

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA MARIA
CENTRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS E HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS GRADUAÇÃO
EM CIÊNCIAS SOCIAIS - MESTRADO**

***DE BOTA E BOMBACHA: UM ESTUDO
ANTROPOLÓGICO SOBRE AS IDENTIDADES
GAÚCHAS E O TRADICIONALISMO.***

TEXTO DE DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

GUILHERME HOWES NETO

SANTA MARIA – 2009.

***DE BOTA E BOMBACHA: UM ESTUDO ANTROPOLÓGICO
SOBRE AS IDENTIDADES GAÚCHAS E O
TRADICIONALISMO.***

Por

Guilherme Howes Neto

Texto de dissertação apresentado ao Curso de Mestrado do Programa de Pós Graduação em Ciências Sociais. Área de Concentração Identidades Sociais e Etnicidade da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM – RS) como requisito parcial para obtenção do grau de **Mestre em Ciências Sociais.**

Ceres Karan Brum

SANTA MARIA – RS – BRASIL

2009

**Universidade Federal de Santa Maria
Centro de Ciências Sociais e Humanas
Programa de pós Graduação em Ciências Sociais**

A Comissão Examinadora, abaixo assinada,
aprova o Texto de Dissertação de Mestrado

***DE BOTA E BOMBACHA: UM ESTUDO ANTROPOLÓGICO SOBRE AS
IDENTIDADES GAÚCHAS E O TRADICIONALISMO.***

elaborada por
Guilherme Howes Neto

como requisito parcial para obtenção do grau de
Mestre em Ciências Sociais

COMISSÃO EXAMINADORA:

Ceres Karan Brum, Dr^a (UFSM)
(Presidente/Orientadora)

Maria Eunice de Souza Maciel, Dr^a (UFRGS)

Clarissa Sanfelice Rahmeier, Dr^a (UNICRUZ)

Santa Maria, 18 de dezembro de 2009.

Dedico este trabalho à memória de meu Pai e da minha Madrinha.

Agradeço à Flávia, Maria Fernanda e João Gabriel,
por quem tudo faz sentido.

À Professora Ceres:
a quem inocento pelos meus erros,
e agradeço pelos meus acertos.

Ao Professor João Vicente,
pela nobreza de propósitos.

“Parar não é descansar.
Porque ficar parado cansa...”

Payada do Negro Lúcio
(Jayme Guilherme Caetano Braun)

RESUMO

“*De bota e bombacha: Um estudo antropológico sobre as identidades gaúchas e o tradicionalismo*” é o título do texto dissertativo apresentado ao programa de Pós Graduação em Ciências Sociais, da Universidade Federal de Santa Maria, Área de Concentração – Identidades Sociais e Etnicidade, sob orientação da Prof^a Dr^a Ceres Karan Brum.

O tema central desta pesquisa se refere às representações e as significações das identidades do gaúcho no Rio Grande do Sul. Nesse contexto, busco entender a circularidade dos fluxos interpretativos dados ao longo da história do Rio Grande do Sul e ainda hoje, sobre a figura emblemática do gaúcho, entre as representações tradicionalistas¹ e as práticas dos peões de estância, as projeções e interfaces entre o peão simbólico e o peão real, suas aproximações e seus distanciamentos, seus universos simbólicos compartilhados, disputados ou dissociados. Proponho entender este processo como uma circularidade, formando fluxos interpretativos entre o rural e o urbano, entre o campo e a cidade, entendendo esta relação como um diálogo, no sentido de trocas e interfaces entre peões tradicionalistas e peões de estância, que fazem circular estas identidades de maneira constante e intermitente, não constituindo uma via única de modelo e cópia, verdadeiro e falso, real e imaginário. Procuo demonstrar que essa identidade “gauchesca” urbana, criada ao modelo do homem rural sulino, reinventa-se na cidade e devolve ao campo novas práticas e representações, que por sua vez, são também apropriadas e re-significadas nas estâncias. Desta forma, os peões de estância re-significam as práticas tradicionalistas e devolvem para a cidade novas práticas e representações sobre o gauchismo. É dessa maneira que busco entender o contexto campo e cidade. Um constante fluxo de interpretações e re-interpretações acerca de um mesmo universo simbólico, que são, as interfaces entre os peões tradicionalistas e peões de estância.

