

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL  
FACULDADE DE EDUCAÇÃO  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO**

**COMO O TRADICIONALISMO GAÚCHO ENSINA SOBRE  
MASCULINIDADE**

**Luis Orestes Pacheco**

Dissertação apresentada no Programa de Pós-Graduação em Educação da Faculdade de Educação da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, como requisito parcial para obtenção do título em Mestre em Educação

Orientador: Profa. Dra. Dagmar Estermann Meyer

**Porto Alegre, setembro de 2003.**

## SUMÁRIO

<b>1. DO INGRESSO NO PÓS-GRADUAÇÃO À ESCOLHA DO TEMA .....</b>	<b>04</b>
<b>2. DOS CAMINHOS DA PESQUISA</b>	
<b>2.1 O REFERENCIAL TEÓRICO-CONCEITUAL.....</b>	<b>14</b>
<b>2.2 O CORPUS DE INVESTIGAÇÃO E OS PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS.....</b>	<b>21</b>
<b>3. HISTORICIZANDO O MOVIMENTO</b>	
<b>3.1 POLÊMICAS EM TORNO DA DEFINIÇÃO DE UMA CULTURA GAÚCHA....</b>	<b>27</b>
<b>3.2 DEFININDO CULTURA GAÚCHA PELOS SÍMBOLOS GAUCHESCOS.....</b>	<b>38</b>
<b>4. O TRADICIONALISMO COMO UMA PEDAGOGIA DE MASCULINIZAÇÃO DA IDENTIDADE GAÚCHA.....</b>	<b>43</b>
<b>“OS CENTROS MIRINS, O CÓDIGO DE HONRA DO TRADICIONALISTA MIRIM E OS CTG’s COMO AULAS DE TRADICIONALISMO”.....</b>	<b>48</b>
<b>5. CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>52</b>
<b>6. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....</b>	<b>56</b>

## RESUMO

Nesta dissertação, discuto e analiso alguns dos modos pelos quais o Tradicionalismo Gaúcho “ensina” sobre masculinidade. O estudo desenvolvido fundamenta-se nos campos dos Estudos Feministas e dos Estudos Culturais, especificamente naquelas vertentes que têm proposto uma aproximação crítica com a perspectiva pós-estruturalista. Utilizando a abordagem da análise cultural examinei três documentos que têm sido considerados como sendo “textos fundadores” do Movimento Tradicionalista Gaúcho, quais sejam: a tese “O Sentido e o Valor do Tradicionalismo Gaúcho”, de autoria de Luiz Carlos Barbosa Lessa, a “Carta de Princípios do Tradicionalismo Gaúcho” e o “Manual do Tradicionalista”, ambos de autoria de Glaucus Saraiva. As análises desenvolvidas permitem argumentar que este movimento, desde a criação do primeiro Centro de Tradições Gaúchas (CTG), em 1948, em Porto Alegre, investiu na “preservação” de uma tradição gaúcha interiorana e rural e esta preservação deveria se processar dentro ou em torno dos CTG’s; neste processo foram sendo produzidas representações de gaúcho as quais atravessam e instituem o que chamei, aqui, de “pedagogia tradicionalista” com a qual se buscava - e ainda se busca – ensinar, especialmente aos meninos, modos adequados de sentir, comportar-se e viver como um “gaúcho de verdade”.

Palavras-chave: Educação, Cultura, Gênero, Tradicionalismo Gaúcho e Identidade masculina.

## 1 DO INGRESSO NO PÓS-GRADUAÇÃO À ESCOLHA DO TEMA

No momento em que eu participava do processo de seleção para o ingresso no mestrado em educação, estava diretamente envolvido com assuntos relacionados a sala de aula, a escola e com a escolarização. Ao mesmo tempo que vivia o cotidiano da sala de aula, vivia também o trabalho profissional e “politicamente engajado”, num processo de construção e “transformação” do espaço escolar em espaço coletivo, e começava a me interessar por e a me envolver com questões relativas ao gênero e a sexualidade.

Este meu interesse pelas questões de gênero e sexualidade devia-se muito às discussões moralistas e até machistas que eu ouvia no interior da escola onde trabalhava, na época, principalmente da parte de colegas professoras, quando estas faziam referências a determinados comportamentos de algumas meninas. Eram discussões que se davam na *sala dos professores*, no intervalo, e giravam em torno do respeito e da valorização e controle que uma menina deveria ter sobre si e seu corpo, em especial sua sexualidade. Na “*sala dos professores*” eram constantes as falas de professoras, no sentido de pensar que “um homem só tira ‘cabimento’ de uma mulher quando ela dá abertura” ou “as meninas tem sua parcela de culpa em relação a isto”.

Com este tipo de comentário, parece-me que as colegas estavam querendo dizer que as meninas, a quem se referiam, deveriam dar-se mais respeito. E isto deveria traduzir-se em um controle e auto-controle que precisaria partir delas, elas necessitariam conscientizar-se disso. Em outras palavras, seria uma atitude esperada delas, algo que deveriam “trazer de casa”, dando a conotação de que isto precisaria tornar-se parte da “natureza” de meninas.

O que acontecia era que alguns meninos ficavam “passando a mão” nas meninas. E, apesar disto ser uma atitude que partia dos meninos, o que ficava da opinião das professoras era que os meninos não tinham culpa disto, já que elas é que “davam abertura”. Ficava subentendido, portanto, que tal atitude não desvalorizava os meninos, pois, isto era esperado deles como prova de

sua masculinidade. O recato, a atitude reservada, o respeito, a delicadeza, etc., seriam, por sua vez atitudes esperadas das meninas.

Luiz Paulo da Moita Lopes, em *Identidades Fragmentadas: a construção discursiva da raça, gênero e sexualidade em sala de aula*, nos conta que interessado em saber, inicialmente, como o discurso da sala de aula estava construindo um menino específico como homoerótico, irá perceber no contexto etnográfico de sua pesquisa, que o discurso que definia dos meninos e meninas sustentava-se, justamente, em torno da masculinidade hegemônica. Segundo o autor

Estes resultados tornaram-se ainda mais interessante à luz do fato de que vários pesquisadores (Badinter, 1982; Kimmel e Messner, 1989; Epstein e Johnson, 1998, por exemplo) são unânimes em apontar que a masculinidade na sociedade patriarcal em que vivemos é tomada como um dado ou um traço natural da natureza humana em relação à qual a feminilidade e a sexualidade são definidas. A “masculinidade” (e a heterossexualidade) é entendida como intrínseca aos homens, isto é, a norma. Nesse sentido, Kimmel e Messner (1989) argumentam que a “masculinidade” é pensada como invisível como se a experiência masculina de gênero não tivesse importância, já que é natural, isto é, é determinada biologicamente (LOPES, 2002, p. 131).

Inicialmente, quando me aproximei da leitura de discussões feitas na Faculdade de Educação, no Programa de Pós-Graduação, nesta Universidade, o livro “Gênero, Sexualidade e Educação: uma perspectiva pós-estruturalista”, de Guacira Lopes Louro (1997), me foi muito esclarecedor. Aprendi com esta leitura e compreendi que a escola, servindo-se de símbolos e de códigos informa e afirma o lugar de meninos e de meninas, aponta os modelos a serem aprendidos. Em outras palavras, aprendi e compreendi que a escola escolariza, não só a mente mas, também os corpos de meninos e de meninas.

Desta forma, me foi possível entender que não está nos genes dos meninos serem dados a agressividade, serem durões e “machões”, da mesma forma que não está dado nos genes das meninas serem sensíveis, delicadas ou recatadas, mas, sim, que faz parte de um processo de construção social e cultural. Um processo que definiu em nossa cultura ocidental a identidade masculina, branca e heterossexual como sendo a identidade normal. E assim, significados foram também socialmente definidos para dizer, para imprimir e para diferenciar nos corpos e nos comportamentos, uma forma considerada como a mais correta de ser homem e de ser mulher.

Com esta compreensão, de que masculinidades e feminilidades são social e culturalmente construídos é que me aproximei deste Programa de Pós-Graduação, com o objetivo de pesquisar sobre a produção da feminilidade. Entretanto, este interesse mudou de foco a partir da entrevista

de seleção, quando fui interrogado e estimulado a pensar na possibilidade de pesquisar sobre a produção da masculinidade.

Diante da aceitação e da decisão de investigar a produção da masculinidade, ocorreu-me que a temática “cultura gaúcha” poderia ser bastante interessante. É interessante porque, por exemplo, o Rio Grande, os valores gaúchos, as representações, os significados construídos em torno desta cultura tomam o masculino como sua referência. Essas referências englobam os tropeiros, na sua atividade de conduzir a tropa (que pode ser entendido literal e metaforicamente); os peões campeiros na lide diária na estância, na fazenda, os “patrões”; os dirigentes dos Centros de Tradições Gaúchas; os destaques quando se trata de divulgar/veicular esta cultura através dos meios de comunicação (o homem montado em seu cavalo, em um ambiente campeiro); os personagens do cantar gaúcho (falando do peão campeiro, da lida campeira e do viver galponeiro), etc.

Com essa constatação, então, é que começo a abservar a pertinência e a me interessar pela cultura gaúcha como lugar onde também se ensina a ser homem e a ser mulher. A escola, como deixa claro Louro (1997) em seu livro, citado acima, entende da construção escolar das diferenças, das distinções e das desigualdades, mas não somente ela, pois, conforme Shirley Steinberg (1997), uma gama de outros locais sociais, como TV, revistas, etc., e claro, no caso desse meu estudo, no meio cultural gaúcho, especialmente nos Centros de Tradições Gaúchas, também se educa, também se ensina a ser homem e a ser mulher, ou seja, este âmbito da cultura tradicionalista está também envolvido com questões de produção de gênero. Gênero, aliás, é um dos conceitos centrais para essa dissertação. É central porque, ao mesmo tempo que serve como ferramenta analítica, serve também como ferramenta política.

A introdução, por exemplo, do conceito de gênero, no campo do Feminismo, proporciona, entre outras coisas focalizar a construção social e histórica dos significados atribuídos às características biológicas que diferenciam homens de mulheres; diferenças estas que instituem, justificam e/ou reproduzem as relações (desiguais) entre estes sujeitos; e por enfatizar que ser homem ou mulher envolve, sobretudo, aprendizagens que a cultura inscreve no corpo dos indivíduos, que se pode argumentar que o gênero não existe *a priori*, mas que ele é produzido nas relações sociais, que envolvem sempre, exercício de poder (LOURO, 1997).

Com isso, comecei a observar como, os textos (em sentido amplo) que atravessam e instituem a cultura gaúcha conformavam representações de masculino e também de feminino

“padronizadas”, “reguladas”, “normalizadas” social e culturalmente. Ou seja, através ou por meio destes textos e práticas que configuram o tradicionalismo gaúcho, como por exemplo, programas de televisão e rádio voltados para a divulgação desta cultura, peças publicitárias, canções, poesias gauchescas, entre outras decidi observar e analisar o que se diz sobre o que é e como deve ser o gaúcho, o peão campeiro, assim como, sobre o que é e como deve ser a prenda.

Selecionei três documentos, que considero como sendo “fundadores” do Tradicionalismo Gaúcho para fazer esta análise, uma vez que eles, como o/a leitor/a poderá constatar no decorrer da leitura desta dissertação, instituem um modo de definir a cultura tradicionalista gaúcha, e a identidade do gaúcho. Estes documentos são: a TESE *O Sentido e o Valor do Tradicionalismo*, de 1954, de autoria de Luiz Carlos Barbosa Lessa; A CARTA *de Princípios do Movimento Tradicionalista Gaúcho* e o MANUAL *do Tradicionalista*, respectivamente, de 1961 e 1968, ambos de autoria de Glaucus Saraiva.

Por exemplo, encontrei no Manual, ao tratar da “Vestimenta do Gaúcho Rio-Grandense”, que a “função da indumentária feminina é servir de moldura à graça e à beleza e não torná-las grotescas ou ridículas” (SARAIVA, 1968, p. 58). Assim como, ao tratar do “Concurso de Primeira Prenda”, o mesmo documento refere dizendo que: “As nossas prendinhas de agora são as futuras mães gaúchas – nosso culto e veneração – e devemos prepará-las para transmitir aos filhos que hão de vir, tôda a fôrça do nosso telurismo e tôda a glória das nossas tradições” (SARAIVA, 1968, p. 65). E de que, cabe ensinar o menino a “ter dentro de si um gauchismo interior enraizado nas reservas morais da nossa ancestralidade”, a possuir “no coração a herança de bravura e generosidade, franqueza e altivez, hospitalidade e amor à terra” e, principalmente, a ter “a coragem da não omissão nos momentos preciosos, como nossos antepassados, que jamais deixaram de tomar posição”(SARAIVA, 1968, p. 57).

Nesse sentido, a poesia de Jayme Caetano Braun, considerado “um poeta que, ao descobrir seu dom, adequou na criação de uma linguagem singular, para tratar de um tema singular: sua terra e sua gente” (RUAS, 1999, p. 35), é bastante significativa quando trata do cotidiano do homem e da mulher campeiros. Veja-se, por exemplo, dentro do que vinha falando, o trecho de uma de suas poesias, “Galpão de Estância”, do livro de mesmo nome, e que é simbolicamente significativo para o Tradicionalismo Gaúcho, já que a idéia inicial de criação do Movimento era, justamente, fazer do Centro de Tradições Gaúchas, um galpão na cidade:

*Na severa austeridade  
Do teu paterno aconchego*

*Tive um berço de pelego  
 Que deixei a Deus dará,  
 Mas nas voltas que se dá  
 No canhadão da existência  
 Sempre chorei tua ausência  
 Meu velho abrigo de piá*

Os significados e valores atribuídos ao masculino no interior dessa cultura tradicionalista podem ser melhor visualizados neste texto que diz:

Quando a parteira gritava: “É macho, Coronel!...”, era uma baita responsabilidade. O primeiro berro da cria era uma clarinada guerreira aos ouvidos do pai austero e inflado da orgulho. – “Oigalê raçador velho”, pensava de si mesmo, com olhares de esperançosa análise para o filho, talvez o embrião de mais um voluntário ou, quem sabe, um grande caudilho na próxima revolução.

Montados no joelho paterno, sacudidos ao trote ou ao galope que ritmavam os ‘causos’ de guerras e peleias, ouvíamos, com misticismos de oração e encantamento, o velho pai gaúcho. E com modulações de severa pedagogia, na voz solene e grave de um velho morubixaba, incubava-nos ímpetos voluntariosos para o floreio de adagas nos desforços pessoais ou o adejar de lanças no artístico molinete das cargas de cavalaria.

Depois a lei:

“Homem não chora!”

“Homem não leva desafôro para casa!”

“Que ninguém le pise no poncho!”. (SARAIVA, 1968, p. 43).

Textos como estes, nos permitem perceber o caráter relacional da identidade, quando ao darem destaque ao masculino, embora não explicitem o feminino estão de alguma forma apontando para significados de feminino, pois a construção da identidade depende de algo que está fora dela, e que, para se afirmar como tal necessita ser comparada àquilo que ela não é. Ao afirmar, por exemplo, que o nascimento de criança do sexo masculino representa a esperança de “mais um voluntário” “na próxima revolução”, constrói uma noção do lugar que deve ocupar o homem nesta cultura, mas que também fornece ou constrói noções do lugar que deve ocupar a mulher. Assim, identidade é marcada pela diferença. As concepções dos textos acima, demonstram uma “positividade” acerca tanto da identidade quanto da diferença, no sentido de que estas são percebidas como fatos dados: homem é homem e pronto, assim como a mulher, sendo a diferença, oposto do homem é mulher e pronto. Estas discussões funcionam como uma forma de produção cultural que definem e ensinam, de alguma forma, o que é tradicionalismo, o que é ser



tradicionalista, ou seja, a identidade como a diferença, neste sentido, seriam auto-contidas, auto-suficientes e idênticas a si mesmas.

Entretanto, a afirmação: “-é um macho!”, ou a situação do menino que é criado no galpão junto aos peões a fim de ser educado como homem para a lida campeira, depende de uma extensa cadeia de expressões negativas de outras identidades, em que ser macho é não ser frágil, não ser covarde, não ser fêmea, etc. A partir daí fronteiras são delimitadas, para definir e diferenciar homens de mulheres, no interior da cultura. As identidades são, portanto, construídas, formadas, marcadas e transformadas no interior da representação. O que o grupo cultural tradicionalista fez foi construir significados, delimitar, legitimar, privilegiar e, também, hierarquizar os lugares que o peão e a prenda deveriam ocupar neste grupo: o peão a força, a coragem e a valentia, entendidos como necessários na demarcação territorial e na lida campeira; a mulher como responsável pela guarda e cuidado dos filhos/as e das propriedades, na ausência do marido.

