querência enraizada em mim** (4º verso) novamente o SD tanto se legitima como enunciador como, ao mesmo tempo, legitima sua voz como portadora de uma FI própria. Pelo uso do verbo transitivo direto *trazer* no presente do indicativo, o sujeito enunciador se transmuta, materializando-se ele próprio no objeto ideológico que o constitui – a *querência* –, repositório das representações imaginárias do *outro*, a platéia destinatária de seu discurso.

Na **SDR46 (1992: Sol, águas e pedras)** o viés autoritário do SD novamente se desvela, associado à postura de orgulhosa altivez que, no pampa sulino, o mito

do cavalo transmite a quem o monta, na condição superior de quem tem o poder advindo do fato de possuir (***quem monta manda e governa***), no confronto de quem não tem e ***obedece*** porque ***precisa***.

Na **SDR17 (1978: Fogo morto)**, na seqüência *não vou fazer fogo novo / onde há sinal de fogão / [...] / Não quero que o fogo queime / na chama que reacendeu* ressalta-se a contradição instaurada pelo eco de uma voz passada repercutindo no presente do SD regional. Ao aludir à *chama que reacendeu*, a voz do SD menciona um agora não dissociado da idéia do ontem. Tentando negá-lo o reafirma, significado esse que é dado pelo acréscimo do prefixo *re* ao pretérito perfeito do verbo acender, empregado na SDR numa situação estritamente pontual.

#### 4.5 O Não-Dito no Dito: o canto que encanta

Explica Orlandi que “As formações discursivas já apresentam recortes do interdiscurso. São regiões de sentidos já dimensionados, situados no conjunto do dizível e que representam as diferentes determinações do social, do político e do histórico” (2002, p. 165). Sendo assim, a PS que sedimenta as situações de elocução definidas nos festivais de linha nativista estão impregnadas de um sentido ideológico particular, determinado no interdiscursivo embora não formulado explicitamente.

A não-formulação explícita, entretanto, longe de configurar ausência de posicionamento ideológico o reafirma. A mesma autora (Op. cit., p. 164) explica que “o dizível – domínio do interdiscursivo – é o da globalidade do dizer que só adquire especificidade na determinação histórica das diferentes formações discursivas”.

A globalidade do dizer adquire nesse contexto, portanto, sua especificidade numa *posição-sujeito* que é real – aquela em que existe um sujeito enunciador, umbilicalmente ligado e plenamente traduzido nos arquétipos de que resulta; a *terra/campo*, um bem inalienável sob seu ponto de vista, em que ele é e encontra sua destinação existencial; o *rio*, como espelho em que vislumbra sua imagem refletida num percurso existencial-filosófico de *passagem/(pré)destinação*; e, finalmente, mas não conclusivamente, a *música*, na condição de instrumento que cumpre com naturalidade histórica um papel de tradutor e identificador de pistas de

um discurso agregador e cooptador de seus iguais em identidade, crenças e desejos (ir)realizados.

Esse sujeito discursivo, por sua característica constitutiva é, em si mesmo, uma pluralidade de vozes. Quando assume sua condição de autor-intérprete no recinto dos festivais nativistas, essa pluralidade se amplia numa cerimônia que, muito próxima de uma ritualística própria – *e abrindo os braços me tornei profeta / cheio de entusiasmo para anunciar* (SDR23 – 1980: Encontro) – o coloca numa condição hierárquica distinguida em relação aos sujeitos ouvintes. É nessa condição hierarquicamente superior que esse SD fala à platéia, instando-a enquanto igual a si por serem sujeitos de sua FI, a ocupar sua posição/lugar na interlocução discursiva.

Ao instar a essa interlocução, a voz imperativa do SD chega à platéia de duas formas. Às vezes, conclama à parceria pela canção em que ele se apresenta como enviado para transmiti-la, já que, nascida de um de seus arquétipos fundadores, o rio – *Os homens que nascem livres / são águas da mesma fonte / [...] / somos iguais na verdade / parceiros numa canção / que o rio compõe* (SDR48 – 1993: De Sexta-Feira e Paixão) – não teve nele a autoria, mas o tem como porta-voz que a amplia junto aos sujeitos ouvintes/participantes da cerimônia ritual; outras vezes, o gesto de identificação ideológica com a platéia se dá pelo auto-reconhecimento – *me abram cancha porque sou assim (...) trago a querência enraizada em mim* (SDR44 – 1990: Ventre querência) compartilhado com o grupo.

Essa interlocução, no entanto, acontece num grande espaço de silêncio, onde impera a cumplicidade do sujeito enunciador e do sujeito ouvinte para a interpretação do implícito em que ambos se reconhecem. Há, pois, um silenciamento consentido por ambos. Esse silenciamento contraditoriamente não deixa espaço para que *outra coisa* seja dita, para que outro sentido se faça inteligível. A platéia, na sua condição de sujeito interlocutor, vai aos Festivais porque *deseja* ouvir *aquilo* que sabe que ouvirá e não outra coisa. É assim que é atingida pelo poder injuntivo do sujeito enunciador, isto é, do autor/intérprete. Este, por sua vez,

é o sujeito que “sabe” que há um interlocutor; um sujeito que deve seguir injunções da racionalidade social, disposições do uso social da linguagem. Se o sujeito abriga, em princípio, opacidades e contradições, o autor, ao contrário, tem um compromisso com a clareza e a coerência: ele tem de ser visível pela sociedade, sendo responsável pelos sentidos que sustenta (ORLANDI, 2002, p. 106-7).



A platéia diante da qual se apresenta e “fala” esse autor/intérprete funciona, nessa circunstância, como um microcosmo da sociedade que ele deseja que ouça sua *prédica*. Ele sabe que essa platéia, esse sujeito-ouvinte, embora não obrigado à aceitação plena de sua proposição como sujeito enunciador, dadas as condições de enunciação em que ele exerce seu poder injuntivo, responderá afirmativamente à sua interpelação.

Sabe o sujeito enunciador, portanto, que sua proposição acabará se consolidando entre os sujeitos ouvintes. E o será. Justamente pela identificação com a FI em jogo, a platéia naturalmente a ampliará no *modus vivendi* cotidiano. Há pois, como uma aceitação tácita à ordem emanada do discurso que, pelo lúdico de que se tece o contexto discursivo, é sentida como naturalmente prazerosa e, por isso, sem que o sujeito-ouvinte sinta a necessidade da criação de espaços de objeção ao dito. É como se o canto *encantasse* e devolvesse o sujeito enunciador ao *ontem* de si próprio – *Que volte a vida que partiu / no rio que nunca vai voltar / [...] / Era uma vez o que se viu...* (SDR54 – 1997: **Era uma vez o que se viu...**) ele repete, tal como se fora uma das histórias/*causos* que, ouvidas à beira do fogo-de-chão, de certa forma, recupera-lhe a própria infância e a da história escrita também por seus antepassados na terra em que vive.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este trabalho de pesquisa surgiu da percepção que a música – especialmente a identificada como de raiz nativista – tem presença importante no cotidiano da região Fronteira/Missões sul-rio-grandense e que, justamente por essa característica, poderia servir como instrumento natural para se analisar o discurso latente no inconsciente coletivo regional, resultando esse discurso, portanto, num importante conformador da realidade existente.

Incluída na Metade Sul, que é considerada a mais pobre do RS, essa região é conhecida pelas vastas extensões de campo, utilizadas com pecuária extensiva e agricultura dominada pela monocultura de cereais – ora linho, ora trigo, ora soja, e atualmente arroz. Economicamente convive com períodos de significativo desenvolvimento sócio-econômico e cultural e outros de refluxo nessa condição. Tal realidade já se tornou histórica. Nada, entretanto, assume significativamente um papel de divisor de águas nesse cotidiano de modo a imprimir-lhe uma nova fisionomia e a fazer dessa nova feição uma consistente base para um presente-futuro de oportunidades de desenvolvimento sócio-econômico e cultural mais equânime.

Não seria essa uma razão suficiente para tentar *ouvir* o que estaria por trás desse *encantamento* que, ao invés de impulsionar, estanca e, como conseqüência, depaupera? Essa indagação gerou outras perguntas às quais se procurou respostas com este trabalho:

1) Que voz é a que se amplia nos festivais nativistas e a que discurso fundador ela remete?

2) Que *Forma Sujeito* é essa que se manifesta nos palcos da Fronteira-Oeste/Missões?

3) Terá ela alguma relação com esse *encantamento* e seu histórico vaivém plenamente reconhecível no cotidiano regional?