Palavras-chave: identidade gaúcha; tradicionalismo; história regional.

1 Representações que remetem a um movimento organizado, de cunho social e cultural, coordenado pelo Movimento Tradicionalista Gaúcho (MTG).

ABSTRACT

Dissertation

Postgraduate Course in Social Sciences

Universidade Federal de Santa Maria

WITH BOOTS AND BOMBACHAS: AN ANTHROPOLOGICAL STUDY ON GAÚCHAS IDENTITIES AND TRADITIONALISM

AUTHOR: GUILHERME HOWES

ADVISOR: CERES KARAN BRUM

Presentation's Date and Location: Santa Maria, December 18, 2009.

With boots and bombachas (a typical pair of pants worn by people – called gaúchos – in Rio Grande do Sul/Brazil): an anthropological study on Gaúchas (the so called culture from the gaúchos) identities and Traditionalism is the title of the dissertation submitted to the Graduation Program in Social Sciences of the *Universidade Federal de Santa Maria – Rio Grande do Sul/Brazil*, in the Social Identities' and Ethnic Groups' Area, under the supervision of Prof. Dr. Ceres Karan Brum. The aim of the present research is referring to gaucho's staging and identities' meanings in Rio Grande do Sul, Brazil. Within this context the paper investigates the circularity of the interpretive flows throughout the history of Rio Grande do Sul and, still nowadays, on the emblematic character of the *gaúcho*, including the representations and practices of countryman, projections and interfaces between the symbolic farm laborer and the real farm laborer, their approaches and their distances, their symbolic universes being them: shared, disputed or separated. It is proposed to understand this process as a circularity, forming interpretative flows between the rural and urban, between the countryside and the city, understanding this relationship as a dialogue, with exchanges and interfaces between traditionalist men from the city and those who are from the farms, who distribute these identities in a constant and intermittent way, not building a single track that could be modeled and copied, true and false, real and imaginary. It is also tried to demonstrate that the identity of the urban *gaúcho*, created from the model of rural south-Brazilian men, is

reinvented in the city and it is developed in the country with new practices and representations, which are also appropriate and re-signified in the farms. By doing so, the country men give a new meaning to the traditional practices and return to the city with new practices and a representations about what is to be a *gaúcho*. Throughout this process it is tried to understand the context between country and city, with a constant flux of interpretations and re-interpretations of the same symbolic universe, which are the interfaces between the traditionalists from the city and those from the farms.

Keywords: *Gaúcha* identity, traditionalism, regional history.

SUMÁRIO

De bota e bombacha: Um estudo antropológico sobre as identidades gaúchas e o tradicionalismo.

CONSIDERAÇÕES PRELIMINARES.....12

CAPÍTULO I – O campo, o peão e a estância.....24

1 – Caracterização do mundo rural. A estância, os peões, as manifestações, os cenários e o trabalho.

Marcação & castração.....30

A tropa.....35

“*Mansa de baixo*”.....37

“*Pro meu consumo*”.....41

2 – O peão de estância.....45

Laurindo.....48

Daca.....56

Lencina.....60

CAPÍTULO II – Rio Grande do Sul – da narrativa histórica ao Tradicionalismo.....66

1 – Breve história do Rio Grande do Sul.....66

2 – Tradicionalismo, MTG e Identidade Gaúcha acionada.....79

CAPÍTULO III – A circularidade das identidades.....90

1 – Acampamento Farroupilha.....95

2 – Freio de ouro..... 100

3 – Semana Farroupilha – Santa Maria – 2008.....104

O desfile de 20 de setembro.....106

4 - “Vira a Chapa e segue a mesma!” - Os rodeios de tiro-de-laço.....	109
5 – História, memória e identidades.....	112
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	118
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	121
FONTES VIRTUAIS.....	130
FONTES DISCOGRÁFICAS.....	131
FONTES ETNOGRÁFICAS.....	134

CONSIDERAÇÕES PRELIMINARES.