Letícia Fonseca Richthofen de Freitas (2002, p. 68), que discutiu a identidade cultural gaúcha em sua dissertação de mestrado, neste mesmo Programa de Pós-Graduação, afirma que no material analisado<sup>1</sup> por ela, “a maior quantidade de reportagens foi justamente as que giram em torno do gaúcho em sua figura mítica, pilchado, ligado ao cavalo, ao campo, ao Tradicionalismo”.

Portanto, penso que, falar de cultura gaúcha, de gauchismo, de Tradicionalismo Gaúcho, implica, neste caso, em falar da produção de significados, de discursos que produzem as representações de um determinado grupo social particular, com um modo de vida também particular. Implica em falar das construções feitas em torno desta cultura, através das quais se define a identidade do gaúcho, do masculino e se diferencia esta identidade de outras tantas identidades.

E, falar de cultura gaúcha, de Tradicionalismo Gaúcho, implica em se dizer que a identidade, tanto quanto a diferença, “não são ‘elementos’ da natureza, não são essências, não são coisas que estejam simplesmente aí, à espera de serem reveladas ou descobertas, respeitadas ou toleradas. A “identidade e a diferença, têm que ser ativamente produzidas” (SILVA, 2000, p. 76).

Portanto, a identidade cultural gaúcha, como qualquer outra identidade, não está dada na natureza, como se dela fizesse parte ou como se esta estivesse impressa nos genes das pessoas. Não se nasce gaúcho (peão) ou gaúcha (prenda), mas se vai aprendendo a viver a “gauchidade”

---

<sup>1</sup> A autora pesquisou textos publicados em dois importantes jornais que circulam no Rio Grande do Sul, são eles os jornais Zero Hora e Correio do Povo, de circulação durante os anos de 2000 e 2001, bem como de revistas de circulação nacional ou regional que apresentaram matérias e artigos sobre a identidade gaúcha.

através de marcas que vão sendo lapidadas, e de um modo, inscrições vão sendo impressas nos corpos é, assim, que as identidades vão ganhando forma. Por isso, para compreender os processos e as condições que tornaram possíveis e estabeleceram e diferenciaram homens de mulheres, implica em entender que isto se fez e se faz através de processos de representação, como uma forma histórica de atribuição de sentidos.

Ou seja, implica em se compreender que marcas, inscrições e práticas foram sendo definidas, reproduzidas e modificadas para dar sentido a um tipo de masculinidade e de feminilidade. A representação, nos diz Tomaz Tadeu da Silva (2001, p. 35): “é um sistema de significação”. Na representação “está envolvida uma relação entre um significado (conceito, idéia) e um significante (uma inscrição, uma marca material: som, letra, imagem, sinais manuais)”. Desta forma, “as ‘coisas’ só entram num sistema de significação no momento em que lhes atribuímos um significado – nesse exato momento já não simplesmente ‘coisas em si’”.

Entendo que os CTG’s, imitando um galpão de estância na cidade, para isto teriam vindo: para valorizar e prestigiar através de práticas gauchescas a figura do gaúcho campeiro, o peão de estância e, desta forma, constituir uma identidade, diferenciando-a de outras identidades. O sujeito, nos diz Neuza Maria de F. Guareschi et al. (2003, p. 44)

é constituído no interior da representação. Isto equivale dizer que as identidades sociais são um resultado de um processo de identificação que permite que nos posicionemos no interior das definições que os discursos culturais (exteriores) fornecem ou que nos subjetivemos (dentro deles). Nossas chamadas subjetividades são, então, produzidas parcialmente de modo discursivo e dialógico.

Além da valorização e centralização da figura do peão campeiro como a identidade representante do tradicionalismo gaúcho, estava em jogo também o resgate do amor ao pago, a querência, o espírito de grupo, de “alma gaúcha”, representados nas canções, poesias gauchescas e nas peças publicitárias que lançam mão da figura do gaúcho, entre outras questões, e que se situam na conexão entre cultura, significação, identidade e poder. (SILVA, 1999).

Na perspectiva dos Estudos Culturais, cultura engloba um conjunto de códigos e de sistemas de significação e classificação social através dos quais se atribuem sentidos às coisas, sentidos esses que são possíveis de serem compartilhados por um grupo. A cultura, neste caso, não é universal, nem está dada de antemão, mas é ativamente produzida e modificada, ou seja, pode-se defini-la como o conjunto dos processos pelos quais se produz um certo consenso acerca do

mundo em que se vive; é o partilhamento deste consenso que permite que os diferentes indivíduos se reconheçam como membros de determinados grupos e não de outros. Isso significa entender a cultura como um processo arbitrário, uma vez que cada grupo pode atribuir um significado diferente, e viver de forma diferente, um mesmo fenômeno ou objeto. (MEYER, 2000).

Nesta compreensão, a cultura gaúcha, os documentos tomados para análise, não somente veiculam, mas, também, inscrevem representações de gênero, produzem significados que dão forma a modos particulares de ser homem e de ser mulher. Nesse sentido, no caso de minha pesquisa, interessa-me discutir então *o que e como os textos fundadores do Tradicionalismo Gaúcho ensinam sobre masculinidade ?*

## 2 DOS CAMINHOS DA PESQUISA

### 2.1 O REFERENCIAL TEÓRICO-CONCEITUAL

O referencial teórico-conceitual de que me valerei, nesta dissertação, inscreve-se nos campos dos Estudos Culturais e dos Estudos Feministas, que se aproximam da perspectiva pós-estruturalista. Os Estudos Culturais são aqui entendidos como o definem Nelson, Treichler & Grosberg (1995, p. 13), ao dizerem que, “boa parte dos Estudos Culturais está contida no termo singular ‘cultura’, que continua útil não como uma categoria rigorosa, mas como uma espécie de síntese de uma história”, e que tem como referência “em particular, o esforço para retirar o estudo da cultura do domínio pouco igualitário e democrático das formas de julgamento e avaliação que, plantadas no terreno da ‘alta’ cultura, lançam um olhar de condescendência para a não –cultura das massas” (NELSON, TREICHLER & GROSSBERG, 1995, p. 20), ou seja, de uma visão dos Estudos Culturais que possa ser frutiferamente desdobrada em qualquer conjunto particular de circunstâncias, não se limitando, portanto a uma única forma de cultura, mas possibilitando considerar as mais variadas formas de produção cultural.

No campo dos Estudos Culturais, o conceito de “virada cultural” é importante, na medida em que supõe um afastamento da idéia de cultura do humanismo tradicional, definida como alta cultura ou cultura elitista, para considerar e valorizar todas as formas de produção cultural, quais sejam as artes, as crenças, instituições e práticas comunicativas de uma sociedade. Em outras palavras, nessa abordagem “todas as formas de produção cultural precisam ser estudadas em relação a outras práticas culturais e às estruturas sociais e históricas” (NELSON, TREICHLER & GROSSBERG, 1995, p. 13).

Segundo Stuart Hall (1997), cada instituição ou atividade social gera e requer seu próprio universo distintivo de significados e práticas – sua própria cultura, na medida em que

todas as práticas sociais, na medida em que sejam relevantes para o significado ou requeiram significado para funcionarem, têm uma dimensão cultural. Ou seja, toda prática social depende e tem relação com o significado: conseqüentemente, que a cultura é uma das condições constitutivas de existência dessa prática (HALL, 1997, p. 32-33).

O próprio material de nossas vidas diárias, nossas experiências mais corriqueiras, as práticas mais ordinárias da vida cotidiana, como, por exemplo, a forma de selecionar os arranjos, os

objetos da casa ou apartamento, o que se compra, o que se come, etc., tudo isto passa a ser considerado como cultura (WILLIS, 1997, FISKE, 1992, *apud* NELSON, TREICHLER & GROSSBERG, 1995, p.14).

Assim, a cultura é entendida, nas tradições dos Estudos Culturais, não somente como uma forma de vida (idéias, atitudes, linguagens, práticas, instituições e estruturas de poder), mas, também, como uma gama de práticas culturais (textos, arquitetura, mercadorias produzidas em massa, etc.).

Esta parece Ter sido, também, a noção de cultura subjacente ao movimento desencadeado pelo grupo de rapazes estudantes secundaristas do Colégio Júlio de Castilhos,<sup>2</sup> quando estes fundaram o primeiro Centro de Tradições Gaúchas, o 35- CTG, em 1948, em Porto Alegre, para valorizar o aspecto popular da cultura gaúcha. Para isso, eles organizaram uma associação que deveria lembrar um galpão de estância, deveria ser um lugar de encontros e de confraternizações, onde o espírito de grupo, de coletividade pudesse ser exercido. Propuseram, assim, estes rapazes, uma noção de espírito solidário de pago, de comunidade para ser vivenciado, e que demandava a delimitação de determinados comportamentos.

No Tradicionalismo Gaúcho, os Centros de Tradições Gaúchas (os CTG'S), deveriam funcionar para “garantir” a continuidade de uma (suposta) tradição campeira, ganhando espaço fundamental na veiculação e divulgação dos valores de um grupo particular, o gauchesco, Também foram instituídos, para representar na cidade o que seria arquiteturalmente o galpão de estância, no campo.

No dizer de Luiz Carlos Barbosa Lessa (1984): aos “andarengos sem ocupação, forasteiro sem identidade, índio ou chiru, desertor ou tropeiro, cada qual podia se aproximar do galpão, acercar-se do fogo-de-chão, tomar seus mates, e ali ficar pousando, ao lado dos peões da estância” (LESSA, 1984, P. 111). Dando a entender que o sentido de existir dos Centros de Tradições Gaúchas deveria ser o de dar continuidade, na cidade, a esse mesmo “espírito” de agrupamento, de solidariedade.

O que estava em jogo no momento da criação do pioneiro 35-CTG, foi, então, o resgate/o rearranjo de um modo de vida interiorana e rural, adaptado à vida urbana, com o objetivo de “preservar” valores e costumes aprendidos no campo e nos pequenos núcleos urbanos, do chamado “grupo local”. Portanto, o aspecto cultura popular ganhou ênfase maior na construção

---

<sup>2</sup> Falarei, mais especificamente, sobre esta questão no capítulo três.

dos significados em torno da cultura gaúcha tradicionalista. No entanto, apesar do “espírito” de solidariedade, de fraternidade, isso se fez centralizado na pessoa do peão, o que quer dizer que no interior dessa cultura se produziu um modo específico de masculinidade. E a linguagem é muito importante na institucionalização deste discurso sobre o tradicionalista.

É pela linguagem, considerada como sistema de representação, que a cultura ganha significados. As coisas em si não possuem significados fixos, únicos, intocáveis, mas são significadas pelo uso que dela fazem os grupos sociais em seu interior. As coisas não significam, somos nós que construímos significados para elas, utilizando sistemas de representação, conceitos e signos (HALL, 1997).

Segundo Hall (1997), a “virada cultural” propiciou uma revolução de atitudes em relação à linguagem na medida em que passou a considerar que ela ocupa uma posição privilegiada na construção e circulação dos significados. Assim, “os objetos certamente existem, mas eles não podem ser definidos [...] a não ser que haja uma linguagem ou sistema de significação capaz de classificá-los dessa forma, dando-lhes um sentido, ao distingui-lo de outros objetos” (HALL, 1997, P. 28). É nessa compreensão que a “virada cultural” se apresenta “intimamente ligada a esta nova atitude em relação a linguagem, pois a cultura não é nada mais do que a soma de diferentes sistemas de classificação e diferentes formações discursivas aos quais a linguagem recorre a fim de dar significado às coisas” (HALL, 1997, p. 29).

Meyer (2000), ao destacar a conexão entre as noções de cultura, linguagem e representação, na perspectiva pós-estruturalista, entende que a linguagem

[...] longe de ser somente um veículo que nos permite ter acesso a um sentido fixado de forma inerente e duradoura a coisas, pessoas ou eventos, ou de ser um meio que transmite com transparência e neutralidade os significados que pretendemos expressar – é o meio privilegiado pelo qual atribuímos sentido ao mundo e a nós mesmos, o que é o mesmo que dizer que a linguagem produz aquilo que reconhecemos como sendo o real ou a realidade, ao mesmo tempo que produz os sujeitos que aí estão implicados. Nessa perspectiva, estreitamente vinculada à obra de Jacques Derrida e Michel Foucault, a linguagem se constitui como um elemento central da organização social e da cultura (MEYER, 2000, p. 53).

Também Louro (1997), ao se referir à linguagem como instituidora de significados, vai dizer que

Dentre os múltiplos espaços e as muitas instâncias onde se pode observar a instituição das distinções e das desigualdades, a linguagem é, seguramente, o campo mais eficaz e

persistente – tanto porque ela atravessa e constitui a maioria de nossas práticas, como porque ela nos parece, quase sempre, muito ‘natural’. Seguindo regras definidas por gramáticas e dicionários, sem questionar o uso que fazemos de expressões consagradas, supomos que ela é, apenas um eficiente veículo de comunicação. No entanto, a linguagem não apenas expressa relações, poderes, lugares, ela os institui, ela não apenas veicula, mas produz e pretende fixar diferenças (LOURO, 1997, p. 65).

Nessa perspectiva, não se deve confundir o mundo material, onde as coisas e as pessoas existem com as práticas de simbolização e os processos, através dos quais, funcionam a representação, o significado e a língua. Dizendo de outro modo, não é o mundo material que transmite os significados, mas o sistema lingüístico ou qualquer outro sistema que estejamos utilizando para significá-los, ou seja para representá-los. (HALL, 1997). Nesse caso, a produção de significados é um processo particular complexo, ativo, conflitivo, instável, indeterminado, escorregadio e dinâmico, na medida em que é

fruto de relações de poder e que gera efeitos de poder, o lugar em que se constrói aquilo que reconhecemos como certo/errado, normalidade/desvio, nós/eles, homem/mulher, [peão/prenda], entre outros, o que significa entender que é na linguagem que se produzem e se colocam em ação os mecanismos e as estratégias de diferenciação/identificação que estão na base dos processos de particularização que constituem os diferentes grupos sociais (MEYER, 2000, p. 57).

No caso da cultura tradicionalista gaúcha, a linguagem como representação, institui um meio e de um modo de vida campeiro, “próprio” de uma região, a região da Campanha, o pampa rio-grandense. Enfim, “uma linguagem singular, para tratar de um tema singular: sua terra e sua gente” (RUAS, 1999, p. 35). Esta linguagem campeira foi, de alguma forma, universalizada para as demais regiões do Rio Grande do Sul via, especialmente, Movimento Tradicionalista, atribuindo significados àquilo que veio a se constituir como sendo a cultura gaúcha. Nesse sentido, é que se pode, então, dizer que “damos significado às coisas através da forma como a representamos – as palavras que usamos, as histórias que contamos acerca destas coisas, as imagens que produzimos, as emoções que associamos às mesmas, as maneiras como as classificamos e conceituamos, os valores que lhes atribuímos” (HALL, 1997, p. 4).

Isso nos permite dizer que a cultura envolve todas as práticas que implicam em valores dependentes dos significados que lhes damos para o seu funcionamento. Os significados, por sua vez, regulam, organizam e delimitam nossas condutas e práticas, ajudam a estabelecer regras, normas e convenções através das quais é ordenada a vida social, assim como, definem a identidade e a diferença. (HALL, 1997).

Nessa perspectiva, a cultura que era vista, supostamente, como uma coisa para ser transmitida de geração à geração, de pai para filho, sem provocar qualquer alteração ou interferência nas vidas tanto individuais quanto coletivas, ganha novos significados, passando a ser vista e compreendida como uma dinâmica. O que quer dizer, cultura menos como um produto finalizado e mais como uma criação, um trabalho que se faz pela ação, pela disputa, pelo conflito, pela negociação. Ou seja, a cultura passa a ser vista como produtiva, aberta, instável, flexível, como algo que está “numa atividade constante, por um lado de desmontagem e de desconstrução e, por outro, de remontagem e de reconstrução” (SILVA, 2001, P. 17), e, portanto, também como relação de poder. Assim, a cultura é constituída, no âmbito de relações de poder, e é como relação social de poder que passa a ser compreendida como prática de significação.

Sendo assim, seu caráter relacional e social pode ser dimensionado, também, na medida em que

Produzimos significados, procuramos obter efeitos de sentido, no interior de grupos sociais, em relação com outros indivíduos e com outros grupos sociais. Por meio do processo de significação construímos nossa posição de sujeito e nossa posição social, a identidade cultural e social de nosso grupo, e procuramos constituir as posições e as identidades de outros indivíduos e de outros grupos. Produzimos significados que queremos que prevaleçam relativamente aos significados de outros indivíduos e de outros grupos. (SILVA, 2001, p. 21).

Isso nos permite entender, então, que significados foram criados e materializados com a elaboração e circulação dos documentos Tese, Carta e Manual para definir o “espírito” de coletividade que seria a “marca” do Movimento Tradicionalista.