Para buscar pistas de vozes justificadoras dessa realidade inculcada no cotidiano regional, aqui sumariamente descrito, tomaram-se as composições musicais vencedoras de um festival tipicamente representativo da realidade fronteira/missioneira – o Festival da Barranca, anualmente realizado em São Borja nos dias da Semana Santa e à beira do Rio Uruguai –, num período de trinta anos, como *corpus* para análise. A definição do período, por outra parte, foi realizada com o intuito de se obter um olhar ao mesmo tempo sincrônico e diacrônico sobre a região por um espaço temporal não inferior ao de uma geração já em idade plenamente produtiva.

Definido o *corpus* e seguindo-se os pressupostos teóricos da Análise de Discurso, justamente pelo olhar que sua constituição ancorada no tripé Ideologia-Psicanálise-Linguística permite sobre o objeto analisado, estruturou-se o trabalho em quatro partes:

1ª parte: *Primeiras considerações*. Nesta, apresentou-se o tema e justificou-se o uso de canções nativistas como *corpus* de análise. Buscaram-se as raízes do convívio regional com a música e um vínculo possível desta com idéias constituintes da teoria pêcheutiana, mais especificamente, traços ideológicos marcando presença no discurso histórico do sujeito discursivo regional. Chegou-se, nesta primeira parte, às seguintes constatações:

- a) o discurso desse sujeito histórico é totalmente ideológico;
- b) tecendo a ideologia a malha da organização social em todas as épocas e circunstâncias, a conclusão inequívoca é que a estrutura social que se formou na região fronteira/missioneira é constituída por formações ideológicas específicas, geradas nas posições de classe que se construíram nesse espaço geográfico;
- c) o discurso musical dito *de raiz* não apenas pode desvelar a formação ideológica que amplifica, como pode fazer o mesmo em relação às posições-sujeito ocupadas dentro da respectiva formação social e ideológica e é assim que serve como veículo de expressão comum ao sujeito enunciador regional.

Fez-se, ainda nessa primeira parte, um histórico das condições *sui generis* em que nasceu e se mantém o Festival da Barranca, com o intuito de, caracterizando-o,

mostrá-lo como plenamente representativo da simbiose homem-terra-rio que caracteriza historicamente o habitante fronteiriço/missioneiro e, portanto, adequado para servir como *corpus* para a pesquisa justamente pelo matiz simbólico que comporta, como realidade atualizadora do discurso fundador regional.

Pela característica de que se revestem os encontros de subjetividades propiciados pelo Festival da Barranca é, portanto, possível explicar-se sua resistente permanência temporal. Presentificando o discurso-fundador de um passado-origem por essa razão tornado atemporal, festivais como o analisado discursivamente nesta pesquisa constituem-se na “repetição de algo imaginário” (CHAUÍ, 2000, p. 9), atuando como uma mimese da realidade local, recriando-a e, assim, perpetuando-se na comunidade fronteiriço/missioneira como peças eficientes de uma *linha de montagem* reprodutora de conceitos fortemente arraigados no passado e indutores de um sentimento de insegurança frente a mudanças que possam advir pela difusão/absorção de novas idéias.

2ª parte: *Na trilha conceitual da Análise de Discurso*. Nesta, correspondente ao segundo Capítulo, fez-se uma revisão dos tópicos da AD diretamente implicados na análise do *corpus*, como:

- a) a característica de clivagem do sujeito discursivo;
- b) seu assujeitamento ideológico no interior de uma dada Formação Discursiva e a posição-sujeito por ele ocupada nessa FD;
- c) a historicidade, que aqui é entendida como “relação constitutiva entre linguagem e história de produção dos sentidos” (FERREIRA, 2001, p. 17);
- d) a presença do discurso fundador e dos mitos fundadores, no caso da região Fronteira/Missões representados pelo passado missioneiro revivificado pela Cruz Missioneira, pela terra, pelo Rio Uruguai e pela música;
- e) o desejo estruturante e permanentemente insatisfeito que caracteriza o freqüentador dos espaços lúdicos de realização dos festivais nativistas e que explica o porquê da sempre numerosa presença a esses espaços: se o que busca e encontra é um sentimento de prazer, esse sentimento, uma vez encontrado, esgota-se em si mesmo, sem gerar uma emoção/ação duradoura capaz de traduzir-se em *movimento/evolução* no *status quo* regional;

- f) A existência de um símbolo comum de forte influência na constituição do sujeito discursivo como permanentemente desejante – a metáfora da terra como nutriz, abrigo e bem de raiz conquistado pelos ancestrais para usufruto inclusive da condição de liberdade. Essa metáfora, representativa de seu desejo primordial, está sempre presente: é uma característica desse sujeito enunciador pela *falta* permanente que instaura justamente porque toca o inalcançável: o (re)encontro com os seus, a volta ao passado de glórias e conquistas, a (re)construção do espaço até onde a vista possa alcançar.

Apresentou-se ainda nessa segunda parte a perspectiva desde a qual se analisaria o *corpus* - apoiada no ponto de vista de Orlandi (1996b) que, para caracterizar a linguagem e seus sentidos, propõe uma tipologia textual capaz de absorver a dimensão histórica e o fundamento social da linguagem. Dentre as três espécies discursivas sugeridas por Orlandi, foi escolhido o discurso lúdico, embora ressaltando-se que “cada tipo não se define em sua essência mas como tendência” (Idem, p. 155). A escolha justificou-se pela existência do pressuposto lembrado por Orlandi: “É condição de existência dos sujeitos e dos sentidos: constituírem-se na relação tensa entre paráfrase e polissemia” (1999, p. 37). Não acontece diferente nos festivais nativistas – estes são espaços lúdicos privilegiados, possibilitadores de fruição musical, mediante utilização de letras-poemas em que se associam palavra e música e tomam especial realce imagens e metáforas que têm valor intrínseco (DELAS; FILLIOLET, 1975, p. 201).

3ª parte: O locus *sul-rio-grandense: da conquista do território comum à individualização da propriedade*. Nesta parte, correspondente ao terceiro Capítulo da pesquisa, analisou-se primeiramente a constituição das reduções missioneiras, na segunda fase da implantação delas no Rio Grande do Sul, período em que se formaram, primeiro, o *pueblo* de São Francisco de Borja (1682) e, depois, os outros seis – São Miguel Arcanjo, São Luís Gonzaga, São Nicolau (1687), São Lourenço (1690) e Santo Ângelo Custódio (1706). Para traçar o perfil histórico e cultural do homem fronteiro/missioneiro, foram revisitados fatos essenciais da formação territorial, étnica e cultural da região sul-rio-grandense lindeira ao Rio Uruguai – fronteira natural com a Argentina e o Uruguai. Algumas conclusões importantes a esse respeito que foram levantadas pela pesquisa:

- a) a mobilidade dos povos que se estabeleciam na região, como decorrência das idas e vindas dos tratados que se firmavam pelas Coroas portuguesa e espanhola que disputavam cada qual seu direito sobre as terras conquistadas, está na raiz de um desejo estruturante do morador da região – o ter, preservar e, se possível, ampliar sua posse sobre uma gleba de terra;
- b) os reflexos econômico-culturais causados na região pela diferença entre os dois sistemas coloniais – o português distribuindo sesmarias junto à fronteira e o espanhol implantando *pueblos* – marcaram sociologicamente a América portuguesa e a espanhola, naturalmente com reflexos na região. Se o primeiro incentivava a posse de grandes extensões na mão de latifundiários, o segundo “requeria um número maior de pessoas e organização de cédulas reais, tornando o processo de ocupação mais lento e atingindo área geográfica menor” (FLORES, 1996, p. 79). Os resultados são sentidos até hoje na região situada à margem esquerda do Rio Uruguai, seja pela formação de grandes vazios populacionais, seja pela concentração de bens significativos nas mãos de poucos, gerando considerável desnível sócio-econômico e cultural e condenando as cidades a ciclos de crescimento tão instáveis em consistência quanto curtos em resultados econômicos positivamente concretos;
- c) a miscigenação étnica resultante da união das três raças fundadoras das comunidades – o índio guarani, o branco colonizador vindo inicialmente da Península Ibérica, e o negro, que chegaria mais tarde, trazido da África pelos colonizadores – e das posteriores chegadas à região, notadamente a alemã, italiana, polonesa, tcheca e russa, como não poderia deixar de ser, influenciou na constituição do perfil populacional hoje apresentado pela região Fronteira/Missões e na reatualização de seu *discurso fundador*. Enfim, desde o índio primitivo aos demais imigrantes chegados à região, todos foram/são estrangeiros em busca de seu espaço e fazendo-se “ouvir” e “ver” nas imagens/mitos simbólicos regionais. Mas, foi só a partir da chegada dos últimos, impulsionando ciclos produtivos mais rápidos na atividade rural, que as cidades da região ganharam maior impulso econômico no lapso temporal correspondente à última metade do século XX.