O tema central desta pesquisa se refere às representações e as significações das identidades do gaúcho no Rio Grande do Sul. Nesse contexto, busco entender a circularidade dos fluxos interpretativos dados ao longo da história do Rio Grande do Sul e ainda hoje, sobre a figura emblemática do gaúcho, entre as representações tradicionalistas² e as práticas dos peões de estância, as projeções e interfaces entre o peão simbólico e o peão real, suas aproximações e seus distanciamentos, seus universos simbólicos compartilhados, disputados ou dissociados.

Cabe aqui definir, antes de mais nada, de que identidades e de que gaúcho estou tratando. Entendo a identidade como algo dinâmico. É impossível entender identidade como algo estático. Identidade é sempre a ação de alguma maneira de ser. De se comportar. Portanto não se pode falar de identidades gaúchas, por exemplo, mas dessas identidades acionadas. Esse é o caráter multi-dimensional, flexível e dinâmico das identidades. Elas são sempre um meio para se atingir a um objetivo. Toda identidade é pragmática, fluida, situacional (Okamura, 1981), polissêmica e se constrói através das estratégias das ações dos atores sociais (Cuche, 1999). Dessa forma, as identidades gaúchas, às quais me refiro, se restringem às manifestações ou eventos, individuais ou coletivos, onde é acionada a cultura tradicional regional gaúcha. A cultura tradicional regional gaúcha, a qual me reporto, está recortada àquela que remete ao homem vestido *de bota e bombacha*, aos usos, costumes e tradições, do trabalhador rural do Rio Grande do Sul, da região pastoril, o homem do campo, o peão de estância e as suas representações.

É certo que há uma pluralidade de entendimentos sobre a questão das identidades na antropologia. Cardoso de Oliveira afirma que uma pessoa ou grupo afirma suas identidades como meio de diferenciação em relação a alguma outra pessoa ou grupo com que se defrontam. O autor entende que a identidade, cria-se no contraste com outras identidades, surge sempre por oposição “*implicando a afirmação do nós diante do outros, jamais se afirmando isoladamente*” (1976. p. 36).

O mundo dito pós-moderno³ trouxe junto com suas transformações, novas negociações

2 Representações que remetem a um movimento organizado, de cunho social e cultural, coordenado pelo Movimento Tradicionalista Gaúcho (MTG).

3 Pós-modernidade entendida como um movimento cultural do mundo contemporâneo, que rompe com os paradigmas da Modernidade (Renascimento ao século XX), estabelecendo novas relações de uma sociedade pós-industrial estabelecendo um novo conjunto de valores que privilegiam a informação à produção material (Costa, 2005. p. 232 – 233).

e novas perspectivas para as construções das identidades culturais. As identidades tornam-se híbridas (Hall, 2005), construídas socialmente desenhando escolhas políticas dos grupos humanos. Tornam-se líquidas (Bauman, 2001), opondo-se à idéia de solidez das identidades de uma modernidade anterior. Bauman usa a metáfora para demonstrar como as transformações sociais, políticas e econômicas alteraram as construções das identidades nos tempos atuais: a economia des-territorializou-se, o trabalho tornou-se flexível, independente da localidade, não vinculando-se apenas à produção de bens materiais. As relações de produção e consumo se tornaram mais fluidas na medida em que os indivíduos tornam-se mais aptos a realizar escolhas livremente, dentro das opções que possuem. Neste sentido, Manuel Castells entende que esta pluralidade “*é fonte de tensão e contradição, tanto na auto representação quanto na ação social*” (1999. p. 22 e 23). Isto se dá pelo fato de que as identidades constituem fontes de significado para os autores que a geraram, pois foram auto-construídas, internalizadas, por meio da individuação. Para este autor, as identidades organizam significados, e são construídas a partir de uma matéria-prima fornecida pela história, pela geografia, pela biologia, pela religião, pelas memórias coletiva e individual (p. 23).