Entretanto, como viemos tentando dizer, os significados, além de escorregadios, flexíveis e mutáveis, são representados num contexto espaço-temporal. No dizer de Maciel (1999, p. 128), efetua-se “basicamente através da recriação de um determinado modo de vida associado aos gaúchos – o que implica na vida das estâncias e no passado”. Pode-se dizer, segundo a autora, que o eixo em torno do qual o Movimento Tradicionalista se constrói é o de um espaço e de um tempo “idealizados” segundo um “imaginário” local e recriado segundo critérios contemporâneos.

No contexto deste trabalho, como já indiquei, importa-me discutir os processos de significação que definem modos de ser e de viver a masculinidade. Essa discussão se fará de forma articulado ao conceito de gênero, entendido, fundamentalmente, como construção social e histórica, o que nos permite supor que este é um conceito



plural, ou seja, haveria conceitos de feminino e de masculino, social e historicamente diversos. A idéia de pluralidade implica admitir não apenas que sociedades diferentes teriam diferentes concepções de homem e de mulher, como também que no interior de uma sociedade tais concepções seriam diversificadas, conforme a classe, a religião, a raça, a idade, etc. e se transformam ao longo do tempo (LOURO, 1996, p. 10).

Enquanto discurso que implementa e constrói significados para as diferenças sexuais, por meio de processos de diferenciação conflituosos e hierarquizados “gênero é a instância onde e por meio da qual os seres humanos aprendem a se converter em e a se reconhecer como homens e mulheres, nos diferentes contextos históricos, culturais e sociais” (MEYER, 1996, p. 49). As diferenças sexuais e biológicas, que “têm constituído uma base persistente e recorrente dos processos de significação e organização concreta e simbólica de toda a vida social[...] mostram-se [nesse sentido] tanto primárias quanto primordiais para a codificação, fixação e naturalização das diferenças sociais que se estabelecem” (MEYER, 1996, p. 49).

Portanto, gênero é “um elemento constitutivo de relações sociais fundadas sobre as diferenças percebidas entre os sexos, e um primeiro modo de dar significado às relações de poder” (SCOTT, *apud* MEYER, 1996, P. 49).

a diferença sexual estabelece limites e indica possibilidades, desde o nascimento”; e é bem possível “que em algumas sociedades, reconheçamo-nos antes como meninas e meninos do que como brancas/os ou negras/os, de elite ou classe trabalhadora. Certo, porém, é que todas estas e outras categorias sociais estão imbricadas na construção de nossas subjetividades. (MEYER, 1996, p. 49).

Segundo Paul Du Gay *et al.* (1997), todas as práticas sociais e culturais são práticas de significação. Partindo deste pressuposto, a produção de significados se torna como uma pré-condição de funcionamento das práticas sociais. Portanto, são os significados produzidos, as representações em torno da forma de organização do grupo cultural tradicionalista que irão fazer com que esta masculinidade ganhe sentidos, que possibilitem aos homens deste grupo se moverem no interior da cultura.

A representação é uma das formas de significação ou de produção de significados. Representação é inscrição, é marca, é traço, como significante e não como processo mental, “é a face material, visível, palpável do conhecimento” (SILVA, 2001, p. 32). O que implica em dizer que “as ‘coisas’ só entram num sistema de significação no momento em que lhes atribuímos um significado.” (SILVA, 2001, p. 35), ou seja no momento em que passam a fazer sentido para nós. E, assim, é perfeitamente compreensível a afirmação de que “a cultura nunca é apenas consumo passivo” (SILVA, 2001, p. 19), mas é, sobretudo, atividade, prática de produção, prática de

criação, ação, experiência. Portanto, “a cultura não pode deixar de ser relação social” (SILVA, 2001, p. 21). Na medida em que os significados são produzidos no interior de grupos sociais, o grupo tradicionalista gaúcho constitui um exemplo para analisar como um grupo se produz tanto no seu interior como em relação com outros indivíduos e grupos sociais, construindo, para tanto, os sujeitos. Em outras palavras, ao mesmo tempo que os tradicionalistas procuraram constituir posições da identidade de gaúcho, também constituíram e posicionaram, permeado por relações de poder, as identidades de outros indivíduos e de outros grupos sociais.

Nesse caso, a identidade do gaúcho, não resulta simplesmente de relações sociais, mas de relações de poder, já que, uma cultura é sempre um mecanismo, um modo, uma forma de instituir determinadas identidades. Os CTG's imitando um galpão de estância na cidade, se tornariam em espaços que permitiriam aos seus/as participantes experimentar práticas culturais consideradas campeiras como se estivessem ainda vivendo no campo. São exemplos disso, a criação de “rodas de chimarrão”, a criação de “Invernadas Campeiras” como forma de tentar recuperar o andar a cavalo, a criação de “Invernadas Artística e Mirim”, a institucionalização do fandango, as conhecidas hoje “domingueiras”, etc., formas culturais que permitiriam, especialmente às crianças, aprenderem noções básicas de “sociabilidade gaúcha”. (LESSA, 1998).

Nesse sentido, eles funcionariam como instâncias em que “o trabalho incerto e indeterminado da linguagem e da cultura, o processo aberto e vulnerável da criação simbólica, tende a ser fixado, imobilizado, paralisado. A prática humana de significação fica reduzida ao registro e à transmissão de significados fixos, imóveis, transcendentes” (SILVA, 2001, p. 15).

Este é, exatamente, o “trabalho” das representações, ao mesmo tempo em que elas constroem os lugares, também posicionam sujeitos e produzem suas identidades. (MEYER, 2000). No caso da identidade tradicionalista gaúcha, ao serem rearranjadas as práticas campeiras via Movimento Tradicionalista, colocaram em funcionamento processos de separação, divisão, distinção e classificação dos sujeitos que, por sua vez, significam hierarquizações onde quem detém o poder de separar, de dividir, de distinguir e classificar detém também o poder de atribuir valores.

Através das instituições, símbolos e representações a cultura gaúcha pode ser entendida como um discurso, “um modo de construir sentidos que influenciam e organizam tanto nossas ações quanto a concepção que temos de nós mesmos” (HALL, 1997, p. 55). E, desta forma, ao construir sentidos de pertencimento institui também identidades hierarquizadas. No processo de hierarquização da identidade gaúcha, por exemplo, homens e mulheres usufruem dos recursos

simbólicos e materiais, no grupo, de modo diferenciado, e aprendem a ser gaúcho/a, também, segundo Freitas (2002, p. 50),

na família, na escola, e através de discursos e artefatos que circulam em programas de televisão, artigos de jornais, propagandas, supermercados, que muito mais do que informar, comentar ou vender ou nos serem úteis de alguma forma, ensinam, sugerem, constroem, nos dizem várias das formas de se tornar um/a gaúcho/a

Veja-se, por exemplo, mais trechos de poemas de Jayme Caetano Braun, que simbolicamente, ao falar de “mate doce” e ao falar do “mate amargo”, produzem representações de masculinidade e de feminilidade. Os trechos que quero trazer aqui para exemplificar o que venho dizendo, são:

### **Amargo!**

Velha infusão gauchesca  
De topete levantado  
O porongo requeimado  
Que te serve de vasilha  
Tem o feitio da coxilha  
Por onde o guasca domina,  
E esse gosto de resina  
Que não é amargo nem doce  
É o beijo que desgarrou-se  
Dos lábios de alguma china!

Velho Mate-chimarrão  
As vezes quando te chupo  
Eu sinto que me engarupo

Bem sobre a anca da história,  
E repassando a memória  
Vejo tropilhas de um pêlo  
Selvagens em atropelo  
Entreverados na orgia  
Dos passes de bruxaria  
Quando o feiticeiro inculto  
Rezava o primeiro culto  
Da pampeana liturgia!

Sangue verde do meu pago

Quando o teu gosto me invade

Eu sinto necessidade

De ver céu e campo aberto  
É algum mistério por certo  
Que arrebrandando maneias  
Te faz corcovear nas veias  
Como se o sangue encarnado  
Verde tivesse voltado  
Do curador das peleias!

### **Mate-Doce**

Não há na austera imponência  
Da vivência campesina,  
Estampa mais feminina  
Que esse mate, flor de essência,  
Doce que amarga na ausência  
E se evola na fumaça  
E vai roubando, onde passa,  
No recesso das querências  
As mimosas confidências  
Da gauchinha lindaça!

De porongo ou porcelana,  
De preferência pequena,

É a cuia que a mão morena  
 Palmeia em prece pampeana.  
 É de prata boliviana  
 A bomba- e de ouro maciço  
 É a chupeta e é por isso,  
 - Pelo menos é uma crença –  
 Que ela não transmite doença  
 Nem quebranto, nem feitiço!

Mate doce, de água ou leite,  
 Com erva-doce e canela,  
 Com erva-doce e canela,  
 Não há no pago donzela  
 Que não sinta o deleite  
 E que embora nem suspeite,  
 Porque foi ou porque fosse,  
 Vê no que não realizou-se

Nos sonhos da sua vida  
 A lembrança indefinida  
 Do teu beijo, mate doce!

Mate doce das vovós  
 Que passaram tantas coisas,  
 Que passaram tantas coisas,  
 Mate doce das esposas,  
 Que um dia ficaram sós  
 E que perderam a voz  
 Dos risos e das alegrias.  
 Mate doce das titias  
 Que escaparam das mangueadas  
 E te sorvem extasiadas  
 Na lembrança de outros dias!

É possível de se observar como ao discorrer sobre um símbolo do “gauchismo”, que é o chimarrão, os sentidos de mate amargo e de mate doce são generificados, isto é, porque são constituídos e atravessados por relações de gênero, na medida em que falar do “Amargo”, remete para o que na cultura se refere ao peão, relacionando, por exemplo, o chimarrão com o “guasca que domina”, “Às vezes quando te chupo/Eu sinto que me engarupo”, lembrando o peão na sua lida campeira. Assim como, o “Mate Doce” remete a prenda, quando diz, por exemplo, que como o “Mate Doce”, não há “Estampa mais feminina”. Mate doce das vovós, das esposas, das titias.

Assim é que o tradicionalismo gaúcho pode ser entendido como um discurso que organiza as ações e concepções de masculinidade, tanto das pessoas que participam diretamente da cultura gaúcha quanto das que por ela nutrem apenas alguma simpatia, e é esse processo que pretendo analisar nos documentos que indiquei como *corpus* desta investigação.

## 2.2 O *CORPUS* DE INVESTIGAÇÃO E OS PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS

O material empírico que tomo como *corpus* de minha investigação acerca da construção dessa cultura, é constituído por três documentos, bastante conhecidos e divulgados no meio tradicionalista gaúcho, conforme já mencionei na Introdução. Ou seja, a Tese, a Carta e o Manual.

Estes documentos (TESE, CARTA E MANUAL) são importantes, no meio tradicionalista, na medida em que são apresentados como textos que auxiliam, organizam e estruturam o Movimento. A Tese, por exemplo, foi apresentada por Luiz Carlos Barbosa Lessa no Primeiro Congresso Tradicionalista Gaúcho, no ano de 1954 e visava defender “um movimento de ampla popularização que abrangesse todas as camadas sociais e não ficasse restrito a uma minoria de estudiosos” (LAMBERTY, 1989, p. 30). Como tese, o documento se define como sendo a ação intelectual do grupo na defesa de um rumo a ser seguido pelo Movimento Tradicionalista Gaúcho.

Em 1961, no VII Congresso Tradicionalista Gaúcho, Glaucus Saraiva organizou e apresentou a Carta, constituída de vinte e nove artigos, que resumem os objetivos do Movimento. O Manual, também da autoria de Glaucus Saraiva, é uma forma de Cartilha para o Tradicionalismo Gaúcho, tal como declara o autor, ao dizer: “Fazemos dêste trabalho a tentativa de lançar rudimentos de uma TÉCNICA TRADICIONALISTA, em forma de Manual ou Cartilha” (SARAIVA, 1968, p. 1- destaques do autor).

Esses três documentos, são importantes dentro da temática em que delimito meu objeto de investigação, na medida em que foram escritos por dois importantes e influentes expoentes do Tradicionalismo Gaúcho, sendo, inclusive, os dois autores co-fundadores do primeiro Centro de Tradições Gaúchas, o 35 – CTG.

Tanto Luiz Carlos Barbosa Lessa (autor da Tese), como Glaucus Saraiva (autor da Carta e do Manual), são apresentados como pessoas que “dedicaram sua vida ao Tradicionalismo” (*Jornal Zero Hora*, 23/07/1983, p. 14). Sobre Glaucus Saraiva, se diz também que foi “um homem apaixonado pelas coisas do Rio Grande, pelas expressões populares e pelas tradições gaúchas”, e que “andou pelo Brasil afora, interpretando música popular, amando e carregando dentro de si a alma de menino da zona rural do Rio Grande do Sul, cultuador enternecido e sentimental das coisas da terra, dos costumes e hábitos campesinos” (*Jornal Zero Hora*, 18/07/1983, *Segundo Caderno*).

Lessa, foi membro do Instituto Histórico e Geográfico do Rio Grande do Sul, da Academia Sul-Riograndense de Letras e Secretário da Cultura, Desporto e Turismo do Rio Grande do Sul, além de advogado, jornalista, historiador, compositor, contista, romancista e escritor.

Já Glaucus Saraiva, juntamente com João Carlos Paixão Côrtes e Barbosa Lessa, criou a Fundação Instituto Gaúcho de Tradição e Folclore, da qual foi também diretor. Saraiva foi, ainda, o primeiro patrão do 35-CTG, que ajudou a fundar com Paixão Côrtes e Barbosa Lessa, e além disto, foi<sup>3</sup> também compositor e poeta gauchesco.

A Tese, toma como ponto de partida a problemática que Lessa define como sendo a desintegração de valores considerados tradicionais da sociedade, especialmente desintegrados nos meios dos grandes centros urbanos. Segundo Lessa, o crime, o divórcio, o suicídio, o adultério, a delinqüência juvenil, entre outros, seriam conseqüências da desintegração da sociedade, dos valores tradicionais da sociedade, e eram, portanto, males que a Tese pretendia ajudar a evitar através de um trabalho a favor da “manutenção” de valores tradicionais, que deveriam ser observados nos núcleos tradicionais, corporificado pelos Centros de Tradições Gaúchas, os CTG’s.

O relaxamento do controle dos costumes e noções tradicionais de cada cultura são apontados pela Tese como sendo a causa de tais males estarem prosperando no meio social dos grandes centros urbanos. Desta forma, a Tese busca apontar caminhos necessários para reconstruir e manter “íntegros” valores e costumes que teriam sido experimentados no meio rural ou nos pequenos núcleos urbanos, o chamado “grupo local<sup>4</sup>”.

Ela defende a recuperação do pago/da querência perdido, ou, em outras palavras, busca recuperar um modo de vida que estaria se perdendo ou se alterando, se distanciando do “modelo” de pago/querência tal como “existia” no meio rural e nos pequenos núcleos urbanos. Portanto, o autor desejava resgatar um sentimento de pertencimento, supostamente perdido ou alterado, quando as pessoas eram obrigadas, pelas condições econômicas, principalmente, a deixar ou o meio rural ou o meio dos pequenos núcleos urbanos, em busca de melhores condições de vida nos grandes centros urbanos.

Na lembrança, na memória de um tempo vivido pelo autor, a gurizada tinha sua espécie de pago, que poderia ser resumido da seguinte forma:

---

<sup>3</sup> Digo “foi”, porque ambos são já falecidos. Barbosa Lessa faleceu em 11/03/2002. Glaucus Saraiva em 17/07/1983.

<sup>4</sup> O “grupo local”, tal como definido pela Tese são a ‘família’, o vizindário ou pago das populações mais pequenas, vilas do interior, bairros com vida própria nas cidades de alguns anos atrás.

De ponta a ponta das ruas a gente conhecia todos os garotos que viviam nela; podia até não saber direito o nome de cada um, mas mesmo assim a turma era mui unida. Nas brincadeiras de rua e no Grupo Escolar. As brincadeiras incluíam montar em petiço, correr carreira, tomar banho no arroio, pescar lambari, campear ninho de tico-tico, soltar pandorga, jogar pião e bolinha-de-unha, pular corda, pelar pinto com boleadeira-de-sabugo, topear gadinho-de-osso. (LESSA, 1998, p. 73).

Tinha a água que era carregada em latas “de querosene”, tinha a benzedeira, tinha os guris que já trabalhavam como gente grande, um montado num burro-chorro, vendia lenha, e outro, de balaio, vendia laranja, outros limpavam latrinas e capinavam quintais. “Tinha o piá do Coronel Ramiro, o manda-chuva de toda aquela fronteira; até que poderia ser posudo, mas não; a função de todo o dia cevar mate para o padrinho ensinara-o a ser humilde, da mesma iguala, cordial; buenacho barbaridade!” (LESSA, 1998, p. 73).