A 4ª parte foi destinada à análise discursiva do *corpus*, constituindo-se este por um *arquivo* integrado por trinta letras-poemas vencedoras respectivamente de trinta edições anuais do Festival da Barranca. Desse todo maior retiraram-se *recortes discursivos* e, destes, *seqüências discursivas de referência* em que foram destacadas pistas da existência de um discurso marcado essencialmente pela presença de uma rede de significações – o Outro lacaniano – e de relações especulares que se criam e que interagem nos festivais nativistas de modo a deixar vaziar a voz do inconsciente coletivo, conservador e raramente permeável a mudanças. Ao avocar para si o pertencimento a uma estrutura social, cultural e econômica que tem na terra, no rio, na fé, na música e na relação desses arquétipos com seu clã os seus pontos de referência existencial, o sujeito discursivo que se desvela nesta 4ª parte é um sujeito fragmentado entre o desejo do retorno ao ontem e a antevisão de um futuro que lhe escapa da concretização possível no hoje.

Essa evidência permitiu inclusive a subdivisão do bloco inicial de SDR em outros três, caracterizando o SD pelas relações estabelecidas com o espaço discursivo, a historicidade lingüística marcada no seu discurso, a clivagem em que se constitui e que resulta na sua identidade fragmentada, dividida entre o desejo de mudança e o medo do novo, o desânimo com o presente e a reiterada volta à idéia de passado como algo sempre presente e do qual não deseja se afastar pelo temor de perda e/ou traição a idéias/ideais herdados dos ancestrais.

O pensamento final que advém desta pesquisa é que, pelas pistas obtidas ao longo das quatro partes que o constituem, se consubstancia a existência de um *discurso conservador* como substrato cultural do *arquivo*. Explica-se: como meios de expressão de uma PS específica, em que os sujeitos enunciadores se reconhecem identitariamente como partícipes-autores e beneficiários unidos entre si mesmos por uma ideologia que é reticente diante do novo e celebra as raízes e, ainda, rememora o antigo com a conotação de permanente, imutável e indefinidamente desejado, festivais de cunho nativista são reprodutores de uma *FI de forte conotação conservadora*. Mediada pelos espaços de silêncio assertivo da platéia em relação ao *dizer* do autor/intérprete, pela ludicidade de que se reveste o espaço discursivo, essa situação discursiva não abre brechas que permitam um deslizamento possível de preencher por qualquer atitude de dissensão em relação ao que ouve/celebra.

O *dizer*, dessa forma, *cola* na memória coletiva e realimenta o interdiscurso do SD regional. É a *linha de montagem*, a *fábrica* onde se formulam conceitos

traduzíveis em *atitudes* que, por embaladas em incertezas e inseguranças com relação ao presente/futuro, são *plenamente favoráveis à manutenção do mesmo*. Identificam-se, portanto, com a *não-mudança*.

Esses conceitos, na forma de canções à exaustão repetidos após, exercem o papel de plasmadores do inconsciente coletivo. Assim, diuturnamente, tais conceitos demarcam o fazer nas comunidades da região Fronteira/Missões, materializando-se em atitudes de *conformismo* e de *indecisão*. Como, aliás, são as águas do rio – outras, mas sempre iguais na substância e no destino: *O rio sabe pra onde vai / eu nunca sei...* (1972).

Percebe-se, após a leitura do *corpus* e da reflexão sobre o *como os arquétipos fundadores* se reproduzem ideologicamente no *canto/discurso nativista sul-rio-grandense* da região, é que tais eventos – no espaço mesmo onde se originam e naqueles outros onde refletem seus efeitos, uma vez que outros semelhantes se realizam inclusive fora do Estado de origem, o Rio Grande do Sul – há muito começaram a ganhar contornos próximos da identificada como cultura de massa, essa que, na explicação de Félix Guattari,

produz, exatamente, indivíduos: indivíduos normalizados, articulados uns aos outros segundo sistemas hierárquicos, sistemas de valores, sistemas de submissão – não sistemas de submissão visíveis e explícitos, como na etologia animal, ou como nas sociedades arcaicas ou pré-capitalistas, mas sistemas de submissão muito mais dissimulados. [...] o que há é uma produção de subjetividade. Não somente uma produção de subjetividade individuada – subjetividade dos indivíduos – mas uma produção de subjetividade social que se pode encontrar em todos os níveis da produção e do consumo. E mais ainda: uma produção de subjetividade inconsciente. A meu ver, essa grande fábrica, essa poderosa máquina capitalística produz, inclusive, aquilo que acontece conosco quando sonhamos, quando devaneamos, quando fantasiemos, quando nos apaixonamos e assim por diante (2005, p. 22).

O que resulta deste trabalho de análise é a constatação de que a subjetividade do homem fronteiro/missioneiro está calcada/subjugada pelo que Guattari chama de “grande fábrica”, originada nos valores fundadores da região. Nascido em condições identitárias diferenciadas das demais da comunidade sul-rio-grandense, justamente pela mescla sociopolítica e cultural que determinou sua gênese, marcada pela presença ora de portugueses, ora de espanhóis como aqui se demonstrou, o discurso que desvela essa subjetividade terá se manifestado inicialmente até com uma certa ingenuidade romântica, traduzida, no caso do



Festival da Barranca, pela sugestão, quase convite, que o desencadeou: - *E se a gente fizesse o nosso Festival? Aqui mesmo, no improviso, na barranca do rio? ... E então, naquela Semana Santa, noite de quinta-feira, ficou assentado em cepo de três pernas que se faria o festival* (RILLO, 1985).

Hoje, trinta e três anos após, o Festival se repete com o mesmo entusiasmo inicial, mas ganhou proporção bem maior do que a talvez esperada por seus iniciadores. A razão é explicável pela AD, tal como se viu nesta pesquisa. Os fios ideológicos que tecem a realidade local são idênticos e fortemente arraigados no inconsciente regional. O *interdiscurso* ressoa e se amplia pela *identidade ideológica* que comporta, pelos *efeitos de sentido* que causa, pela identificação que encontra entre os sujeitos pertencentes à mesma *formação discursiva* que ele explicita quando assume sua *posição sujeito* junto à sua comunidade discursiva. Materializa-se, dessa forma, um *intradiscurso* permanentemente reafirmado.

Assim, o que nasce naturalmente pequeno cresce e começa a repercutir de forma mais abrangente, mais intensa. Por isso alcança maior permanência e justificação. Cria o que Guattari qualifica como “uma produção de subjetividade social que se pode encontrar em todos os níveis da produção e do consumo [...] uma produção de subjetividade inconsciente” (Idem).

Como o discurso regional, tal como evidenciado nesta pesquisa, está fortemente impregnado de conservadorismo, incerteza quanto ao presente/futuro e medo do novo causado por uma possível inaptidão para enfrentar as surpresas do desconhecido, seus efeitos se inscrevem naturalmente no cotidiano comunitário, refletindo-se no *status quo* que o inscreve na parte considerada como a mais depauperada do Rio Grande do Sul – a metade sul – e ecoando na arte produzida na região.