É um modo particular de representar a vida no meio urbano de pequenos núcleos ou no meio rural. O que o autor quer valorizar com suas memórias são práticas de vida, que segundo ele, expressam um sentimento de vizinhança, de proximidade e de amizade, os quais deveriam ser revividos nesse processo de significação do CTG como pago/querência, supostamente, perdida.

Desta forma, o que se procura criar é a noção de uma comunidade imaginada. Uma “comunidade simbólica” (HALL, 1997), que pudesse justificar a construção de uma identidade à ser compartilhada pelo grupo cultural gaúcho tradicionalista. Para isso imagens são construídas, e panoramas, cenários, eventos históricos, símbolos e rituais fornecidos pela cultura possibilitam que as experiências partilhadas no grupo, sejam simbolizadas ou representadas coletivamente, produzindo, desta forma, um espírito de grupo.

O Tradicionalismo se organiza, então, como um movimento cujo objetivo é o de imitar as cenas da vida campeira no meio urbano, através da criação dos Centros de Tradições Gaúchas, que, na data da aprovação da Tese já somavam trinta Centros.

A Carta, por sua vez, se constitui como um documento onde são apresentados os objetivos que devem ser observados e que devem guiar os modos de ser e de viver o Tradicionalismo Gaúcho. Vigente ainda hoje, a Carta orienta todas as atividades individuais e coletivas, desenvolvidas pelos tradicionalistas. Ela nasceu, como a Tese de Lessa, com o fim de providenciar a continuidade, a unificação do grupo cultural, tentando “garantir” a “manutenção”, a “preservação” da cultura regional e, desta maneira, o modo de ser e de se comportar do gaúcho. Ou seja, a Carta institui uma pedagogia voltada para a formação de um jeito de ser gaúcho.

Os princípios presentes na Carta, dizem respeito, por exemplo, a: *promover a retomada de consciência dos valores morais do Gaúcho; buscar a harmonia social, criando a consciência do valor coletivo, combatendo o enfraquecimento da cultura; criar barreiras a tudo o que esteja, através dos veículos de propaganda (mídia em geral), em desacordo aos costumes e pendores naturais do nosso povo; preservar o patrimônio sociológico* (linguajar, vestimenta, arte, culinária, formas de lides e artes populares); *fazer com que cada CTG seja um núcleo transmissor da herança social* (pela prática e divulgação dos hábitos locais, noção de valores, princípios morais, reações emocionais), assim como, *manter a unidade psicológica*, com modos de agir e pensar coletivamente, valorizando e ajustando o homem ao meio para uma reação em conjunto frente aos problemas comuns; *incentivar o uso sadio dos autênticos motivos regionais; influir na literatura, artes clássicas e populares* e outras formas de expressão espiritual de nossa gente, no sentido de que se voltem para os temas nativistas; *zelar pela pureza e fidelidade dos nossos costumes autênticos e combater tudo o que os descaracteriza; penetrar e atuar, principalmente, nos colégios, buscando os conquistá-los para o Movimento Tradicionalista Gaúcho; fazer ressonância nos Poderes Públicos*, para atuar real, poderosa e eficientemente no levantamento dos padrões morais da vida de nosso Estado, rumando para o campo e o homem rural, suas raízes primordiais.

Assim, tanto a Tese como a Carta, traduzem-se em documentos que buscam organizar e normalizar a vida do grupo cultural, “governando” através da cultura. Fazendo isto, através de símbolos, práticas, crenças, valores e representações. Desta forma, mais do que organizar e normalizar, estes documentos atuam de forma a definir modos de ser gaúcho “numa operação em que características de diversas ordens são transformadas em privilégios, vantagens, desigualdades e desvantagens sociais” (MEYER, 2000, p. 60). Criando, desta forma, uma cultura particular, vinculada e representada por um personagem-símbolo-masculinizado, o gaúcho.

O terceiro documento, que é o Manual, foi, também escrito por Glaucus Saraiva com a intenção de prover o Movimento com uma espécie de Cartilha, onde os tradicionalistas pudessem ter acesso a formas de criação e “manutenção” dos Centros de Tradições Gaúchas. O autor expressa esta sua intenção, quando diz:

Vimos de uma larga campareada pelos campos do Tradicionalismo. Em muitos anos de luta, changuemos por várias ‘Estâncias’, recorremos muitas ‘inverndas’ e, em nossa mala de garupa, se entouxaram saudades de coisas boas e angústias de coisas tristes. Encontramos galpões hospitaleiros e taperas solitárias. Rodeios macanudos e muito gado pesteadado. Deparamos, e abichornados, com ossadas de CTG’s branqueando pelas estradas.



Outros agonizantes esperneavam, fracamente, à espera do próprio fim, sem forças para reagir” (SARAIVA, 1968, p. 10).

È possível de se observar no Manual, títulos como “Classificação de Centros de Tradições” em: Centros Mortos e Centros Adormecidos; “CTG’s como aulas de Tradicionalismo”; “CTG’s como consulados gauchescos e centros de turismo”; orientações acerca da “Vestimenta do gaúcho rio-grandense”; normas para a realização de “Concurso de Primeira Prenda”; incentivo ao desenvolvimento de “Centros Mirins”; “Estatutos do Movimento Tradicionalista Gaúcho”; atividades à serem desenvolvidas pelos CTG’s como “Invernada Cultural”, “Invernada Artística”, “Invernada Campeira”, “Invernada Social” e “Invernada Mirim”, entre outros, onde se descreve (e se prescreve) de forma detalhada uma pedagogia cultural.

Apresentados os três documentos, quero dizer que recorrerei a análise cultural como estratégia que me possibilitará analisar os documentos, entendendo-a como “possibilidade de incursão a variados campos de saber e suas metodologias [em que] todas elas partilham o compromisso de ‘examinar práticas culturais do ponto de vista de seu envolvimento com, e no interior de, relações de poder’” (WORTMANN,.....,p. 77).

Segundo Silva (1999), a análise cultural consiste “em desconstruir, em expor processos de naturalização” (SILVA, 1999, p. 134), reconhecendo e apontando para o aspecto construído da cultura. Para tanto, considero o material empírico que são a Tese, a Carta e o Manual, como artefatos culturais, onde estão implicados “questões que se situam na conexão entre cultura, significação, identidade e poder” (SILVA, 1999, p. 134). O interesse por estas questões de identidade, significação, cultura e poder fazem dos Estudos Culturais um campo envolvido, explicitamente, com questões políticas, no sentido de que “os Estudos Culturais pretendem que suas análises funcionem como uma intervenção na vida política e social” (SILVA, 1999, p. 134). Assim, essa abordagem, permite que se evidenciem, por exemplo, determinadas formas de masculinidade no interior dessa cultura, definida e veiculada por esses documentos.

Fazer análise cultural, na perspectiva dos Estudos Culturais, implica em não se dispor de um *a priori* metodológico, mas de um caminho investigativo que vai se fazendo na própria ação do “caminhar” da/na pesquisa, significa, portanto, afastar-se da tradição pesquisa que nos acostumou a pensar a pesquisa como “um ‘receituário’ ou modelo não só para levar a efeito as nossas práticas de investigação, mas, principalmente, para elaborarmos os relatos de como ocorreu esse processo” (BUJES, ano, p.....), obedecendo uma determinada ordem, como: uma justificativa, os objetivos, as

questões de pesquisa, as hipóteses, a revisão bibliográfica, o referencial teórico e as conclusões. Neste quadro bem arranjado, cada um destes elementos acima, corresponderia, segundo a autora, “a uma das partes articuladas deste conjunto que seria a nossa investigação” (BUJES, ano, p. 18).

Na perspectiva da análise cultural, os documentos aqui descritos serão tomados como artefatos que veiculam/sustentam uma pedagogia tradicionalista, em que “a cultura é vista como uma pedagogia e a pedagogia é vista como uma forma cultural”, ou seja, “o cultural torna-se pedagógico e a pedagogia torna-se cultural” (WORTMANN, ...p. 79).

O foco da análise está colocado na linguagem, entendendo que “ a linguagem é também constitutiva de práticas” (FISCHER, 2001, p. 199), ou seja, que “o texto refere-se a todas as formas de pensar e falar, produzindo representações específicas, o que permite uma análise discursiva dos textos” (ANDRADE, 2002, p. 51).

Dito isto, no capítulo seguinte procuro historicizar, no sentido de mostrar como determinados discursos construíram uma noção de cultura gaúcha e instituíram a centralidade do peão campeiro, do masculino como sendo a identidade-chave desta cultura.

### 3 HISTORICIZANDO O MOVIMENTO

#### 3.1 POLÊMICAS EM TORNO DA DEFINIÇÃO DE UMA CULTURA GAÚCHA

Segundo Costa (2002, p. 138), o combate às noções elitistas de cultura significou, nos Estudos Culturais, desde o início, que a cultura “muito antes de dizer respeito aos domínios estético ou humanístico (do suposto espírito ‘cultivado’), está ligada ao domínio político, desta forma, que é na cultura”.

(...) que se dá a luta pela significação na qual os grupos subordinados tentam resistir a imposição de significados que sustentam os interesses dos grupos dominantes. Nesse sentido, os textos culturais são muito importantes, pois eles são um produto social, o local onde o significado é fixado, em que a diferenciação e a identidade são produzidas e fixadas, em que a desigualdade é gestada. (COSTA, 2002, p. 138).

A cultura tradicionalista gaúcha, e nesse sentido, os documentos que tratam dela e que aqui analiso são um exemplo de texto cultural, de um produto social, em que um determinado grupo – o dos tradicionalistas, demarcou e definiu o que entendia ser os “autênticos” e “verdadeiros” valores gaúchos, os quais, articulados, configuravam *uma* identidade cultural *do* gaúcho.

As ameaças consideradas em relação a preservação de uma integridade gaúcha, viriam, conforme os defensores do tradicionalismo, de fora, pela introdução e massificação de costumes “alienígenas”, e, de dentro, através das deturpações de “maus” tradicionalistas, pelo uso inadequado da indumentária por grupos artísticos, por aberrações nas coreografias das danças gaúchas, etc. Ou seja, o que parece estar acontecendo é a reivindicação da parte dos tradicionalistas por uma essência de cultura gaúcha.

No que diz respeito, por exemplo, a disputa pelo direito de representar a cultura gaúcha, esta disputa se travou entre Tradicionalistas, de um lado, e Nativistas, de outro. Sendo que, os chamados Nativistas se constituem num grupo representante do Movimento Musical no âmbito da cultura gaúcha. Entretanto, segundo Ruben George Oliven (1992, p. 78), ainda que pretenda, o Tradicionalismo “não consegue controlar todas as expressões culturais do Rio Grande do Sul, nem disseminar hegemonicamente suas mensagens”, pois os tempos são outros e as diferentes formas de ser gaúcho não passam, necessariamente, pelos CTG’s.

Apesar disso, o Movimento Tradicionalista Gaúcho se coloca na posição de controle, na “patronagem” dos Nativistas, os quais já os consideraram como sendo os “aiatolás da tradição”, ou seja, para os Nativistas, os tradicionalistas seriam como os ressuscitadores de dogmas, de formas autoritárias de impor suas representações de cultura gaúcha, veiculadas nas canções, julgando-se proprietários das manifestações do cantar gaúcho.

Desta forma, os tradicionalistas procuram marcar presença na definição do que sejam as “verdadeiras” e “autênticas” manifestações gaúchas quando, por exemplo, ocupam postos de influência na organização dos festivais de canções nativistas, nas comissões julgadoras dos festivais e na divulgação através dos meios de comunicação destas canções e destes festivais. Assim, os tradicionalistas exercem seu poder de limitar, de ditar regras e formas de comportamento, consideradas, por eles, como sendo as mais “autênticas” na representação da cultura gaúcha.

No processo de produção de uma identidade cultural gaúcha, o Movimento Tradicionalista Gaúcho teve importante e influente papel. Diferentemente de outros movimentos, como por exemplo o Regionalismo (na literatura), o Tradicionalismo procurou dar maior ênfase ao “culto” das tradições, dando, assim, continuidade no que diz respeito aos aspectos de vida do homem rural, do homem campeiro, enfim, do peão. A poesia “Galpão de Estância”, de Jayme Caetano Braun, é, nesse sentido, mais uma vez ilustrativa dessa ênfase às coisas ligadas ao viver campeiro como um “culto” ao Tradicionalismo. Veja-se o trecho abaixo:

### **Galpão de Estância**

Sala grande, chão batido  
 Onde passei minha infância  
 Querido galpão de estância  
 Que foste um dia meu lar,  
 Hoje aqui venho rezar  
 Saudoso dum teu afago  
 Catedral chucra do pago  
 De joelhos no teu altar!  
 Gauderiei, galpão querido  
 Contigo no pensamento,  
 Mesmo domindo ao relento

Foi sempre pensando em ti,  
 Porque desde que eu nasci  
 Tu foste meu salão nobre  
 Meu templo de guasca pobre  
 Que a venerar aprendi!

Desta forma, procurando fixar significados ao Movimento Tradicionalista Gaúcho como algo sagrado e, portanto, como uma coisa que seja inviolável, a ênfase no culto à tradição cultural

produz uma noção de continuidade e de atemporalidade cultural. Dito de outra forma, estas práticas se tornariam tão comuns que passariam a ser vistas e cultuadas como se fossem essências da cultura gaúcha, produzindo, desta forma, significados culturais que fazem pensar que a cultura gaúcha é natural, existe desde sempre, é eterna.

Esta ênfase nas práticas tradicionalistas como uma forma de “culto” à figura do gaúcho campeiro, do peão de estância teria se consolidado com o chamado “mito do gaúcho”, ou seja, segundo Freitas (2002, p. 32)

a oscilação entre a rudeza e a gentileza, a coragem e a bravura, a prontidão para a peleia, o amor à terra, ao pago, tão presente hoje em dia no discurso tradicionalista, sendo todas estas características supostamente adquiridas pela influência do meio e transmitidas aos gaúchos de todas as épocas.

E isto teria tido influência na construção e consolidação, na Segunda metade do século XX, do tradicionalismo gaúcho, que teve início, com a criação do Departamento de Tradições Gaúchas, do Grêmio Estudantil do Colégio Júlio de Castilhos, liderado por João Carlos Paixão Côrtes, em 1947, e consolidado-se, no ano seguinte, com a criação do Primeiro Centro de Tradições Gaúchas, o 35- CTG.

Entretanto, conforme Freitas (2002, p. 15), “as lutas travadas no campo da construção das identidades não se dão de uma maneira que possamos definir fronteiras e fixar conceitos, mas sim proporcionando o que Canclini chama de hibridação cultural”. OU seja, as identidades são e foram construídas hibridamente, o que quer dizer que vários elementos desses diferentes processos históricos concorrem/concorreram para que tal identidade fosse formada.

Nesse sentido é possível dizer que a feição do gaúcho, está ligada às várias mudanças que ocorreram no setor pecuário, quando, por volta de 1870, os campos foram cercados, surgiram novas raças de gado e se disseminaram redes de transportes. Estas mudanças no setor pecuário, na região da Campanha, trouxeram, como consequência, a eliminação de atividades no meio rural, como a atividade dos posteiros e agregados, que acabaram por serem expulsos do campo buscaram melhores condições de sobrevivência no meio urbano.

Após a Segunda Guerra Mundial, com o surgimento dos frigoríficos estrangeiros e a consequente decadência das charqueadas, o processo de expulsão do homem rural para o meio

urbano, foi se acentuando. “Estas mudanças são fatores que possibilitaram as condições para as primeiras manifestações de louvor à figura do gaúcho da Campanha”. (FREITAS, 2002, p. 36).

Assim é que o próprio nome gaúcho, os sentidos que esta palavra ganhou, passaram por várias modificações semânticas, sendo, por exemplo, no período colonial, chamado de *guasca* e depois de *gaudério*. No final do século 18, são chamados de *gaúchos* e, com a organização da estância, em meados do século 19, o termo passa a se referir ao *peão campeiro*. (OLIVEN, *apud* FREITAS, 2002).

Ao produzir uma identidade regional sul-rio-grandense, o Movimento Tradicionalista Gaúcho colocou em funcionamento processos de separação e de classificação dos sujeitos nos quais quem detém o poder de falar sobre o gaúcho detém também o poder de representá-lo.

No que diz respeito, ainda, à ênfase ao “culto” das tradições e ao investimento em uma forma de ser gaúcho, tomando-se os verbos “zelar”, “pugnar” e “fomentar”, apontados nas finalidades dos CTG’s<sup>5</sup>, é possível de se dizer que estes indicam a dinâmica e os efeitos que estas ações deveriam produzir e nas quais deveriam se pautar os Centros de Tradições Gaúchas. Estes objetivos sugerem cuidado, vigilância, defesa, apoio e estímulo ao “culto” às tradições gaúchas.

Os tradicionalistas investiram e continuam a investir na construção de um modo de ser gaúcho que é, segundo Oliven (1983/84) “freqüentemente retirado do tempo e do espaço [e que eles] passam a ‘defender’ e considerar como legítimo representante dos valores do Rio Grande do Sul”, dando uma idéia de origem, de essência.