Festivais como o da Barranca são espelhos dessa realidade. Existem como sua caixa de ressonância. Sublimam desejos não satisfeitos e realimentam no presente um sentimento de perda impossível de ser recuperada porque é passado, embora continue a expressar-se num discurso configurador da realidade sociopolítica e econômica desta parte do Rio Grande do Sul – a Fronteira/Missões. Assim, reafirmam o discurso fundador regional e tornam sempre presentes os arquétipos constitutivos de um sujeito discursivo de identidade marcada pelo conformismo, pela hesitação e a incerteza entre o desejo de voltar ao passado e o de fazer do futuro um agora em plena realização e concretude.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ACHARD, Pierre et al. *Papel da memória*. Campinas, SP: Pontes, 1999.
- ALTHUSSER, Louis. *Aparelhos ideológicos de Estado*. Notas sobre aparelhos ideológicos de Estado. 2. ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1985.
- BAKHTIN, Mikhail (Volochinov). *Marxismo e filosofia da linguagem*. 10. ed. São Paulo: Ana Blume/Hucitec, 2002.
- BARTHES, Roland et al. *Mitologias*. 3. ed. Rio de Janeiro: Difel, 1978.
- BRANDÃO, Helena H. Negamine. *Introdução à análise do discurso*. 4. ed. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1995.
- BURITY, Joanildo A. *Psicanálise, identificação e a formação de atores coletivos*. Disponível em: <<http://www.fundaj.gov.br/docs/text/texpol.html>>. Acesso em: 28 maio. 2005.
- CARDOSO, Fernando Henrique. *Capitalismo e escravidão no Brasil meridional: o negro na sociedade escravocrata do Rio Grande do Sul*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.
- CHARAUDEAU, Patrick; MAINGUENEAU, Dominique. *Dicionário de análise do discurso*. São Paulo: Contexto, 2004.
- CHAUÍ, Marilena. *O que é ideologia*. São Paulo: Círculo do Livro, 1994. Col. Primeiros Passos.
- \_\_\_\_\_. *Brasil: mito fundador e sociedade autoritária*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2000.
- COURTINE, Jean-Jacques. O chapéu de Clémentis. Observações sobre a memória e o esquecimento na enunciação do discurso político. Trad. Marne Rodrigues de Rodrigues. In: INDURSKY, Freda; FERREIRA, Maria Cristina Leandro. *Os múltiplos territórios da análise do discurso*. Porto Alegre: Sagra Luzzatto, 1999.
- DAVALON, Jean. A imagem, uma arte da memória? In: ACHARD, Pierre et al. *Papel da memória*. Campinas, SP: Pontes, 1999.

DELAS, Daniel; FILLIOLET, Jacques. *Linguística e poética*. São Paulo: Cultrix/Editora da Universidade de São Paulo, 1975.

DOR, Michel. *Introdução à leitura de Lacan*. Estrutura do sujeito. Trad. Patrícia Chittoni Ramos. Porto Alegre: Artes Médicas Sul, 1995.

DREYS, Nicolau. *Notícia descritiva da Província do Rio Grande de S. Pedro do Sul*. 4. ed. Porto Alegre: Nova Dimensão/EDIPUCRS, 1990.

ERNST-PEREIRA, Aracy. Na inconsistência do humor, o contraditório da vida: O discurso proverbial e o discurso de alterações. Porto Alegre: PUCRS, 1994 (Curso de Pós-Graduação em Letras: Tese de Doutorado em Linguística Aplicada).

FERREIRA, Maria Cristina Leandro. *Da ambigüidade ao equívoco: a resistência da língua nos limites da sintaxe e do discurso*. Porto Alegre: Ed. da Universidade/UFRGS, 2000.

\_\_\_\_\_. *Glossário de termos do discurso*. Porto Alegre: UFRGS. Instituto de Letras, 2001.

FESTIVAL DA BARRANCA. *Um comício de espíritos*. 31 anos de música às margens do Rio Uruguai. CD 1 / CD 2 e Livreto. São Borja/Porto Alegre: Os Angüeras Grupo Amador de Artes/Estúdio Focus/Gráfica Trindade, 2003.

FIORIN, José Luiz. *As astúcias da enunciação: as categorias de pessoa, espaço e tempo*. 3. ed. São Paulo: Ática, 2002.

FLORES, Moacyr. *Colonialismo e missões jesuítas*. 3.ed. Porto Alegre: EST, 1996.

FOUCAULT, Michel. *A arqueologia do saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1987.

\_\_\_\_\_. *As palavras e as coisas*. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

\_\_\_\_\_. *A ordem do discurso*. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

\_\_\_\_\_ et al. *Estruturalismo e teoria da linguagem*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1971.

GADET, Françoise; HAK, Tony (orgs.). *Por uma análise automática do discurso*. Uma introdução à obra de Michel Pêcheux. 2. ed. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1993.

GREGOLIN, Maria do Rosário. *Foucault e Pêcheux na análise do discurso: diálogos & duelos*. São Carlos: Claraluz, 2004.

GREGOLIN, Maria do Rosário; BARONAS, Roberto (orgs.). *Análise do discurso: as materialidades do sentido*. São Carlos, SP: Claraluz, 2001.

GUATTARI, Félix; ROLNIK, Suely. *Micropolítica: cartografias do desejo*. 7. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2005.

KRISTEVA, Julia. *Estrangeiros para nós mesmos*. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.

LACAN, Jacques. O seminário. Livro 1. *Os escritos técnicos de Freud 1953 – 1954*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.

\_\_\_\_\_. O seminário. Livro 2. *O eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise*. 3. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992.

LARGUÍA, Alejandro. *Misiones orientales: la provincia perdida*. Buenos Aires: Corregidor, 2000.

LEITE, Nina. *Psicanálise e análise do discurso*. O acontecimento da estrutura. Rio de Janeiro: Campo Matêmico, 1994.

MAINGUENEAU, Dominique. *Novas tendências em análise do discurso*. 3. ed. Campinas, SP: Pontes: Editora da Universidade Estadual de Campinas, 1997.

MALDIDIER, Denise. *(Re)ler Michel Pêcheux hoje*. Campinas, SP: Pontes, 2003.

MOREIRA, Maria Eunice. *Regionalismo e literatura no Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: GRAFOSUL, 1981.

NEVES, Maria Helena de Moura. *Gramática de usos do português*. São Paulo: UNESP, 2000.

ORLANDI, Eni Puccinelli. *Análise de discurso*. Princípios e procedimentos. São Paulo: Pontes, 1999.

\_\_\_\_\_. (org.). *O discurso fundador: a formação do país e a construção da identidade nacional*. Campinas: Pontes, 2001.

\_\_\_\_\_. *As formas do silêncio*. No movimento dos sentidos. 5. ed. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2002.

\_\_\_\_\_. *Interpretação*. Autoria, leitura e efeitos do trabalho simbólico. Petrópolis, RJ: Vozes, 1996a.

\_\_\_\_\_. *A linguagem e seu funcionamento*. As formas do discurso. São Paulo: Pontes, 1996b.

ORNELLAS, Manoelito de. *Gaúchos e beduínos: a origem étnica e a formação social do Rio Grande do Sul*. 4. ed. Porto Alegre: Martins Livreiro, 1999.

ORTIZ, Elsa Maria Nitsche. *O povo fala e fala*. O discurso do samba-enredo de 1964/65 a 1989/90. Porto Alegre: PUCRS, 1995 (Curso de Pós-Graduação em Letras: Tese de Doutorado em Lingüística Aplicada).

PÊCHEUX, Michel. *Análise automática do discurso* (AAD-69). In: GADET, Françoise; HAK, Tony (orgs.) 2. ed. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1993.

\_\_\_\_\_. *O discurso. Estrutura ou acontecimento*. Trad. Eni Puccinelli Orlandi. 2. ed. Campinas, SP: Pontes, 1997a.

\_\_\_\_\_. *Semântica e discurso. Uma crítica à afirmação do óbvio*. 3. ed. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1997b.

\_\_\_\_\_. *Papel da memória*. In: ACHARD, Pierre et al. *Papel da memória*. Campinas, SP: Pontes, 1999.

PREISS, Jorge Hirt. *A música nas missões jesuíticas nos séculos XVII e XVIII*. Porto Alegre: Martins Livreiro, 1988.

RAMOS JR., José de Paula. Entre gregos e romanos. Teogonia: A origem dos deuses. *Discutindo literatura*, São Paulo, a. 1, n. 1, p. 7-12, 2004.

REVERBEL, Carlos. *O gaúcho*. Porto Alegre: L&PM, 2002.

RILLO, Aparicio Silva. *São Borja em perguntas e respostas – Monografia histórica e de costumes*. São Borja-RS: Argraf, 1982. (Col. Tricentenário, n. 2).

\_\_\_\_\_. *Um comício de espíritos*. In: *Festival da barranca. Um comício de espíritos. 31 anos de música às margens do Rio Uruguai*. CD 1 / CD 2 e Livreto. São Borja/Porto Alegre: Os Angüeras Grupo Amador de Artes/Estúdio Focus/Gráfica Trindade, 2003.

RODRÍGUEZ, Ricardo Vélez. *Panorama da filosofia brasileira*. Disponível em: <<http://www.ensayistas.org/critica/brasil/velez2.htm>>. Acesso em: 25 jan. 2005.

ROJAS, Enrique. *Los lenguajes del deseo*. 1. ed. Buenos Aires: Temas de hoy, 2004.

SANT'ANNA, Affonso Romano de. *Música popular e moderna poesia brasileira*. Petrópolis: Vozes, 1977.

SARGENTINI, Vanice; NAVARRO-BARBOSA, Pedro (org.). *Foucault e os domínios da linguagem: discurso, poder, subjetividade*. São Carlos: Claraluz, 2004.

SOUZA, Octavio Tarquínio de (dir.). *Tratado de Madri*. Coleção documentos brasileiros. v.19. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 1939. Disponível em: <<http://www.irdeb.ba.gov.br/bahiahistoriadoTratadoMadrid.htm>> Acesso em: 12 jul. 2004.

TEIXEIRA, Terezinha Marlene Lopes. *A presença do 'outro' no 'um': um exercício de análise em canções de Chico Buarque*. Porto Alegre: PUCRS, 1998 (Curso de Pós-Graduação em Letras: Tese de Doutorado em Letras).

\_\_\_\_\_. *Análise de discurso e psicanálise. Elementos para uma abordagem do sentido no discurso*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.

TRATADO DE BADAJOZ. Disponível em: <[http://www.arqnet.pt/exercito/tratado\\_badajoz.html](http://www.arqnet.pt/exercito/tratado_badajoz.html)>  
Acesso em: 21 jan. 2005.

TRATADO DE SANTO ILDEFONSO. Disponível em <<http://www.info.lncc.br/wrmkkk/ildef.html>>  
Acesso em 21 jan. 2005.

TRAVAGLIA, Luiz Carlos. *O aspecto verbal no português; a categoria e sua expressão*. 3. ed. Uberlândia: Ed. da Universidade Federal de Uberlândia, 1994.

VILELA, Mário; KOCH, Ingedore Villaça. *Gramática da língua portuguesa*. Gramática da palavra. Gramática da frase. Gramática do texto/discurso. Porto: Almedina, 2001.

ZANOTELLI, Jandir João et al. *Rio Grande do Sul: arquétipos culturais e desenvolvimento social*. 2. ed. Pelotas: EDUCAT, 2003.

ZIZEK, Slavoj (org.) et al. *Um mapa da ideologia*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1999.

# **ANEXO**

Ano: **1972**. Tema: **Acampamento de pescaria**  
COMPOSIÇÃO: **Eu e o rio** (de Antonio Augusto Fagundes. Intérprete: Ernesto Fagundes)

### **Eu e o rio**

Eu e o rio  
qual o mais caminhador? (refrão)  
O rio em busca do mar  
e eu buscando o teu amor.

Do velho Rio Uruguai  
tão diferente que sou  
o rio sabe pra onde vai  
e eu nunca sei pra onde vou

O rio se espelha da prata  
quando é noite de luar  
e eu me espelho em serenata  
na noite do teu olhar

Se o rio me levar embora  
por esse mundo sem fim  
talvez te lembres de agora  
e chores pensando em mim



Ano: **1973**. Tema: **Cachoeira de rio**

COMPOSIÇÃO: **Cachoeira** (de Juarez Bitencourt e Naide Ribas. Intérprete: Juarez Bitencourt)

### **Cachoeira**

Quem pensa que o rio não sente,  
com certeza nunca viu,  
as cachoeiras que se formam  
com as lágrimas do rio!

Ao mirar a queda d'água  
que a vida chamou cachoeira,  
lembro das quedas da vida  
que se enfrenta a vida inteira.

Cachoeira, cachoeira,  
tu e o tempo, tão iguais!  
Para nós não tem retorno,  
tuas águas não voltam mais!

Ano: **1974**. Tema: **Martim-Pescador**

COMPOSIÇÃO: **Martim-pescador** (de José Lewis Bicca e Apparicio Silva Rillo.

Intérprete: Os Angüeras)

### **Martim-Pescador**

Martim-Pescador...

Martim-Pescador...

Se as flores voassem  
talvez entre elas  
à beira das águas  
também fosses flor...

Quem pesca conhece  
seu parceiro alado  
que é um raio emplumado  
de margens de rio...  
... Colhendo no bote  
aos acasos da sorte,  
num golpe de morte  
algum peixe arredio...

A ti me assemelho, Martim-Pescador,  
no jogo da vida que é pesca e azar:  
pescando algum sonho nas águas  
que é um rio como tantos correndo pro mar...

Ano: **1975**. Tema: **A Lua e o Rio**

COMPOSIÇÃO: **Eu, o rio e a lua** (de Miguel Bicca. Intérprete: Maninho Brum)

### **Eu, o rio e a lua**

Sinto ciúmes da lua  
que se deita no rio  
e se acalma  
Sinto ciúmes do rio  
pelo frio  
que traz minh'alma.

Chilena de prata  
que riscas o lombo  
do rio caborteiro  
em noites bonitas,  
passas levando no estribo  
espumas e gemidos  
sem um grito...

Eu,  
com ciúmes do rio  
trago meu peito  
em pedaços.

Eu  
quero ser como o rio,  
quero acalmar uma lua  
em meus braços...

Ano: **1976**. Tema: **O Rio, a Canoa e o Homem**

COMPOSIÇÃO: **Pescador de ilusões** (de Carlos Castilhos. Intérprete: Carlos Castilhos)

### **Pescador de ilusões**

Pescador, laiá, laiá, laiá,

laiá, laiá...

Pescador, pescador...

(refrão)

Pescador, laiá, laiá, laiá...

Laiá, laiá, laiá...

Quando desces o rio

que viu, sentiu,

teus braços a remar

e tu a pensar,

que o rio também é gente,

que sente e pressente,

que vai te alimentar.

Caíque vai cruzando

e a água abraçando,

lhe pede mais um pouco

do louco andejar

Ofertando seu seio

e anseio ao beijar

o barco que te leva

e agora é teu lar.

E o rio se fez canção

e a mão a remar

arpeja camalotes

que ficam pra trás

e faz que teu caíque

suplique ao singrar  
um porto escondido  
pra lua brincar.

Recolhe o espinhel  
que é mel, que é pão,  
pra o chão do rancho longe  
no fim do rincão  
aonde tens o ninho,  
piás e carinho,  
a china, a ilusão...

Ano: **1977**. Tema: **Linha de mão**

COMPOSIÇÃO: **Linha de mão** (de Juarez Chagas e José Hilário Retamozo).

Intérpretes: Jorge Freitas e Grupo Terra Viva)

### **Linha de mão**

No giro da linha boleadeira  
uma lua inteira se estende no rio  
É giro de laço que faz com que o braço  
caminhe no espaço e se afunde no rio (bis)

Não levo tarrafa, não levo espinhel  
só meia garrafa de canha com mel  
minhoca de isca e linha de mão (bis)  
e o que me belisca é só solidão (bis)

Nos remos o rumo, no rio a razão  
meu naco de fumo, meu peixe, meu pão  
Minh'alma sozinha criou a ilusão (bis)  
que o rio não caminha na linha de mão (bis)

Espelho campeiro, da lua e do sol  
és meu prisioneiro na ponta do anzol  
até que me deixe sem fome de pão (bis)  
o rio é meu peixe na linha de mão (bis)

Ano: **1978**. Tema: **A lenda do fogo morto**  
COMPOSIÇÃO: **Fogo morto** (de Euclides Fagundes Filho e Antônio Augusto Fagundes. Intérprete: Bagre Fagundes)

### **Fogo morto**

No mato a marca do fogo  
no peito a marca do amor  
nos dois um rastro de cinza  
do homem e do pescador

Não vou fazer fogo novo  
onde há sinal de fogão  
nem vou amar outra vez  
quem já foi minha paixão

Não quero que o fogo queime  
na chama que reacendeu  
o mato se o fogo é lenha  
e o coração se sou eu

Fogo no mesmo lugar  
queima demais sem querer  
quero outro chão e outro amor  
que eu já cansei de sofrer

Ano: **1979**. Tema: **Tio Manduca, Pescador**

COMPOSIÇÃO: **Tio Manduca, pescador** (de José Lewis Bicca e Apparicio Silva Rillo. Intérprete: Os Angüeras)

### **Tio Manduca, pescador**

Tenteando a boeira nas barrancas do céu  
a branca melena a sobrar no chapéu  
assim, Tio Manduca, o meu coração  
te evoca, velhito, mateando solito de linha na mão

Recitado:

[Hoje te lembram, Tio Manduca, os companheiros  
que nas barrancas do Uruguai ficaram sós  
cevando ausências junto ao fogo que alumbrava  
toda a querência rediviva em tua voz]

A lua melhor pra o peixe  
Tio Manduca me ensinou  
os causos que hoje reconto  
Tio Manduca me contou  
sem ter seu sangue sou ele  
Em muito do quanto sou



Ano: **1980**. Tema: **O homem e a natureza**

COMPOSIÇÃO: **Encontro** (de Luiz Bastos, Guido Moraes e Miguel Bicca.