Defender a cultura gaúcha, nesta perspectiva, seria, segundo Maciel (1984, p. 62) “restringi-la na criação do passado, demarcando limites e distinguindo os ‘verdadeiros’ valores culturais gaúchos, considerados sempre em estado de ameaça por influências alienígenas”.

Em torno desta noção de cultura e de identidade, foram se desenhando regulamentações, normas e regramentos que pudessem definir uma identidade de gaúcho campeiro, para se transformá-lo em padrão, a norma mediante a qual todo/as os habitantes do Rio Grande do Sul deveriam se ver representados.

Os jovens fundadores do primeiro CTG se caracterizavam por serem filhos de “pequenos proprietários rurais de áreas pastoris onde predominava o latifúndio, ou propriedades de

---

<sup>5</sup> Os CTG’s devem Ter por finalidade: a) zelar pelas tradições do Rio Grande do Sul, sua história, suas lendas, canções, costumes, et., e conseqüente divulgação pelos Estados irmãos e países vizinhos; b) pugnar por uma sempre maior elevação moral e cultural do Rio Grande do Sul; c) fomentar a criação de núcleos regionalistas no Estado, dando-lhes todo o apoio possível. O Centro não deverá desenvolver qualquer atividade político-partidária, racial ou religiosa. (LESSA, 1985, p. 58).

estancieiros em processo de descenso social” (OLIVEN, 1991, p. 43). Ou seja, estes rapazes vieram de pequenos núcleos para completarem seus estudos na capital.

Estando aqui, Lessa (1991) vai dizer que Porto Alegre os fascinava com os anúncios a gás neon e os filmes de *Hollywood*. Mas, no fundo, o que lhes interessava mesmo era a “segurança que somente o pago sabia proporcionar, na solidariedade dos amigos, na alegria de encilhar um pingo e no singelo convívio de rodas de galpão” (LESSA, *apud* OLIVEN, 1991, p. 43).

A cidade de Porto Alegre dos anos 40, segundo Oliven (1991), embora pequena e pacata para os padrões atuais, experimentava rápido crescimento. Entre 1940 e 1950, por exemplo, a cidade teria crescido 45%, ou seja, teria passado de 272 para 394 mil habitantes. Na época já era vista como uma metrópole.

Um outro fator que ameaçava, na época, a vida destes rapazes interioranos, vivendo na capital do Estado, era o surgimento da Filosofia Existencialista, de Jean-Paul Sartre, uma Filosofia que estaria a colocar esses rapazes diante do derrotismo e da descrença. E isto os teria mobilizado a agarrarem-se, segundo Lessa (*apud* OLIVEN, 1991, p. 43), aos “rudes antepassados para uma afirmação de vitória e fé”.

Uma outra consideração, ainda, em relação ao que teria mobilizado esses rapazes que investiram na valorização de uma cultura gaúcha, teria sido o grande impacto da indústria cultural norte-americana estadunidense. Paixão Côrtes, vai dizer, por exemplo, que

As elites urbanas e principalmente os jovens da sociedade urbana, andavam procurando imitar tanto quanto possível o *american way of life*. Com extraordinária rapidez, a juventude voltava as costas para suas raízes e procurava mergulhar no fundo do modelo que os filmes de *Hollywood* apresentavam. Era a geração coca-cola. (CÔRTEZ, 1981, p. 78).

Ainda de acordo com o depoimento de Paixão Côrtes (*apud* FREITAS, 2002), o avanço da cultura norte-americana estadunidense no país, estaria descaracterizando o que consideravam os jovens tradicionalistas, ser a cultura sul-rio-grandense, o que os fazia buscar uma “trilha, diante da perda de fisionomia regional que se processava”. Essa trilha indicava que a descaracterização deveria ser combatida. E é assim que “tomando uma centelha de Fogo Simbólico da pira da Pátria, antes da extinção às 24 horas do dia 7 de setembro, transportaram-na até o saguão do Colégio Júlio de Castilhos onde acenderam a ‘Chama Crioula’ num candieiro de galpão”. (OLIVEN, *apud* FREITAS, 2002, p. 44).

Ao mesmo tempo que o mundo porto-alegrense os fascinava também os ameaçava “despertando nestes jovens interioranos a vontade de buscar no campo e no passado um refúgio seguro e claro” (OLIVEN, 1991, p. 43). E, para combater estas invasões, tanto internas como externas, era preciso que a chama da tradição fosse acendida, que os valores tradicionais do passado campeiro fossem revivificados, e, de lá, pudessem eles retirar os elementos considerados como fundamentais na pretensa consolidação do indivíduo, que entendiam como sendo necessário na sociedade daquele tempo.

Estes jovens se colocavam, então, como “soldados”<sup>6</sup> na luta pela conservação das tradições rio-grandenses. E, criaram, para isso, uma noção de espírito solidário de pago, de querência, de comunidade, de padrões de comportamento que lembrassem ou fizessem lembrar uma espécie de “clube masculino”, haja visto que o grupo era constituído, exclusivamente, de rapazes. E isto denota o posicionamento privilegiado e hierarquizado do masculino, identificado na figura do peão campeiro, personagem-símbolo da cultura gaúcha.

Adaptar-se à vida urbana, sem deixar de “preservar” os valores, os costumes aprendidos e vividos no meio rural e nos pequenos núcleos urbanos, era o que queriam os fundadores do 35-CTG e, posteriormente, o Tradicionalismo, enquanto Movimento organizado.

Segundo Lessa (1985) desde os primeiros encontros, o grupo de rapazes que viria a fundar o primeiro CTG, se reunia em torno de um fogo-de-chão na rua Duque de Caxias, no centro de Porto Alegre, para contar causos, como se estivessem na Campanha.

Tomando chimarrão, vez em quando uma cachacinha aparecia, cada um entrava com umas moedas, contribuía ali para comprar a erva, os gastos eram mínimos. Não se tinha muita pretensão de revolucionar o mundo, embora nos era imposto de todas as formas. (LESSA, 1985, p.....).

Oliven (1983/84), considera como sendo significativo que o Movimento Tradicionalista Gaúcho tenha se originado em Porto Alegre, capital do Estado, e logo depois da Segunda Guerra Mundial, justamente quando o Rio Grande do Sul apresentava um considerável nível de industrialização e urbanização, assim como,

num período em que vinha ocorrendo há algum tempo uma progressiva mecanização das fazendas, que ao exigir um número cada vez menor de peões, ocasiona o êxodo rural,

---

<sup>6</sup> Para Lessa (1985), o tradicionalista, diferente do folclorista “é o soldado de um movimento” e tem “como missão formular os princípios e entender o sentido do tradicionalismo” (apud, OLIVEN, 1991, p. 47).



despovoando a Campanha e criando setores marginalizados nas cidades. (OLIVEN, 1983/84, p. 423).

Desta forma, criando, também, a condição do gaúcho “‘a pé’, para usar uma expressão associada aos romances sociais de Cyro Martins, [segundo Oliven], e quando a cultura norte-americana se faz sentir de forma mais acentuada no Brasil” (OLIVEN, 1983/84, p. 423).

Nascia, assim, o Movimento Tradicionalista Gaúcho, ainda que, primeiramente, não de forma oficial, e que se expandiria por todo o Estado, assim como por outros países, numa intenção de unificação, de coletivização do Movimento. Comentando, aliás, sobre a Tese de Lessa, Tau Golin (1983, p. 55) diz, por exemplo, que o que se percebe na Tese é

que a sociedade [o coletivo] e não o indivíduo, constitui a principal força na luta pela existência [...] através da ação coletiva [...] a sociedade ‘permanece existindo’ [...] e, para que o grupo social funcione como unidade, é necessário que os indivíduos que o compõem possuam modos de agir e de pensar coletivamente.

Portanto, o que está em questão na defesa que Lessa faz, em relação aos significados que deveriam ser assumidos para dar forma a uma cultura tradicionalista gaúcha, era a defesa pela coletividade, a unidade grupal.

Desta forma, o grupo de rapazes do 35-CTG, criou uma noção de comunidade que fora imaginada para se tornar uma “comunidade simbólica” (HALL, 1997). E é como comunidade simbólica que se pode explicar os sentimentos de identidade e de lealdade compartilhados pelo grupo cultural tradicionalista.

Imaginar, pois, uma comunidade simbólica, implicaria, necessariamente, num processo de formação de uma identidade-referência, a qual seria “idealizada” para se tornar o centro mediante o qual todos/as se veriam representados/as e em torno do qual se reuniriam sentimentos e práticas que lembrariam uma associação, uma comunidade cultural, ou seja, o pago, a querência que teria sido deixada para trás, quando o homem, forçado pelas condições econômicas que geraram mudanças no campo, mudara-se para os centros urbanos a fim de buscar melhores condições de vida e sobrevivência.

O que não quer dizer, entretanto, que isto tenha se feito intencionalmente, no sentido negativo da expressão, como uma conspiração. No entanto, é preciso admitir que, na perspectiva dos Estudos Culturais, uma cultura é sempre um mecanismo, uma estratégia, um modo de instituir

determinados significados, representações através da produção de determinadas identidades, e através de relações de poder.

Entretanto, o poder a que me refiro aqui é entendido como uma relação que se dá em todos os âmbitos, ou seja, o poder no sentido foucaultiano, que não está localizado em nenhum ponto específico da estrutura social, mas funciona como uma rede de dispositivos ou mecanismos, tais como os mecanismos inventados pelo tradicionalismo gaúcho para controlar e possibilitar a “idealização” em torno de sentimentos materializados nas práticas tradicionalistas. Isto é, não é que haja um poder maquiavélico de controle em relação as pessoas que compartilham desta cultura ou a definem, mas uma forma de poder que vai e que vem.

Não há, de um lado os que têm o poder e de outro aqueles que estariam dele desprovidos, mas existem, sim, práticas ou relações de poder.

O que significa dizer que o poder é algo que se exerce, que se efetua, que funciona. E que funciona como uma maquinaria, como uma máquina social que não está situada em um lugar privilegiado ou exclusivo, mas se dissemina por toda a estrutura social. Não é um objeto, uma coisa, mas uma relação. (MACHADO, 1979, p. XIV).

Desta forma, questionar a identidade e a diferença como relações de poder significa problematizar, complexificar os binarismos através dos quais o poder se organiza. Mas isso não implica entender, por exemplo, que a identidade seja o oposto da diferença, antes pelo contrário, a identidade depende da diferença. E as formas pelas quais se estabelecem a diferença se dão através de sistemas classificatórios. Um exemplo disso é o episódio ocorrido na cidade de Carazinho, no desfile da Semana Farroupilha, no ano de 2001. Diz a reportagem do *Jornal Correio do Povo*:

Em Carazinho, as comemorações foram marcadas por uma polêmica envolvendo o coordenador da Semana Farroupilha, Odacir da Cruz. Ele tentou impedir que as prendas de todos os CTG's do município usassem o chiripá, orientando os padrões dos CTG's a só permitirem a apresentação de mulheres que estivessem trajando vestidos. O chiripá é exclusivo de uso masculino. Não vamos confundir o belo visual das prendas e mulheres gaúchas com nossa indumentária de usos e costumes, aconselhou (*Jornal Correio do Povo*, 21/09/2001, p. 17).

Duas questões me parecem fundamentais aí. Uma é que apesar de se tentar fixar e vigiar as identidades, elas constantemente procuram subverter, contestar, escapar à norma; a outra é de que nessa reportagem é possível se destacar uma questão de gênero sendo operada, ou seja, a questão de definir e diferenciar uma posição de mulher tanto na forma de vestir quanto na forma de ser

mulher (ou homem), um significado de ser feminina, um jeito considerado adequado de se vestir, de ser e de se portar como mulher. Também é possível de se perceber o outro do gaúcho como sendo a prenda, cuja cultura tem no masculino seu *personagem-símbolo* central.

Ainda sobre esta questão de um modo considerado adequado para a mulher, Oliven (1990, p. 26) referencia dizendo que “as mulheres quando se vestem ‘à gaúcha’ preferem freqüentemente as roupas masculinas”, explicando que isso acontece como configuração a uma forma simbólica da mulher obter algum prestígio. Considerando a constituição do discurso tradicionalista gaúcho que centraliza a figura masculina como seu símbolo por excelência, isso se justificaria.

Ieda Maria Vargas, por exemplo, eleita Miss Rio Grande do Sul e Miss Brasil, ao se tornar Miss Universo (1963), teria desfilado utilizando um chiripá, que é considerado traje masculino, e que é constituído por um pedaço de tecido que passa entre as pernas e é preso na cintura por uma cinta de couro. Assim, apesar do rigoroso controle acerca da forma considerada como a mais “correta”, a mais “verdadeira” do modo de se vestirem homem e mulheres, entendo que essa é uma invenção social, uma construção cultural, o que relativiza essa noção essencialista do trajar do/a gaúcho/a.

Sobre a essencialização do traje gaúcho, há no meio tradicionalista gaúcho uma lei, a Lei das Pilchas, de janeiro de 1989. Essa Lei determina que somente será considerada Pilcha Gaúcha aquela que “com autenticidade, reproduza com elegância, a sobriedade da nossa indumentária histórica, conforme os ditames e as diretrizes traçadas pelo Movimento Tradicionalista Gaúcho” (art. 1º, parágrafo único, Lei nº 8.813). Os ditames e as diretrizes traçados pelo Movimento determinam a bombacha como sendo o traje do peão e o vestido o traje da prenda. São esses considerados trajes de honra e de uso preferencial na vida do Tradicionalismo Gaúcho, e representariam “a imagem atual do homem e da mulher gaúcha” (Lei das Pilchas nº. 8.813).

Nesse sentido, é possível de se afirmar que o grupo cultural não está somente definindo, mas para além disso, está também diferenciando, dizendo o que é próprio do homem e o que é próprio da mulher vestir, estabelecendo fronteiras para dizer o que pode e o que não pode e as sanções a serem aplicadas ao/a que decidir rompê-las.

Através dessas práticas de significação e desses sistemas simbólicos do uso da bombacha e do vestido, significados são delimitados, fixando na identidade gaúcha modos de ser homem e de ser mulher. Dessa forma, um modo de ser e de viver a “gauchidade” é estendido para as relações sociais de gênero. Fronteiras são delineadas para dizer, que ser gaúcho ou ser prenda depende dos

ditames no interior da cultura. Assim, a identidade cultural gaúcha, ao ser inventada, através de tramas históricas que vão sendo entrelaçadas para construir e instituir significados, posiciona aquilo que entende como sendo adequado e rechaça aquelas coisas tidas como inadequadas de um modo particular de ser gaúcho/prenda. Um outro exemplo dessa fixação de um modo adequado/inadequado de ser ou não gaúcho, diz respeito a tomar ou não chimarrão, bebida típica no Rio Grande do Sul e incorporada pelo Movimento Tradicionalista Gaúcho. Tomar chimarrão pode estar vinculado a ser ou não gaúcho, em última instância, a ser ou não um “verdadeiro” homem gaúcho.

Nas palavras de Lessa (1985), era necessário criar uma noção de comunidade através dos CTG’s, “pois, afinal, não estávamos vivendo num galpão autêntico de estância: nosso galpão, porto-alegrense, teria de ser simbólico!” (LESSA, 1985, p. 63). Era preciso, para tanto, criar uma cultura tradicionalista, adaptável às mais diversas situações de tempo e de espaço. O CTG seria uma comunidade associativa, cuja finalidade deveria ser a de prezar as tradições do Rio Grande do Sul, sua história, suas lendas, suas canções e seus costumes. Enfim, tudo precisava ser criado, imaginado, inventado. Isso fica claro, nas palavras de Lessa (1985, p. 64), quando esse diz que “os costumes, o linguajar, a maneira de encilhar um pingo e sair galopando, isso nós sabíamos”, mas qual seria, por exemplo, o nome mais adequado para quando estivéssemos vestidos à gaúcha?. Ficou decidido que pilcha seria o nome mais adequado.

Para tornar a cultura gaúcha “legítima”, reconhecida como fidedigna, “verdadeira”, “autêntica”, era preciso reivindicá-la pela história, pelo passado do grupo cultural. Mesmo que esse passado reconstruído seja sempre, apenas imaginado, ele proporciona alguma certeza (WOODWARD, 2000). Dessa forma, para recuperar as lendas, as histórias, e até mesmo para reconhecê-las, Lessa (1985, p. 65), vai dizer, por exemplo, que eles enquanto grupo que trabalhava para fundar o Movimento Tradicionalista Gaúcho, procuraram “em sebos e livrarias, os livros de Simões Lopes e Augusto Meyer [...] fizemos visitas a Dante de Laytano, Moisés Vellinho e Walter Spalding”. No que diz respeito às canções, “era uma pobreza franciscana”, declara o autor. Os poucos discos disponíveis, em 78 rotações, eram lançamentos do Rio de Janeiro. Programa de rádio havia apenas um que semanalmente ia ao ar. Poesias gauchescas eram escassas. Assim, histórias, hábitos e costumes iam sendo construídos e/ou recuperados dando o formato à comunidade Tradicionalista Gaúcha. O aperto de mão, o vestido das moças, os Piquetes de Laçadores, os galpões crioulos (com paredes feitas de costaneiras), o Rodeio Internacional de

Vacaria ( 1961 ), criado pelo CTG Porteira do Rio Grande e a Califórnia da Canção Nativa (1971), criado pelo CTG Sinuelo do Pago, tendo-se, hoje, multiplicado por todo o Estado, as churrascarias à gaúcha, o Concurso de Primeira Prenda e Peão, enfim, são coisas que mostram como uma tradição foi sendo inventada e compartilhada pelo grupo num “espírito” de comunidade.

Assim, o Tradicionalismo Gaúcho produz um sentimento de pertencimento cultural materializado pelas diferentes atividades criadas pelo grupo de rapazes do Colégio Júlio de Castilhos. Fica fácil entender as formas pelas quais a cultura tradicionalista foi estabelecendo fronteiras para distinguir a identidade gaúcha da diferença. Paixão Côrtes (1981), quando diz que ser ou não tradicionalista independe do traje, pois, segundo o autor, se pode ser tradicionalista de calção ou de smooking, que o tradicionalismo está não somente no modo de vestir, mas especialmente na alma, no espírito, está, em outras palavras, dizendo que não é somente o modo de vestir que define uma cultura, mas as práticas vividas pelos sujeitos.

Segundo Woodward (2000)

Cada cultura tem suas próprias e distintas formas de classificar o mundo. É pela construção de sistemas classificatórios que a cultura nos proporciona os meios pelos quais podemos dar sentido ao mundo social e construir significados. Há, entre os membros de uma sociedade, um certo grau de consenso sobre como classificar as coisas a fim de manter alguma ordem social. Esses sistemas de significação são, na verdade, o que se entende por ‘cultura’. (WOODWARD, 2000, p. 41).

Assim, na seção seguinte, trato de mostrar como alguns dos símbolos tradicionalistas se constituem em representações que constroem significados da cultura tradicionalista gaúcha.

### 3.2 DEFININDO CULTURA GAÚCHA PELOS SÍMBOLOS GAUCHESCOS

Examinando alguns símbolos culturais gauchescos, encontramos, também, definições conceituais destes símbolos onde se pode perceber implicações na continuidade da produção de significados, de representações em torno da identidade cultural gaúcha tradicionalista.

Segundo Kathryn Woodward (2000), Durkheim, utilizando a religião como modelo de como os processos simbólicos funcionam, mostrou que as relações sociais são produzidas e reproduzidas por meio de rituais e símbolos, os quais classificam as coisas

Não existe nada inerentemente ou essencialmente ‘sagrado’ nas coisas. Os artefatos e idéias são sagrados apenas porque são simbolizados e representados como tais[...]. A vida social em geral, argumentava Durkheim, é estruturada por essas tensões entre o sagrado e o profano e é por meio de rituais como, por exemplo, as reuniões coletivas dos movimentos religiosos ou as refeições em comum, que o sentido é produzido. É nesses movimentos que idéias e valores são cognitivamente apropriados pelos indivíduos. (WOODWARD, 2000, p. 40-41).

A comemoração da Semana Farroupilha, uma das datas máximas do “culto” ao Tradicionalismo Gaúcho, é um exemplo em que a solidariedade imaginada por um grupo de rapazes, como os fundadores do 35- CTG, proporciona uma prática cultural coletiva. Esta comemoração reacende, todos os anos, durante uma semana, a “Chama Crioula”.

De acordo com o presidente do Movimento Tradicionalista Gaúcho (MTG), Manoelito Savaris, a Semana Farroupilha é o evento que mais contribui para a divulgação das tradições gaúchas, proporcionando uma reflexão sobre os ideais farroupilhas, sempre presentes. (*Jornal Correio do Povo*, 21/09/2001, p. 17).

Nesta semana, a figura do gaúcho campeiro, pilchado, de bombacha, botas, esporas, lenço no pescoço, pala ou poncho, e as mulheres com vestido de prenda, o cenário campeiro, a linguagem, os símbolos como o chimarrão e o churrasco, o cavalo, enfim, povoam ruas e praças. Além disso, o gaúcho campeiro e a prenda são tomados no meio midiático, em peças publicitárias, tal como demonstrado por Freitas (2002), representando uma identidade cultural, carnalizada, às vezes.

Nas escolas são promovidos bailes, apresentações de danças, serve-se o típico carreteiro (arroz com charque), poesias gauchescas são declamadas, muitos estudantes vão para a escola

pilchados, etc. Também em muitos estabelecimentos comerciais, durante a semana de comemoração, os/as funcionários/as servem, devidamente pilchados (vestidos/as à gaúcha), chimarrão à clientela.

Em Porto Alegre, o Parque Farroupilha, conhecido já como a “Estância da Harmonia”, se transforma em um grande Acampamento Tradicionalista. Palestras são ministradas neste local, shows são exibidos, rodas de chimarrão, futebol de bombacha, etc., são acontecimentos que fazem parte da festa que acontece ali. Autoridades também se manifestam, como o caso do governador Olívio Dutra (1998-2002), que em traje típico, se pronunciou dizendo que

O Rio Grande do Sul vive um momento valioso de reafirmação dos valores que nunca envelheceram e que estão gravados na memória, no coração e na consciência do povo gaúcho. É um sentimento que está gravado na nossa bandeira, através das palavras liberdade, igualdade e humanidade. (*Jornal Correio do Povo*, 21/09/2001, p. 17).

O ponto culminante desta festa comemorativa, se dá com os desfiles (na capital e pelas cidades do interior). Estes desfiles mobilizam tanto pessoas diretamente envolvidas em entidades tradicionalistas quanto o público simpatizante em geral. No ano de 2001, por exemplo, no desfile da IX Mostra de Cultura Gaúcha, da cidade de Passo Fundo, cada CTG ou entidade tradicionalista levou para a avenida um tema sobre a história do Rio Grande do Sul, concorrendo a troféus. O desfile ainda previu premiação para a melhor indumentária, melhor carro alegórico, desfile mais autêntico, peão destaque, prenda destaque, desfile mais popular e melhor desfile. Entre os temas levados pelas entidades tradicionalistas, para a avenida, os/as passofundenses levaram: Colônia do Sacramento, Erva-Mate, Açorianos, Um colono da Cidade (lembrando Vitor Mateus Teixeira, o Teixeira), O Legado Italiano à Cultura Gaúcha, Negrinho do Pastoreio, O Gaúcho, Usos e Costumes, Influência da Colonização Portuguesa no RS e Anita Garibaldi. (*Jornal Correio do Povo*, 16/09/2001, p. 13).

Estas práticas comuns a este grupo cultural, nascem como resultado de um processo de criação simbólica, ao redor da qual significados, representações são construídas produzindo um jeito de ser e de praticar a tradição. A representação, aliás,

Não é um campo passivo de mero registro ou expressão de significados existentes [...] tampouco é simplesmente o efeito de estruturas que são exteriores [...] Os diferentes grupos sociais utilizam a representação para forjar a sua identidade e as identidades dos outros grupos sociais[...] Por meio da representação travam-se batalhas decisivas de criação e de imposição de significados particulares: esse é um campo atravessado por relações de poder. A identidade é, pois, ativamente produzida na e por meio da

representação: é precisamente o poder que lhe confere seu caráter ativo, produtivo. (SILVA, 2001, P. 47).

Na continuação do destaque de eventos e/ou símbolos gauchescos, trago o chimarrão, que foi resgatado pelo Movimento Tradicionalista, quando de sua fundação, através da criação do primeiro Centro de Tradições Gaúchas, como uma espécie de escola cultural de cordialidade, ou seja, um símbolo recriado para produzir representações de hospitalidade e de cordialidade. Novamente, um dos trechos da poesia de Jayme Caetano Braun é representativa, quando diz , na poesia “Galpão de Estância:

Te adoro a simplicidade  
De pau a pique e tijolo  
Meu velho abrigo crioulo  
Porque és o templo da raça  
Temperado na fumaça  
Onde ao redor do fogão  
Comungo meu chimarrão  
Entoando uma ação de graças.

Desta forma, o chimarrão como símbolo importante de uma representatividade gauchesca, campeira, produz a noção de um jeito de ser cordial e hospitaleiro, expressos, me parece, pelo termo “comungar” o chimarrão, dando a idéia de quem reparte, de quem se solidariza com o outro. Dessa forma, também delimita fronteiras para dizer que tomar ou não chimarrão determina o pertencimento ou não à comunidade gaúcha, de que gaúcho que é gaúcho tem que tomar chimarrão, sob pena de não ser “autenticamente” gaúcho. Isto, aliás, frustra expectativas alheias, quando se fica sabendo que alguém que seja nascido e criado/a no Rio Grande do Sul diz não gostar de chimarrão.

Assim, na medida em que as representações não apenas ou tão pouco são efeitos exteriores, mas forjam identidades e diferenciações, significados particularizados por um grupo cultural são impostos para definir e diferenciar quem é de quem não é gaúcho, assim como, criam sentidos para representar a cultura gaúcha. Exemplificando o que quero dizer com criar sentidos culturais em torno de representações, faço uso das palavras de Salvador Ferrando Lamberty (1989), quando este, referindo-se ao chimarrão, vai dizer que ele (o chimarrão) é um testemunho implacável de todos os acontecimentos históricos do Rio Grande do Sul, e que, juntamente com o churrasco, é indispensável na vida de qualquer gaúcho. Segundo este autor, há quem afirme que pode faltar uma refeição, mas jamais o chimarrão. Ele diz, ainda, que a tradição hospitaleira leva todos a



receberem os visitantes com um bom chimarrão, e compara dizendo que, nos mesmos moldes, outras regiões utilizam aperitivos, chás, vinhos, doces, mas *nossa gente saboreia* um bom amargo. Ou seja, os outros podem até ter o hábito de, nos mesmos moldes do chimarrão, enquanto costume, tomarem suas formas de bebidas, mas nossa gente não, *nossa gente sabe saborear* a sua bebida.

Um outro símbolo gauchesco é a Chama Crioula, que foi criada em 1947, para simbolizar a Tradição Gaúcha. A Chama Crioula ganha notoriedade maior, no âmbito do Tradicionalismo, na semana em que se comemora a Revolução Farroupilha. Desta forma, é ela também um símbolo que quer representar significados materializados nos ideais de justiça e liberdade, entendidos pelo grupo cultural tradicionalista como sendo o espírito encarnado dos heróicos farroupilhas. Significados de orgulho e de ideal dos gaúchos, da fraternidade e da busca de aproximação dos povos na convivência social, o que seria, da mesma forma, um aspecto de diferenciação deste grupo regional comparado a outros grupos regionais. Ou seja, são significados que produzem sentidos culturais, identificações e diferenciações, que são cultuados e preservados pelo grupo em questão representando o ardor e a paixão pela Tradição Gaúcha.

Outra importante forma de representar e dizer o que é e, portanto, de também diferenciar, de dizer o que não é ser gaúcho, são algumas das falas em programas gauchescos, na televisão e no rádio, que produzem uma noção de consenso partilhado no grupo através de seus sistemas de significação cultural. Entre estas falas temos as seguintes: “os gaúchos gostam de cantar as coisas características do Rio Grande”, “é característico do gaúcho ser bem humorado” (Neto Fagundes); “o gaúcho sente orgulho profundo de ter uma cultura própria”, “ não é preciso se descaracterizar para progredir” (Glênio Fagundes), ou, então, o que é popularmente divulgado e aceito como sendo “natural” do gaúcho, como a cordialidade, a honestidade, a hospitalidade, o respeito, o empenho da palavra, etc. Neste sentido, a rádio Liberdade FM, que toca exclusivamente música gauchesca, funciona também como ilustração, como exemplificação desta forma consensual de sistemas partilhados na cultura, quando em suas chamadas aos comerciais, diz: “ Gaúcho que é gaúcho, se liga na Liberdade FM”, “Aqui se valoriza a cultura gaúcha. Liberdade Tchê!”, “Liberdade FM. A voz do Rio Grande”, ou programas desta mesma rádio que se intitulam como: “Vozes da Terra”, “Nossas raízes”, etc.

Assim, finalizando com os símbolos culturais gaúchos, estes sistemas partilhados da cultura gaúcha, instituem ativamente representações, inscrevem marcas e traços culturais, que vão

definindo o grupo social através de um processo de criação de imagens e de memórias, de narrativas e de práticas que vão cristalizando o que o gaúcho deve ser.

No próximo capítulo tratarei da importância pedagógica destes Centros de Tradições Gaúchas

#### 4. O TRADICIONALISMO COMO UMA PEDAGOGIA DE MASCULINIZAÇÃO DA IDENTIDADE GAÚCHA

Desde o início da criação do Movimento Tradicionalista Gaúcho, com a formação do primeiro CTG, os tradicionalistas estiveram (pre)ocupados com o aspecto educacional. Aliás, os CTG's foram constituídos para serem os núcleos irradiadores, “preservadores” e multiplicadores da tradição gaúcha, na luta pela resistência à invasão de valores considerados estrangeiros.

Recentemente, inclusive, saiu, como capa do jornal “Eco da Tradição”, informativo oficial do MTG, e que circula gratuitamente, a seguinte matéria: *CTG's serão escolas de tradicionalismo para crianças*. Esta chamada de capa está acompanhada de uma foto a qual ocupa boa parte da mesma, e compõe a capa desta dissertação. Compõe-se a capa do jornal “Eco da Tradição” da imagem de um homem, adulto, que está agachado com um menino, ajeitando a roupa deste menino e ambos estão devidamente pilchados “à gaúcha”.

CTG's como escolas de tradicionalismo é um projeto do MTG, ligado ao Programa Piá 21. Este programa, diz a matéria, foi criado para “fazer dos CTG's verdadeiras escolas de tradicionalismo”, e pretende oferecer uma educação complementar “com controle pedagógico, às crianças de 06 a 11 anos. As entidades tradicionalistas abrirão suas portas para que os alunos de primeira a quarta série do ensino fundamental tenham atividades orientadas após a escola.” (*Jornal Eco da Tradição*, julho/2002, anoII, n. 11, p. 6).

Entendo que, não por acaso, é um outro homem, (“um da mesma espécie”) que está ajeitando a roupa do menino também pilchado, pois, na cultura tradicionalista gaúcha, não é somente a posição privilegiada de centro da cultura que o homem ocupa, mas também a de representar um coletivo, e de serem os meninos criados e educados por seus pares adultos, o que se configuraria num modelo patriarcal de sociedade. Segundo Marqués (1997, p. 17 e 18):

Sem dúvida, o homem não é menos um produto social do que o é a mulher. Apenas identificado por sua genitália como homem o recém nascido, a sociedade trata de fazer dele o que esta entende por homem. Trata-se de fomentar/incentivar alguns comportamentos, de reprimir outros e de transmitir certas convicções sobre o que significa ser homem (MARQUÉS, 1997, p. 17 e 18).

Na cultura gaúcha cabe ao homem adulto a tarefa de lapidar uma forma de ser homem, de ser gaúcho no menino, haja visto a prática de separar o menino de sua mãe para morar no galpão com

os peões a fim de aprender a ser homem: de piá a peão. Nesse sentido, os objetivos do Programa Piá 21, nos dizem muito desse investimento no menino, oferecendo vivências de valores que envolvam a socialização e busca da identidade, desenvolvendo o interesse pela cultura gaúcha. O Programa envolve, também, o estudo de hábitos e atitudes sociais, hábitos de boa conduta e educação, hábitos de higiene e saúde e valores cívicos. Esta é, talvez, uma forma do Movimento pôr em prática os ideais defendidos na Tese de Lessa, e que também aparecem na Carta de Saraiva. De que o Tradicionalismo, deve procurar, mais que tudo, reforçar o núcleo da cultura rio-grandense, tendo em vista o indivíduo que tateia sem rumo e sem apoio dentro do caos de nossa época. E de que cada CTG deve se tornar um núcleo transmissor da herança social através da prática de divulgação dos hábitos locais, noções de valores, princípios morais, para reagir em conjunto frente aos problemas comuns, devendo, também, penetrar e atuar, principalmente nos colégios e no seio do povo, buscando conquistá-los para o Movimento Tradicionalista Gaúcho.

Enfim, o que se percebe disso é que o Movimento Tradicionalista Gaúcho esteve e continua a estar interessado e ocupado com o aspecto educacional, indo além do espaço restrito dos Centros de Tradições Gaúchas e alcançando uma parcela, cada vez maior de pessoas, principalmente, as crianças.