Intérprete: Luiz Bastos)

### **Encontro**

Percebi o aceno do angico velho  
com seus braços verdes a me convidar  
para ver o rio, para ver o bando  
das garças brancas a contrabandear

Uma esperança entre dois países  
e umas raízes para se firmar  
e aqui chegando encontrei irmãos  
se dando as mãos como num altar

E abrindo os braços me tornei profeta  
cheio de entusiasmo para anunciar:  
não há ventura mais certa e completa  
do que a certeza de se encontrar

Peito contra peito e a mão na mão  
fiz mais um irmão pra me acompanhar  
que será na andança do meu dia a dia  
a segunda via do meu caminhar

E agora, irmão, eu vou prosseguir  
tenho de partir mas irás comigo  
preparar as guascas e parar rodeio  
mascando o freio deste meu castigo

Mas a natureza que é nossa mãe  
bendirá também nosso andar no pó:  
daqui pra frente em tempestade ou calma  
nossa fibra e alma será uma só.

Ano: **1981**. Tema: **Fio de bigode**

COMPOSIÇÃO: **Fio de bigode** (de José Lewis Bicca e Apparicio Silva Rillo.  
Intérprete: Os Angüeras)

### **Fio de bigode**

Quinze quadras de campo, meu compadre!  
São minhas, meu compadre, aperte a mão  
Contratos pura consciência  
timbrados de coração

Era o fio de bigode que valia  
nas transações multivárias dos avós  
escrituras formais sacramentadas  
nos cartórios e então tempos após

O compromisso firmado boca a boca  
o negócio empenhado, o trato feito  
valiam muito mais que o texto escrito  
pelos conformes e artigos do direito

Tinha a palavra o peso de uma bíblia  
recuerdo lindo que à memória acode  
de quando os tauras empenhavam honras  
pelo fio já grisalho de um bigode

Ano: **1982**. Tema: **Campeando origens**

COMPOSIÇÃO: **Indagações** (de Luiz Bastos e Miguel Bicca. Intérprete: Miguel Bicca)

### **Indagações**

Onde estão minhas origens, onde estão?

Onde estão minhas raízes, onde estão?

Um guri segue indagando, onde estão?

O que lhe responderão?

Quem sabe no azul do céu?

Quem sabe no verde do chão?

Quem sabe no fundo do rio?

Quem sabe no teu coração?

Indaguei por mil querências, descobri

que sou mesclado de terra e de sol

que o meu sangue é beduíno, é português

e tem metade de índio e espanhol

Uso bombachas de meus pais e meus avós

calço alpargatas que timbraram pós

madrugo mates na ciranda de uma cuia

que é o sangue verde do Rio Grande que há em nós

Ano: **1983**. Tema: **Quarteada**

COMPOSIÇÃO: **Quarteada** (de Elton Saldanha e Sérgio Jacaré. Intérprete: Elton Saldanha e Leandro Cachoeira)

### **Quarteada**

Pra dá uma quarteada,  
pra dá uma quarteada,                    (estribilho)  
pra dá uma quarteada,  
foi que convocaram a indiada.

Gente de todos os pagos  
de trago e viola nos tentos  
com os melhores intentos  
porque aqui nós se quarteava.  
Parceiros de chorar junto  
pagando o mesmo tributo  
no canto que se alinhava.

É peão com capataz  
letrado e analfabeto  
sovando o mesmo dialeto  
no comum do acampamento.  
Milongas de bocas francas  
barro, barraca, barranca,  
na santa paz deste evento.

Ano: **1984**. Tema: **Mulher gaúcha**

COMPOSIÇÃO: **Mulher universal** (de Mauro Ferreira. Intérprete: João de Almeida Neto)

### **Mulher universal**

Quando meu rastro pela estrada longa  
tiver teu rastro como inseparável,  
quando o luceiro dos teus olhos calmos  
alumbrarem aos meus um novo dia,  
quando eu voltar de mal com a alegria  
sangrando pelo mundo inevitável  
e teu sorriso se vestir de noiva  
fazendo doce esta melancolia;  
quando meu rastro pela longa estrada  
por ser sozinho se perder no pó,  
e a própria vida nesta caminhada  
for muito amarga para um peito só,  
e eu te buscar aonde tu estiveres  
como quem busca mais do que um amigo,  
e te deitares para sonharmos juntos,  
e me abraçares pra chorar comigo;  
se muito além dos nossos anos moços  
se aquebrantar o cerne do meu peito,  
e a estrela-guia do teu riso claro  
tiver seu brilho quase que desfeito,  
e mesmo assim seguires companhia  
nas lutas que empreendes e que eu travo,  
se mesmo assim mantiveres o ideal,  
mulher gaúcha, essência universal,  
serei o teu senhor e o teu escravo.

Ano: **1985**. Tema: **Barranca**

COMPOSIÇÃO: **Partida** (de Mauro Ferreira. Intérprete: Mauro Ferreira)

### **Partida**

Por que não vens dizer-me,  
amor, que não te vais,  
que há um outro rio  
maior do que o Uruguai  
a unir nossos destinos  
sempre mais?  
Por que não vens, amor,  
para meus braços,  
sem me deixar  
a te seguir os passos,  
sem me deixar o coração a sós,  
se é teu olhar  
que aquece e que me encanta,  
e um novo amor nesta semana santa  
virá tão lindo florescer em nós?

Arruma, flor,  
minha mochila inteira,  
tô de partida nesta quarta-feira,  
já não há mais como poder ficar,  
quando chegou-me  
o eco da mensagem  
meu coração já estava de viagem  
rumo à fronteira,  
louco pra chegar.  
Põe nessa mala  
umas quinquilharias,

que pra passar  
uns três ou quatro dias  
basta a vontade de se encontrar  
com outro angüera  
de mirada franca, e descobrir  
nas vozes da barranca  
cada razão que me puxou pra lá.

Põe um chapéu  
pro céu das madrugadas,  
e uma água-benta  
pra benzer a estrada  
que irei fazendo por onde passar;  
e em cada coisa há de ficar teu cheiro,  
que é mais feliz aquele barranqueiro  
que após a festa tem pra quem voltar.

Ano: **1986**. Tema: **Semeadura**

COMPOSIÇÃO: **Balada do sementeiro** (de Mário Bárbara e Apparicio Silva Rillo.

Intérprete: Mário Bárbara)

### **Balada do sementeiro**

Quem semeia vento colhe tempestade  
e eu que semeiei ternura só colhi tempestade

Sou um triste sementeiro de mãos cansadas  
e escassas messes para os tempos do futuro  
o meu pão de cada dia se faz duro  
e eu me alimento das aparas de meus nadas

Lavrei nas pedras minhas vergas de mau traço  
e da rabiça dos arados sobram calos  
perco as colheitas com que sonho e só embalo  
raras espigas como um filho nos meus braços

Quem semeia vento colhe tempestade  
e eu que semeiei ternura só colhi tempestade

Desenho mapas de fartura nas mãos grossas  
semeio e planto por ser este o meu destino  
embora saiba como sei desde menino  
que aves daninhas colherão as minhas roças.

Quem semeia vento colhe tempestade  
e eu que semeiei ternura só colhi tempestade



Ano: **1987**. Tema: **O gaúcho e o tempo**

COMPOSIÇÃO: **Vertente, caminho e foz** (de Odemar Gerhardt e Apparicio Silva Rillo. Intérprete: César Lindemeyer)

### **Vertente, caminho e foz**

De três pontas, de três puntas, / índio, açorita, espanhol  
sou galho de tronco velho / botando ramas ao sol

De três pedras, de três asas / vertente, caminho e foz  
sou eu que sigo em meu filho / no sangue dos meus avós

Um tigre, um potro, uma pomba / lança, guitarra e formão  
sou eu montado a cavalo / nos partos da formação

Casco e guampa, canha e fogo / pé no chão e general  
sou eu rodando carretas / traçando a carta geral

De repente tudo muda / arame, trem e jamanta  
sou eu de calça corrida / com a voz do avô na garganta

Muda a casca, fica o cerne / sombra e sol na mesma estampa  
sou eu em ferro e cimento / a rebrotar-me da pampa

Ano: **1988**. Tema: **Pai-de-fogo**  
COMPOSIÇÃO: **Pai-de-fogo** (de Luiz Bastos e Vinícius Pitágoras Gomes.  
Intérprete: Luiz Bastos)

### **Pai-de-fogo**

Pai-de-fogo guarani  
primeira brasa ritual  
que o bugre deixou queimando  
numa oferenda ancestral

Viajou ao lado do tempo  
este avô de muitas crias  
perseguindo inverno e vento  
geadas e noites frias

Foi estufa e candeeiro  
foi braseiro e fogão  
conforto rude campeiro  
de quem só tem solidão

O vento soprou o tição  
e a faísca levantou  
“bugrazinha-vaga-lume”  
que voou na escuridão  
para semear novos braseiros  
no fogo do fogo de chão

Faíscas que se bolearam  
gavionas e mal domadas  
os fogões foram as forjas  
temperando as madrugadas

Caldearam lanças e raças  
em brasas de ferro e lua  
e o destino bandeirante  
no bronze da bugra nua

Ano: **1989**. Tema: **As águas**

COMPOSIÇÃO: **Água, caminho e vida** (de Mário Barbará, Chico Saratt, Otorino Còvolo e Sérgio Souza. Intérprete: Chico Saratt e Mário Barbará)

### **Água, caminho e vida**

Somos parte de uma fonte  
que um dia se fez rio  
e fundiu-se em horizontes  
que o homem repartiu

Na procura de seus sonhos  
num imenso manancial  
prisioneiro dos anseios  
num caminho tão igual

Esta prata cristalina  
que flui dos seios da serra  
transparente nos ensina  
a comunhão sobre a terra

Na vida que brilha  
pelos mananciais  
reparte-se a sede  
em doses iguais

Pra que tanta gana  
de ter sempre mais  
se os dias sem vida  
transcorrem banais

Se a terra nos cobra  
nos cobre e desfaz  
e a água que somos  
nos iguala no más

Na água que corre  
nos olhos do povo  
navega-se à espera  
de um porto novo

Ano: **1990**. Tema: **Querência**

COMPOSIÇÃO: **Ventre querência** (de Odemar Gerhardt, Luiz Carlos Miranda Baptista e Miguel Bicca. Intérprete: César Lindemeyer)

### **Ventre querência**

O pequeno ventre que gerou-me a vida  
trazia nos verdes olhos a querência  
que nos foi dada pra viver um dia  
e amar pra sempre largas sesmarias

Usei maneias e bocais de domas  
esporas grandes que cortaram potros  
mas tenho medo de idéias novas  
que se moldaram no pensar dos outros

Cabeças leves que se abrandam logo  
sem ser preciso um tirão maior  
são presas fáceis que não mais gavionam  
e cabresteadas sentem-se melhor

Tirem da chuva seus cavalos mansos  
me abram cancha porque sou assim  
sou marca e tarca, sou sinal dos tempos  
trago a querência enraizada em mim

Ano: **1991**. Tema: **O Cavalo e o Tempo**

COMPOSIÇÃO: **O cavalo e o tempo** (de Elton Saldanha, Juarez Chagas, Athanásio B. Pinto e Tadeu Martins. Intérprete: Jorge Freitas e Grupo Terra Viva)

### **O cavalo e o tempo**

Recitado:

[ Centauros, homens, cavalos  
no tranco do di-a-dia  
o tempo tem a magia  
de dar alma pros cavalos  
fazer dos homens bagualos  
sob o céu das sesmarias ]

Estes tempos de ninguém  
Vem nos cavalos do mundo  
Os baguais e os matungos  
Os monarcas e os mestiços  
E o campechano feitiço  
Da alma dos viramundos

Nesses cavalos eu vim  
E sei que o tempo também  
A liberdade não tem  
Limites de tempo e espaço  
Por isso o trilho que eu faço  
O Tempo conhece bem

Meu cavalo, meu cavalo  
Onde eu vou tu vais também  
Esses homens são bagualos  
Nesses tempos de ninguém

É preciso ter consciência  
Da ciência desta amizade  
O tempo não tem idade  
Vem bem calçado no estribo  
Cavalos da nossa tribo  
Nos rumos da humanidade

E tem asas meu cavalo, bagualo  
Bate casco e coração  
A vida dos redomões  
No tempo que não se doma  
Voa no céu das farromas  
Com a alma dos galpões



Ano: **1992**. Tema: **Três Pampas e Um Homem**  
COMPOSIÇÃO: **Sol, águas e pedras** (de Odemar Gerhardt, Luiz Carlos Miranda  
Baptista e Miguel Bicca. Intérprete: César Lindemeyer)

### **Sol, águas e pedras**

O sol madruga salgado  
Campereia no Rio Grande  
Cruza o Estado troteando  
E desencilha na Argentina  
Deixa um risco colorado  
Tingindo as águas por cima  
Parecendo p'ra quem olha  
O ferro da marca quente  
Se apagando incandescente  
Marcando o lombo do rio

Estes marcos que demarcam  
Lá pros lados do Uruguai  
São potros formando juntos  
Porque são do mesmo campo  
São tentos da mesma lonca  
Raios da mesma cambota  
Cordas da mesma viola  
Acordes do mesmo canto

Enquanto proseiam homens  
Três sotaques diferentes  
No mesmo fogo de chão  
Chimarreando um mate quente  
Divisa com águas ou seca  
Divisa é sempre divisa  
Quem monta manda e governa  
E obedece quem precisa

Ano: **1993**. Tema: **Companheiros**

COMPOSIÇÃO: **De Sexta-Feira e Paixão** (de Luiz Carlos Borges e José Fernando Gonzáles. Intérprete: César Lindemeyer)

### **De Sexta-Feira e Paixão**

Os homens que nascem livres  
São águas da mesma fonte  
Um dia serão parceiros  
Tropeando o mesmo horizonte

São tentos da mesma lonca  
Fiapos da mesma crina  
Tem o dom da parceria  
Que Deus dá e a vida ensina

E a voz da barranca  
No escuro das noites calmas  
É uma semente de estrelas  
Pra parceria das almas

Que estranha força nos une  
Neste confim de fronteira  
Senão a busca do instinto  
Por outra alma parceira

Somos iguais na verdade  
Parceiros numa canção  
Que o rio compõe nas barrancas  
Em sexta-feira e paixão.

Ano: **1994**. Tema: **Caminhos**

COMPOSIÇÃO: **Caminhos em mim** (de Odemar Gerhardt e Rodrigo Bauer.

Intérprete: César Lindemeyer)

### **Caminhos em mim**

Sem ter olhares feridos

Andei com olhos perdidos

Sem sentido ou direção / a gente quando se solta

Não tem consciência da volta

Nos rumos do coração

E o meu olhar quando alaga

Encontra espelho nas águas

Enquanto o canto me acalma / eu vejo em mim por meus traços

Que tem melhores os passos

Quem tem caminhos na alma

Me sinto um pássaro lento

Traçando meu sentimento

Andejo que não partiu / um barco que ultrapassou-se

Num caminho que afogou-se

Quando eu passei pelo rio

E quem renega os anseios

Repete os erros alheios

Por isso me convenci / que não erra a caminhada

E nem se perde na estrada

Quem faz os rumos por si

Ano: **1995**. Tema: **Outono**

COMPOSIÇÃO: **De um outono estou lembrando** (de Vinícius Brum e Sérgio Jacaré Metz. Intérpretes: Vinícius Brum e Tambo do Bando)

### **De um outono estou lembrando**

Um assomo de outonos  
Um assombro de folhas  
Se embaralham nos galhos  
Descendo pelas calçadas  
Entrando pelas estradas  
As marejadas miradas  
Do outono estão lembrando.

O arrebol das sextilhas  
Ouve o violino das flechinhas  
Sorvendo um raio de sol  
Pelos sombrios dos baixios  
Sobre a boina das coxilhas  
Os ventos nas seguidilhas  
Do outono estão lembrando.

Os alexandrinos sulinos  
Anoiteceram na relva  
E a d'Alva já silenciou  
O pastor descansa o cajado  
Já recolheu todo o pago  
Num verso estranho quebrado  
De um outono rasurado  
Mais um futuro passado  
Que a folha no vento levou

Quem fez do sul a Ilíada  
Uma costeira odisséia  
Um dia teve uma idéia  
Numa boléia de estrela  
Que um pescueiro missioneiro  
Deve ser o mundo inteiro  
Dentro da semana santa  
E lendo o rio em sua descida:  
Para ser eterna a barranca  
Só pode ser breve a vida!