Aliás, a luta por “preservação”, tanto quanto a resistência à invasão de valores e práticas consideradas estrangeiros ao grupo cultural, resultou numa outra preocupação, ou seja, na preocupação de “garantir” que, especialmente as crianças, pudessem experimentar o cultivo das tradições do grupo local, isto é, das vivências e experiências nos pequenos núcleos rurais e urbanos, já que, segundo Lessa (1954) as gerações mais novas não teriam chegado a conhecer o grupo local como unidade social “autêntica”. Era a unidade social do grupo local, que permitia às pessoas viverem em conjunto com um mínimo de confusão. Por isso, diz Lessa, as gerações mais novas “somente seguirão nossos passos [de viver em conjunto com um mínimo de confusão] por força de impulsos que a *educação* lhes ministrar” (LESSA, 1954 – grifo meu).

Assim, a educação passa a se constituir, no meio tradicionalista, como um dos processos fundamentais na “preservação” dos costumes e noções tradicionais da cultura. Isso aparece reforçado no Manual, quando Saraiva (1968, p. 67) diz que desde os jardins de infância “deve a pedagogia tradicionalista ir-se intensificando – embora de maneira suave – à medida que os alunos sobem de classe. Mas não só nas escolas. Em toda e qualquer entidade que agrupe menores, devem os CTG’s estimular os Centros Mirins”. Aliás, uma das ações de maior importância para o

Movimento estaria, exatamente, nas palavras de Lessa (1999, p. 6) “na orientação à infância através dos CTG’s”. Esse discurso aponta para a idéia de pedagogia cultural, indicando que é possível e desejável que determinadas questões sejam ensinadas não somente na escola, mas, também em outros espaços culturais, como os CTG’s, por exemplo.

A respeito do objetivo da pedagogia tradicionalista, mostrado acima, é possível destacar que quem detém o poder de representar o “verdadeiro” caráter a ser impresso no corpo e na mente dos piás, é o adulto tradicionalista, um pressuposto que o coloca na posição e responsabilidade de detentor do “saber-poder” do tradicionalismo gaúcho, mediante o qual se define a “verdadeira natureza” do gaúcho, e que deve ser aprendida pelo piá.

Esta “pedagogia tradicionalista” deve “ir-se intensificando” dos jardins de infância aos graus superiores, e esta afirmação dá uma idéia de que o ensino ao qual deve o piá se submeter deve ser progressivo.

Os CTG’s deveriam, também, assumir um caráter de responsabilidade social, ou seja, se envolver com as questões sociais num sentido mais amplo que o do galpão CTG, em que, onde houver qualquer entidade que agrupe menores devem os CTG’s estimular os Centros Mirins, extrapolando, assim, o âmbito restrito dos Centros de Tradições Gaúchas e levando o alcance do Tradicionalismo para a sociedade, no seu sentido mais amplo.

Segundo nos apontam Giroux e Steinberg (1995, 1997), no campo dos Estudos Culturais o aspecto pedagógico adquire uma compreensão ampliada, no sentido de que deixa de se limitar ao espaço propriamente escolar, para abranger uma gama diversificada de lugares onde também se ensina e se aprende. É o caso, então, dos CTG’s, no que se refere a sua (pre)ocupação em desenvolver um determinado caráter no menino e na menina, pois, ao mesmo tempo que se silencia e se prescreve o lugar e o comportamento considerados adequados do menino se está também pensando e definindo um modo de ser menina.

A respeito da importância e do estímulo a ser dado, via CTG’s, na criação de Centros Mirins, é possível perceber uma questão de gênero aí implicada, uma vez que a pedagogia tradicionalista à ser praticada ali, refere-se, significativamente, aos piás, os meninos. Um dos objetivos dos Centros Mirins deveria ser o de “salientar os heróis e vultos proeminentes do Rio Grande pintando-os com toda a pujança de suas cores ilustres, lembrando aos piás que êsses homens estão ligados a eles pelo sangue, pela estirpe, pela História e pela realidade dos fatos no espaço e no tempo”. (SARAIVA, 1968, p. 67).

Portanto, o objetivo de proporcionar às crianças impulsos educativos está fortemente implicado com noções de gênero. Nas noções de cultivo das tradições do grupo local, do núcleo familiar, da prática de valores como solidariedade, fraternidade, unidade, respeito e amor, convergem também noções como: honra, valentia, coragem, galhardia, consideradas como “qualidades essenciais do gaúcho porque eles [os piás], continuarão a nossa História” (SARAIVA, 1968, p. 68). O que se vê aí é também a inscrição de marcas definidoras de uma identidade gaúcha. Afinal, para essa cultura, o espaço geográfico sul-rio-grandense “seria um perfeito berçário da proliferação de machos, temperados pelas lidas campeiras e as sangrentas pelejas territoriais” (LAMBERTY, 1989, P. 87).

Os sistemas partilhados culturalmente por um determinado grupo (através dos processos educativos adotados por este grupo) instituem representações e inscrevem marcas e traços que definem e delimitam uma identidade, criando, para isso, símbolos, imagens e práticas para dar forma a essa cultura.

Embora possa parecer que a intenção dos objetivos da “pedagogia tradicionalista”, apresentados por Saraiva, no Manual, seja atingir a todas as crianças, sem distinção de gênero, é, especificamente aos meninos (aos piás) que o autor se dirige, o que denota uma preocupação com a produção de gênero. Virtudes como de brio, valentia, coragem e galhardia, deveriam se aprendidas e valorizadas por esses meninos. Uma aprendizagem que, no meio rural, na vida da estância, se configurava na prática em que os “piás eram mandados pelos pais a dormir nos galpões [...] visando aguçar sua coragem” (LAMBERTY, 1989, p. 87).

Além do mais, os meninos precisariam ser convencidos de que as virtudes dos *nossos* heróis eram as mais “reais”, as mais “verdadeiras”, superiores a dos heróis “importados”, com seus valores e costumes estrangeiros aos nossos. Uma das recomendações a respeito dos objetivos dos Centros Mirins, diz respeito ao dever desses Centros Mirins de registrar que as virtudes de brio, valentia, coragem, galhardia e nobreza, aqui no Rio Grande não são ‘inventadas’ por desenhistas ou artistas de ‘fita’ que, como o próprio nome diz, não passam de fantasias, mas existiram, existem e existirão como qualidades essenciais do gaúcho, sugerindo uma essência de gaúcho a ser “preservada”.

Desta forma, seria preciso educar os nossos meninos, agora não mais nos galpões de estância, mas nos galpões constituídos nos CTG’s, exercitando aí a continuidade de uma identidade de gaúcho representada pela bravura, coragem, galhardia e brio. Isso nos permite entender que, aos

meninos gaúchos, caberia o aprendizado de uma consignação básica construída, isto é, de que ser homem é ser importante (MÁRQUES, 1997). Uma consignação, aliás, que se coaduna muito bem com a definição da identidade cultural gaúcha hegemônica, na qual a masculinidade adquire centralidade.

Desta forma, é possível dizer que a dimensão educativa de uma “pedagogia tradicionalista” estaria implicada na produção de uma identidade gaúcha, tanto quanto na produção de diferenças e hierarquizações no interior da cultura. Ou seja, através de um sistema educativo pelo qual se define o que é ser homem e o que é ser mulher gaúcho<sup>a</sup>. Percebe-se esta preocupação com uma pedagogia própria, que dê conta de transmitir às crianças os valores considerados legítimos para a formação de um “verdadeiro” gaúcho/tradicionalista, no excerto, a seguir, que diz:

Os CTG's Mirins servirão de complemento à escola quanto à disciplina pessoal do aluno pelo cumprimento obrigatório do Código de Honra do Tradicionalista Mirim; reforço didático pela pedagogia a ser desenvolvida e embasamento cívico na formação dos caracteres infantis. (SARAIVA, 1968, P. 67).

Criaram, assim, todo um complexo pedagógico que – enraizado nos legítimos valores do passado – situem nossas crianças na realidade atual do Rio Grande, “desde o uso da bombacha como vestimenta do presente, aos bons costumes que nos alcançaram pela tradição, preparando-as para as mutações do futuro sem perder a autenticidade gauchesca (SARAIVA, 1968, p. 68).

Fica claro, nessa citação acima, que não são as crianças, de um modo geral, como se as meninas pudessem estar incluídas, o motivo e a preocupação do Tradicionalismo, mas os meninos, a quem caberia aprender sobre e com os heróis e vultos proeminentes do Rio Grande, numa clara intenção de sobrevalorização do masculino como personagem –símbolo da cultura.

Em outras palavras, os meninos deveriam aprender com os heróis e vultos rio-grandenses, tomando-os como a “Imagem-Modelo” a ser seguida e venerada (MÁRQUES, 1997), simbolizando, com isso, os mais nobres e valorizados significados culturais do ser masculino, o que significa aprender que na cultura tradicionalista gaúcha é o sujeito masculino que tem lugar de prestígio (MÁRQUES, 1997), e que a eles (aos meninos) se assegurará serem seus “perpetuadores”. Nessa perspectiva, é que se pode afirmar que a “pedagogia tradicionalista” se constituiu em um importante sistema de marcação de diferenças e de hierarquizações de gênero.

## OS CENTROS MIRINS, O CÓDIGO DE HONRA DO TRADICIONALISTA MIRIM E OS CTG's COMO AULAS DE TRADICIONALISMO

Nesse sentido, o conteúdo que se desdobra de um dos títulos constantes do Manual, qual seja, “CTG's como aulas de Tradicionalismo”, é bastante ilustrativo desse processo de diferenciação. O argumento geral é de que os CTG's não poderiam mais continuar a se constituírem em núcleos cuja preocupação maior se resumisse em festejos e comemorações, mas que os CTG's “tem que objetivar suas atividades num sentido educativo” (SARAIVA, 1968, p. 87).

Os CTG's deveriam se caracterizar, segundo o Manual, como Centros cuja preocupação maior se pautasse pela preservação da cultura tradicionalista, e para tanto deveriam se constituir em núcleos de aprendizagem para os piás. Ou seja, os CTG's deveriam, através da criação dos Centros Mirins, “intensificar a *pedagogia tradicionalista*” (SARAIVA, 1968, p. 67). Entretanto, diferentemente da noção tradicional de pedagogia como técnica, pedagogia deve se entendida aqui como “uma prática cultural” (GIROUX, 1995, p. 87).

O aspecto pedagógico adquire, neste caso, uma compreensão ampliada, no sentido de que deixa de se limitar ao espaço propriamente escolar, para abranger uma gama diversificada de lugares onde também se ensina e se aprende, caso, por exemplo, da “mídia, a cultura popular, o cinema, a publicidade, as comunicações de massa e as organizações religiosas, [os CTG's], entre outras” (GIROUX, 1995, p. 90).

Para os Estudos Culturais, conforme destaca Gilcilene Dias da Costa (2003), a pedagogia é um modo de produção cultural implicado na forma como o poder e o significado são utilizados na seleção e organização de conhecimentos, atitudes, valores, seja no âmbito escolar ou cultural (COSTA, 2003).

A noção de pedagogia remete, nesse caso, para “a necessidade de delimitar, nessas instâncias [culturais] de aprendizagem, mecanismos e estratégias de articulação, organização e funcionamento de diferentes discursos e instituições sociais que, para além de estarem comprometidos”, no caso da cultura gaúcha tradicionalista, comprometida com uma suposta



“preservação” de um modo de vida rural ou interiorano, “estão, nessa perspectiva envolvidos com a produção de representações e identidades sociais” (MEYER, 2002, p. 3).

Para Lessa (1954), toda a cultura inclui “uma série de técnicas que ensinam ao indivíduo, desde a infância, a maneira de comportar-se na vida grupal” (Lessa, 1954, p. 1). Esta idéia de que o indivíduo aprende desde a infância a maneira “correta” de comportar-se na vida grupal, me parece ser justamente o pressuposto que inspirou Saraiva, ao escrever o Manual. Para Saraiva (1968), os Centros Mirins, serviriam como complemento da escola (regular), no que diz respeito ao disciplinamento do aluno para o cumprimento do Código de Honra do Tradicionalista Mirim: “da hospitalidade, da fidelidade, da lealdade, da proteção dos fracos contra os fortes, da dignidade” (SARAIVA, 1968, p. 174), etc., procurando atribuir uma dimensão cívica à formação do caráter infantil do menino, o piá. Tanto que o programa pedagógico sugerido deveria se caracterizar por fortalecer os aspectos da vida campeira, caso o CTG pendesse mais para o aspecto artístico-cultural, e fortalecer mais os aspectos da vida artística-cultural, caso o CTG pendesse mais para o campeiro.

Também o chamado “Código de Honra do Tradicionalista Mirim”, apresentado pelo Manual pode ser analisado como um artefato pedagógico que produz uma dada forma de masculinidade que expressaria “o que o gaúcho deve ser”.

Em conformidade com as diretrizes deste Código os Centros Mirins deveriam salientar os heróis e vultos proeminentes do Rio Grande do Sul, salientando a pujança de suas cores ilustres, isto é, seus feitos e conquistas heróicas, lembrando, assim, aos piás que estes heróis mantêm com eles uma ligação de sangue, pela estirpe, pela história e realidades dos fatos no espaço e no tempo. Os centros Mirins deveriam, por isso, registrar que as virtudes de brio, valentia, coragem, galhardia e nobreza existiram, existem e existirão como qualidades essenciais do gaúcho.

Com isso, é possível dizer que os Centros Mirins estariam ocupados em produzir uma noção de “gauchidade” fortemente associada com uma dada forma de masculinidade. Ou seja, que mais do que ensinar a ser gaúcho, valorizando o espírito heróico de homens do passado rio-grandense, a cultura tradicionalista, os Centros Mirins, ensinam um modo de ser masculino. Todos os adjetivos (coragem, galhardia, valentia, brio) esperados de um gaúcho de “verdade” aparecem de forma implícita em vários trechos do Código de Honra do Tradicionalista Mirim, como se pode ver neste exemplo:

Sugerimos agora para as Invernadas e Centros Mirins, a adoção do Código de Honra do Tradicionalista Mirm. Os responsáveis pelas invernadas centros mirins devem justificá-lo e explicá-lo aos piás, lembrando que o gaúcho antigo, das velhas lutas pelas liberdades humanas e das conquistas honrosas ao tributo do próprio sangue, estando, por um pendor natural, sempre ao lado do mais fraco; lutando contra o despotismo e a tirania, tendo em alta conta sua condição de “monarca” cujas leis pessoais de dignidade jamais foram escritas, porém, conservadas através da tradição oral. (SARAIVA, 1968, p. 113).

Assim, um modo muito específico de ser gaúcho, macho, de honra, fiel, leal e hospitaleiro é produzido através da linguagem veiculada pelo Manual e pelos significados que esta produz. Isso é visibilizado através dos oito artigos do Código de Honra:

- 1) A Honra do gaúcho está acima da própria vida; sua palavra é cabresto de couro cru;
  - 2) A Hospitalidade é sagrada;
  - 3) O gaúcho é Fiel e Leal ao seu Deus, ao seu Pago, aos seus Amigos, ao seu próximo. Luta de peito aberto e jamais ataca à traição;
  - 4) O gaúcho é voluntariamente disciplinado;
  - 5) O gaúcho protege os fracos contra os fortes;
  - 6) O gaúcho é Homem no mais amplo sentido da palavra;
  - 7) O pala da dignidade de um gaúcho deve ser imaculado. De moral elevada, respeita a si mesmo e aos outros para ser respeitado.
  - 8) Os gaúchos são amigos, os Tradicionalistas são irmãos!
- [...] queiram ou não embora rudimentar ou embrionário, êle [o gaúcho] representa e sintetiza os trilhos retilíneos da nossa formação gauchesca. (SARAIVA, 1968, p. 174).

Os modos de ser gaúcho, no contexto da cultura tradicionalista, alguns dos quais se explicitam nesses oito artigos do Código de Honra do Tradicionalista Mirim, vinculam-se a representações em que ser gaúcho se constitui em ser “fiel e leal”, “disciplinado”, “protetor dos fracos”, etc, onde quem ocupa lugar de destaque é o masculino, em oposição a mulher, destinada aos afazeres domésticos, ao espaço privado, ao trato e cuidado dos/as filhos/as. Todas as coisas ligadas a cultura do Rio Grande do Sul, como por exemplo, as letras das canções, as poesias, o tradicionalismo, o ensino de história, etc., fazem referência constante aos modos “adequados” de viver a masculinidade e a feminilidade. O processo, aliás, de construção do gênero, onde ser gaúcho implica em ser corajoso, forte, valente, hábil, é também uma forma de (re)afirmar o corpo a partir de um discurso biológico que naturaliza a força física como parte do corpo masculino, como justificadora da virilidade contrapondo-se ao corpo feminino como o corpo das sensibilidades, do sexo frágil, portanto, também do corpo preparado somente para as atividades

leves “próprias” ao físico feminino. Supostamente, caberia a esse corpo feminino frágil e delicado as atividades prendadas de bordar, tricotar, cozinhar, etc. A força física seria uma condição impulsionadora da masculinidade do peão. Ser rude, ser forte, ser valente e corajoso seriam algumas das características naturalizadas para o homem, que o peão deveria aprender, desde piá, quando separado da mãe para viver no galpão junto com outros peões.

Mas essa cultura não somente delimitou e legitimou lugares e relações sociais entre homens e mulheres, também disponibilizou símbolos, imagens e práticas, fixando modos de ser e de viver a masculinidade e a feminilidade. Com frequência, na literatura, nas canções, nas peças publicitárias, nos livros didáticos de história do Rio Grande do Sul, etc., é a figura do peão e do seu inseparável cavalo que tomam lugar de destaque, tendo como cenário e se constituindo por este mesmo cenário o campo, o meio rural, o galpão, a cuia de chimarrão, o churrasco, a indumentária (botas, bombacha, esporas, lenço, chapéu, cinto, etc.). Assim, estes, entre outros símbolos e práticas culturais, estão implicados em processos de construção de significados de identidades de gênero no interior da cultura gaúcha. Isto significa dizer que estes símbolos e práticas foram/são socialmente construídos e valorizados de dentro e de fora do grupo para definir e produzir significados e representações em torno da cultura e das identidades gaúchas. Ou no dizer de Meyer (2000, p. 83), “é o conjunto desses símbolos, processos, práticas e instituições que ‘fabrica’ as diferentes posições de sujeitos e situa os diversos grupos/indivíduos, de forma hierarquizada e desigual, nas sociedades em que estão inseridos”.

atributos de homem e de mulher são fixados e hierarquizados, em que o pólo dominante, o masculino, passa a ocupar o lugar da norma, o padrão de referência, o que não significa apenas constatar a oposição de gênero, mas de mostrar que a divisão de um lado o masculino centralizado, e de outro, o feminino invisibilizado, se produz imbricadas com relações de poder.

## 5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Cumpra a nós tradicionalistas – isto sim – dentro do possível, tentar ao menos amenizar ou neutralizar o poderio econômico e financeiro que inocula em nossa infância o vírus de uma formação exótica e artificial. E a trincheira mais forte para este importante processo de reeducação nacionalista e gauchesca, são as Invernadas e Centros Mirins” (SARAIVA, 1968, p. 68).

Considerações finais ou conclusão não significa, na perspectiva em que se inscreve esta dissertação, um fechamento definitivo e acabado, em que todas as coisas tenham sido ditas, mas sim que, finalmente, deve-se chegar a um termo.

A epígrafe acima corresponde em muito à mensagem da tese de Lessa, onde o mesmo apresenta como ponto de partida a problemática da desintegração de valores tradicionais da sociedade e que, por isso, o Movimento Tradicionalista Gaúcho deveria se constituir em ajuda através de um trabalho que favorecesse a “manutenção” de valores tradicionais corporificados pelos Centros de Tradições Gaúchas. Os CTG’s seriam criados com a finalidade de se tornarem “trincheiras”, ou seja, frentes de batalha diante do desafio do “vírus de uma formação exótica e artificial” que estariam a inocular a infância de meninos, especialmente das assumidas “atitudes de ‘mocinho’ – apresentando sintomas inequívocos da ‘alma de cow-boy’, ao invés do orgulho de autênticos gauchitos, filhos do Rio Grande” (SARAIVA, 1968, p. 68). Portanto, a solução para um “processo de reeducação” residiria nas Invernadas (Artística e Mirim), além dos Centros Mirins, onde os meninos receberiam as noções básicas de sociabilidade, em que os CTG’s ou, no caso, os Centros Mirins se constituiriam em escolas de tradicionalismo.

A educação é, portanto, um dos processos fundamentais na “preservação” dos costumes e valores tradicionais da cultura, por meio dos quais os documentos considerados “fundadores” do Tradicionalismo Gaúcho representam modos de ser masculino nesta cultura gaúcha.

Levando em conta de que é muito raro que se duvide da feminilidade de uma mulher, a masculinidade de um homem, por outro lado, “está sempre sob suspeita”. Ao homem se desafia permanentemente com um “demonstre que és homem” .(RUBIO, 2001).

Com isso, é possível dizer que, do material analisado, que fundamenta a meu ver o Movimento Tradicionalista Gaúcho, especialmente o Manual, esta preocupação “demonstre que és

homem” é bastante presente. Nesse sentido, o Código de Honra do Tradicionalista Mirim, é bastante significativo desse desafio de permanentemente “demonstrar que é homem”.

O verbo “demonstrar”, que indica uma ação na qual o piá deve passar por uma avaliação demonstrando capacidade para ser reprovado ou confirmado pelo grupo de homens. O processo de socialização e de educação do menino a fim de se torne um “verdadeiro” homem consiste em que, segundo Marqués (1997), coisas devem ser reprimidas e coisas devem ser fomentadas. Ao menino tradicionalista, o Código de Honra do Tradicionalista Mirim, que, “sob Promessa Solene, deve ser decorado e cumprido pelos piás do nosso Movimento” (SARAIVA, 1968, p. 174), deve significar para este que lhe está reservado o compromisso de identificar-se com o “modelo-imagem” do homem tradicionalista. “Pode ser que não se sinta forte, mas sim inteligente e esta é oficialmente masculina. Pode ser que não se perceba inteligente, mas audaz e a audácia é oficialmente masculina. Pode ser que não se sinta audaz, mas em troca responsável, e o sentido da responsabilidade é oficialmente masculino” (MARQUÉS, 1997, p. 22). Enfim, independente de qualquer coisa, ser masculino é ser importante, e é isso que ao menino tradicionalista deve ser ensinado. E o galpão é esse lugar em que torna-se a escola tradicionalista.

Recorrendo ao “Dicionário de Regionalismos do Rio Grande do Sul”, temos que galpão é a “construção existente nas estâncias destinada ao abrigo de homens e de animais e à guarda de material [...] abrigo e aconchego à peonada da estância”. Como lugar de moradia e de reunião de homens, no galpão “se prepara e se come o churrasco, se toma chimarrão e, também, nas horas de folga, ao redor do fogo, se improvisam reuniões [onde] se contam ‘causos’ de guerra, de tropeadas, de carreteadas, de serviços de campo, de caçadas, de pescarias, de amores, de assombrações, ao mesmo tempo que se bebe uma canha, se toca cordeona, se dedilha uma viola, se conta uma modinha ou se recita uma décima” (NUNES e NUNES, 1996, p. 203). Enfim, o galpão se constitui numa escola formadora de peões, de homens gaúchos. E é no galpão, “temperado na fumaça ao redor do fogão” (BRAUN) que deve ser construída a identidade masculina do menino.

Nesse sentido, os Centros de Tradições Gaúchas se traduzem em galpões na cidade. Pensado, criado e dirigido por homens, os CTG’s se constituem em escolas onde se ensina um modo de ser peão. Através da exemplificação de como devem funcionar as aulas de tradicionalismo, Saraiva (1968), aponta, no Manual, atividades práticas, cujos temas sugeridos pelo autor são: *a vestimenta*, que se desdobra em trajes primitivos, evolução do traje gauchesco; *vestimenta atual*, que se desdobra em: instrumentos de uso no campo, diferenças regionais; *o cavalo*, que se desdobra em: a

anatomia campeira do cavalo, suas origens na América, pelagens, função social, participação nas guerras, sua identidade com o gaúcho, raças e cruzas preferidas no Rio grande, o cavalo crioulo como produto do Pampa; *os arreios*, que se desdobra em: dos preparos ou aparelhos. Função de cada peça, diferenças regionais de cada peça; *o laço*, que se desdobra em: suas origens, tranças e braças, pealos de tirão, sobre-lombo, cuchara e bolcada; e *o boi*, que se desdobra em: a multiplicação do gado nas Vacarias, o couro e sua utilização, as charqueadas, sua influência econômica e social, pelagem bovina.

Assim, são essas as recomendações de conteúdos/temas a serem trabalhados com meninos, que foram rearranjadas de atividades da lida campeira vividas no meio rural, nas estâncias, com o sentido de fazer perpetuar ou de construir um modo de ser gaúcho, através de todo um complexo pedagógico, que, segundo Saraiva (1968) “– enraizado nos legítimos valores do passado – situem nossas crianças na realidade atual do Rio Grande, desde o uso de bombacha como vestimenta do presente, aos bons costumes que nos alcançaram pela tradição, preparando-as para as mutações do futuro sem perder a autenticidade gauchesca. (SARAIVA, 1968, p. 68).

Bons costumes, valores como, por exemplo, honra e fidelidade, que traduzem-se em desafios à serem fomentados na educação do menino, em que, muitas vezes em situações incoercíveis um homem/gaúcho do passado, para demonstrar sua masculinidade morria para não tirar o lenço do pescoço “um símbolo, um distintivo de suas convicções” (SARAIVA, 1968, p. 173).

Segundo Marqués (1997), no homem a identidade de gênero é um espírito de corpo. Desta forma, se no galpão de estância reunirem-se em torno do fogo de chão representava fraternidade, companheirismo, solidariedade, espírito de grupo, nos CTG’s este espírito de grupo foi fomentado através de atividades práticas que fazem lembrar um viver campeiro, “perpetuando-se” valores, tradições, revivendo-os tanto por práticas desportivas como reforçando-os por discursos veiculados por narrativas textuais nas poesias, declamações, canções, literatura, etc., em que significados de masculinidade são atribuídos a um modo de ser do gaúcho. E desta forma, construindo uma determinada identidade de gaúcho representada nos textos dos documentos.

Nesse sentido, os CTG’s devem assumir um caráter pedagógico, responsável pela “boa” formação do menino, “lembrando aos piás [que os heróis e vultos proeminentes do Rio Grande do Sul] estão ligados à eles pelo sangue, pela estirpe” (SARAIVA, 1968, p. 67), inscrevendo nos corpos, nas mentes e no comportamento dos meninos significados de “gauchidade”, de masculinidade. Fazendo isso, os CTG’s estão se comprometendo com “rumos de dignidade

humana, clareando esperanças aos horizontes do futuro do menino, criando-lhes confiança nos adultos, fé na sociedade e, mais do que tudo, lembrando-lhe que o Rio Grande Gaúcho não esquece os seus piás” (SARAIVA, 1968, p. 69), tanto quanto se responsabiliza e se autoriza a dizer como devem e como não devem ser estes seus piás.

## 6. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BUJES, Maria Isabel Edelweiss.

In: COSTA, Marisa Vorraber (org.). **Caminhos Investigativos II**: outros modos de pensar e fazer pesquisa em educação. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

COSTA, Gilcilene Dias da. **Entre a política e a poética do texto cultural**: a produção das diferenças na revista Nova Escola. Dissertação de Mestrado/PPGEDU/UFRGS, 2003.

CÔRTEZ, João Carlos Paixão. **Tradição e folclore gaúcho**, excertos jornalísticos, 1981.

DU GAY, Paul; HALL, S.; JANE, L.; MACKAY, H. & NEGUS, K. (ed.) **Doing Cultural Studies**: the story of the Sony Walkaman. Londres: Sage/ The Open University, 1997. Tradução e condensação: Leandro Belinaso Guimarães, Maria Cecília Braun e Maria Isabel E. Bujes (para uso em sala de aula).

Eu era só um grosso do interior. Entrevista com Barbosa Lessa. **Jornal da Universidade**. Porto Alegre:UFRGS, novembro de 1999.

FISCHER, Rosa Maria Bueno. **Adolescência em discurso**: mídia e produção de subjetividade. Tese de Doutorado. PPGEDU/UFRGS. Porto Alegre, 1996.

FREITAS, Leticia Fonseca Richthofen de. **Aprendendo a ser gaúcho**<sup>a</sup> Dissertação de Mestrado. PPGEDU/UFRGS. Porto Alegre, 2002.

GIROUX, Henry . Praticando Estudos Culturais nas Faculdades de Educação. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (org.). **Alienígenas na sala de aula**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.

GUARESCHI, Neuza Maria de Fátima. Psicologia Social e Estudos Culturais: rompendo fronteiras na produção do conhecimento. In: GUARESCHI, Neuza Maria de Fátima (org.).



**Psicologia Social nos Estudos Culturais:** perspectivas e desafios para uma nova psicologia social. RJ: Vozes, 2003.

HALL, Stuart. Representation, meaning and language. In: HALL, S. (ed.) **Representation.** Cultural representations and signifying practices. London: Sage/ Open University, 1997 (tradução para uso em sala de aula).

\_\_\_\_\_. **Identities Culturais na pós-modernidade.** Tradução Tomaz Tadeu da Silva, Guacira Lopes Louro. Rio de Janeiro: DP&A Ed., 1997.

LAMBERTY, Salvador Ferrando. ABC do Tradicionalismo Gaúcho. Porto Alegre: Martins Livreiro Ed., 1989.

LESSA, Luiz Carlos Barbosa. **Rio Grande do Sul:** prazer em conhecê-lo. Rio de Janeiro: Globo, 1984.

\_\_\_\_\_. **Nativismo:** um fenômeno social gaúcho. Porto Alegre: L&PM Editores, 1985.

\_\_\_\_\_. Porteira Aberta. In: FISCHER, Luís Augusto e GONZAGA, Sergius. **Nós, os gaúchos.** Ed. Da Universidade?UFRGS, 1998.

LOURO, Guacira Lopes. **Nas redes do conceito de gênero.** In: LOPES, Marta Julia Marques;

\_\_\_\_\_. **Gênero, Sexualidade e Educação:** uma perspectiva pós-estruturalista. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.

MACHADO, Roberto. Introdução: Por uma genealogia do poder. In: FOUCAULT, Michel. **Microfísica do Poder.** Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

MACIEL, Maria Eunice. **Bailões, é disto que o povo gosta.** Dissertação de Mestrado. Porto Alegre/UFRGS, 1984.

MARQUÉS Josep-Vicent. Varón y patriarcado. In: OLAVARRÍA, José & VALDÉS, Teresa (eds.) **Masculinidad/es: poder y crisis**. Isis Internacional. FLACSO, Chile, 1997.

MEYER, Dagmar E. Esterman; WALDOW, Vera Regina (orgas.). **Gênero & Saúde**. Porto Alegre: Artes Médicas, 1996.

\_\_\_\_\_ **Identidades Traduzidas**: cultura e docência teuto-brasileio-evangélica no Rio Grande do Sul. Santa Cruz do Sul: EDUNISC; S. Leopoldo: Ed. Sinodal, 2000.

\_\_\_\_\_ **Pedagogias do Aleitamento Materno**: Educação, saúde e produção de identidades maternas. Programa de Pós-Graduação em Educação/ Grupo de Estudos de educação e Relações de Gênero, 2002.

OLIVEN, Ruben George. **A construção social da identidade gaúcha**. Revista do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas/ UFRGS. Porto Alegre, v. 11/12, 1983/84.

\_\_\_\_\_ **Em busca do tempo perdido**: o Movimento Tradicionalista Gaúcho. Revista Brasileira de Ciências Sociais. Rio de Janeiro, v. 6, n. 15, 1991.

\_\_\_\_\_. **A polêmica identidade gaúcha**. Cadernos de Antropologia. Revista do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas/UFRGS. Porto Alegre, n.4, 1992.

QUEVEDO, Júlio *et al.* **Rio Grande do Sul** (Estudos Sociais). São Paulo: Ed. Scipione, 1994.

SCOTT. Joan. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. **Revista de Educação & Realidade**. Porto Alegre, n. 20(2), jul./dez., 1995.

RUAS, Tabajara. Um poeta missioneiro, sim, e universal. In: **Revista de crítica e democracia participativa do PT de Porto Alegre Insurgente**. Julho de 1999, ano 2, n. 3.

SILVA, Tomaz Tadeu da. **Documentos de Identidade**: uma introdução às teorias do currículo. Belo Horizonte: Autêntica, 1999.

\_\_\_\_\_ A produção social da identidade e da diferença. In: SILVA, Tomaz Tadeu da. (org.). **Identities e Diferenças: a perspectiva dos Estudos Culturais**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.

\_\_\_\_\_ **O que é afinal, Estudos Culturais?** Belo Horizonte: Autêntica, 2000.

\_\_\_\_\_ **O Currículo como Fetiche: a poética e a política do texto curricular**. Belo Horizonte: Autêntica, 2001.

STEINBERG. Shirley R. Kindercultura: a construção da infância pelas grandes corporações. In: SILVA, Luiz Heron da; AZEVEDO, José Clóvis de; SANTOS, Edimilson Santos dos (orgs.). **Identidade Social e a construção do conhecimento**. Porto Alegre: Ed. Prefeitura Municipal de Porto Alegre, 1997.

WOODWARD. Kathryn. Identidade e Diferença: uma introdução teórica e cultural. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (org.). **Identidade e Diferença: a perspectiva dos Estudos Culturais**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.