Ano: **1996**. Tema: **Reflexões na hora do mate**

COMPOSIÇÃO: **O mate de quem se vai** (de José Lewis Bicca, Pedro Julião Ayub e Rodrigo Bauer. Intérpretes: Os Angüeras)

### **O mate de quem se vai**

Era uma vez um poeta  
Os olhos bons de profeta  
Transcendiam Nhu-Porãs  
As mãos de cerne e lonjuras  
Cevavam rimas maduras  
Pro mate dos amanhãs

Mateava com o rio à frente  
E o pensamento presente  
Afastava-se com calma  
Seu olhar era uma pomba  
Sorvendo o rio pela bomba  
Para os remansos da alma

E assim imerso no amargo  
Viola de canto largo  
Se vestiu de poesia  
Sentado ao fogo pensava  
Mas de repente voava  
Nos versos que lhe surgiam

O costume se conserva  
E embora se troque a erva  
Não se perdem ideais  
O mate nunca é lavado  
Pois se descobre o passado  
Nos avios de quem se vai

Recitado:

[ Tudo isso ainda penso  
neste fogo que eu incenso  
os olhos e o coração  
e uma saudade perdida  
vai na lágrima fugida  
que cai no meu chimarrão

Onde andará o barranqueiro  
Mateando luz no pesqueiro  
De uma nuvem terna e branca  
E o pranto alegre que larga  
É o sereno que embriaga  
Nossas noites na barranca ]

Ano: **1997**. Tema: **Terra, Fonte de Vida**

COMPOSIÇÃO: **Era uma vez o que se viu...** (De Luiz Carlos Borges e Mauro Ferreira. Intérprete: Luiz Carlos Borges e Vinícius Brum)

### **Era uma vez o que se viu...**

O homem fez e a terra viu  
E a terra pôs-se a esperar  
O homem rio com altivez  
Mudando tudo de lugar  
Virando tudo por virar  
Sangrando a vida com seu fio  
E a terra foi parar no rio  
E o rio levou tudo pro mar

O homem fez por desafio  
Vestiu o tom da rispidez  
E em pouco tempo ele desfez  
A tez que a terra construiu  
Com paciência milenar  
De tempo, sol e sensatez  
E a terra foi parar de vez  
No rio que foi parar no mar

Era uma vez o que se viu  
Correu um frio que há de ficar  
Eternamente a machucar  
O homem cego que seguiu  
Virando tudo como um Deus  
E quando abriu os olhos seus  
Os olhos seus foram parar  
Na terra que parou no rio  
No rio que só parou no mar



E hoje banha o seu olhar  
E pede pelo amor de Deus  
Que volte a vida que partiu  
No rio que nunca vai voltar

Era uma vez o que se viu...

Ano: **1998**. Tema: **Herança**

COMPOSIÇÃO: **Herança** (De Vinícius Brum e Mauro Ferreira. Intérprete: Vinícius Brum)

## **Herança**

Na vida aquilo que desaparece  
É sempre mais concreto que o real.  
A névoa da saudade quando desce  
Transforma solidão em temporal.

O barco dos amigos vai partindo,  
E as lágrimas – cristais dentro do rio.  
Os pais, as mães, os filhos vão sumindo  
E as almas vão se enchendo de vazio.

Não existe no passado / mais que chegada e partida.  
Um dia o tempo me disse / que a morte é maior que a vida.

Meu pai não me deixou nada, / nem herdou do meu avô,  
mas eu cuido dos meus filhos / como meu pai me cuidou.

Tanta gente foi embora / e ainda anda comigo,  
e sem querer vejo o mundo / pelos olhos dos amigos.

Eu, pelas mãos que tive. / Tu, pela mão dos teus.  
Nós repetindo os nossos. / Todos na mão de Deus.

Nós choramos a partida, / nós levantamos a sorte,  
por não entender que a vida / é muito maior que a morte.

Ano: **1999**. Tema: **Hoje**

COMPOSIÇÃO: **Pra transformar em hoje os amanhãs** (De Chico Saratt e Rodrigo Bauer. Intérprete: Chico Saratt)

### **Pra transformar em hoje os amanhãs**

Pelos caminhos ancestrais do tempo  
Uma carreta centenária tece  
O rumo antigo original dos ventos  
Que hoje em dia ainda permanece

O homem vive acumulando os dias  
Desde os avós com seus brasões de clã  
E a vida ensina a todos a magia  
De transformar em hoje os amanhãs

Hoje é o momento de escolher estradas  
Rever conselhos que o passado traz  
O hoje ao certo é uma encruzilhada  
Nas projeções que o amanhã nos faz

A mão do pai mesmo que muito longe  
Volta no filho que nos pede a mão  
E tudo fica tão presente hoje  
Num exercício de renovação

Os rios de ontem que hoje em dia chovem  
Fazem do hoje nessa estrada, após  
Um velho errante cada vez mais jovem  
Que há de seguir muito depois de nós.

Ano: **2000**. Tema: **Este Jeito de Gaúcho**

COMPOSIÇÃO: **A casa do coração** (De Tuny Brum e Vinícius Brum. Intérprete: Vinícius Brum)

### **A casa do coração**

O que acende as estrelas  
No céu da minha canção  
Vem deste jeito gaúcho  
Casa do meu coração.

O que me faz ir embora  
E a alma ficar no rincão  
Vem deste jeito gaúcho  
Casa do meu coração.

O que me fez prisioneiro  
E voar na imensidão  
O que vestiu de milonga  
A flor da minha emoção.

O que me mostra o caminho  
Se vago na cerração,  
É este jeito gaúcho  
Casa do meu coração.

E as paredes da casa  
Que são concreto e algodão  
Inventam pra cada sede  
Vertentes de chimarrão.

E ouço as vozes do tempo  
Em cada imenso salão  
Cantando a mesma milonga  
“Candiêro” na escuridão.

E o “Jacaré” e o Rillo  
Que ainda me estendem a mão  
São a boca do silêncio  
Na voz da minha canção.

E esta saudade que funda  
Os mapas da solidão  
Mora com jeito gaúcho  
Na casa do coração.

Ano: **2001**. Tema: **Barranca 30 Anos**

COMPOSIÇÃO: **E assim foi combinado** (De Odemar Gerhardt, João Carlos Loureiro e Edio Jarbas Jacomelli. Intérprete: Odemar Gerhardt e João Carlos Loureiro)

### **E foi combinado / E ficou marcado**

Não seria o fim  
Toda sexta-feira na Semana Santa  
Se faria assim  
Uma pescaria / pra dizer um verso  
Voz e violão / para que a tristeza  
Não viesse à mesa / nesta comunhão  
Quando a vida finda  
É o final de tudo, eu digo que não  
Voltar ao pesqueiro é sentir a vida  
Noutra dimensão  
Enquanto a alma fala das coisas terrenas  
Coisinhas pequenas para ilustração  
O espírito canta  
Na voz da barranca  
Amigo e irmão

Como no outono  
O cair das folhas vai cobrindo o chão  
Mas com a certeza que na primavera elas voltarão  
A nossa amizade depois da invernia  
Tornará em canção / pra nas melodias  
Renascer a vida em nossos corações

Ano: **2002**. Tema: **Diferenças**

COMPOSIÇÃO: **Diferenças** (De Ataulpa Dorneles e José Luiz Vilela. Intérprete: Eraci Rocha)

### **Diferenças**

Naquela tarde de março  
Quando, na rua, te vi  
Meu passo lerdo apressou-se,  
Meu jeito rude domou-se,  
O que era sal adoçou-se / A diferença está aí.

Quando chegaste na casa,  
Que pra nós dois construí,  
A solidão ausentou-se,  
O que era triste alegrou-se,  
Quem era só completou-se / A diferença está aí.

Quando partiste no inverno,  
No meu inferno vivi,  
A porta aberta fechou-se,  
O que era luz apagou-se,  
O meu encanto quebrou-se / A diferença está aí.

Quando a saudade daninha  
Chegou contando de ti,  
A solidão encantou-se  
O que era mel amargou-se,  
Minha tristeza saciou-se / A diferença está aí.

**O CANTO QUE *ENCANTA*:  
NA LINHA DE MONTAGEM, O DISCURSO DA NÃO-MUDANÇA  
(Um enfoque a partir da música nativista sul-rio-grandense)**

**MARIA THEREZA VELOSO**

**Pelotas, RS  
2005.**