A cultura gaúcha, recortada àquela que remete ao meio rural e pastoril do Rio Grande do Sul, e que tem como elemento central o gaúcho⁴, compreendido como um “tipo social” humano, vinculado neste estudo à figura do peão de estância, ao homem do campo, aparece com o povoamento do sul da América. Do ponto de vista da composição étnica, além dos índios, segundo Gutfreind “*participaram da formação da sociedade colonial sul rio-grandense brancos, negros e mestiços*” (2006. p. 241). A figura mítica do gaúcho, ao qual me refiro, e que produz representações do passado, no presente, existiu dentro de um tempo determinado. Sua constituição se deu desde meados do século XVII, com a colonização, até metade do século XX com a modernização agrária sul-brasileira, promovida pela industrialização e pela urbanização, com todos os seus desdobramentos. Este intervalo de tempo que compreende pouco mais de três séculos sedimentou e ancorou as representações, bem como a história e a cultura do gaúcho campeiro, do peão. Sobre esse passado se produziu uma identidade e sobre essa identidade se produz hoje, e desde então, representações sobre um passado mitificado, heroicizado, e idealizado num mito de origem. Entendo aqui “mito” do ponto de vista antropológico. Sobre a história do gaúcho campeiro, do homem do campo,

4 Segundo Maciel (2000. p. 79), o gaúcho pode designar o gentílico de “*todos os nascidos no Rio Grande do Sul*”, ou o “*homem do campo ligado ao pastoreio*”, ou ainda “*pensado como uma figura emblemática*” elaborada a partir de uma busca pelo que seria denominador comum “*representativa de uma identidade regional*”.

criou-se uma narrativa mítica que dá conta de uma realidade atual, o “gaúcho herói”. Segundo Rocha (1988), “*embora o mito possa não ser a verdade, isto não quer dizer que seja sem valor*” (p.14), o autor entende que o que realmente é relevante é a *eficácia* do mito. Ou seja, aquilo que se conta sobre o mito, sua narrativa, é o que realmente interessa, pois serve de estímulo capaz de conduzir e mobilizar tanto o comportamento quanto o pensamento dos seres humanos no lidar com suas realidades existenciais.

No entanto, o gaúcho campeiro, o peão de estância, não desapareceu do seu território. Não é um ser extinto. Ele possui uma atualidade, um presente. E é sobre este tempo presente que fundo minha investigação. Procuo pesquisar que relações se dão, quais universos simbólicos são construídos a partir das práticas e representações desses gaúchos de hoje, peões tradicionalistas e peões de estância, quando reportam-se àquele passado e acionam aquelas identidades.

Não busco fazer uma arqueologia dessa identidade. Embora não possa prescindir de uma retomada histórica desta construção no sentido de melhor compreender os desdobramentos de sua formação. Não proponho instituir originalidades, essencialidades ou fundamentalismos. Apenas apresentar subsídios históricos para, isto sim, abrir possibilidades de suscitar o debate acerca deste tema tão relevante em nosso meio social, tão vivo em nosso cotidiano, nas escolas, nos meios de comunicação, nas instituições públicas e privadas, e na nossa vida de uma maneira geral. Tampouco tento fazer uma genealogia da tradição gaúcha, vinculada ao universo rural, nem tento entender manifestações tradicionalistas a partir de suas origens históricas, procurando verdades ou autenticidades. Procuo entender estas manifestações a partir do presente. Compreender as interações sociais, conflitos e sociabilidades geradas a partir destas manifestações.

De uma forma geral, os meios de comunicação e de informação, bem como o senso comum, ao abordarem a temática do gaúcho costumam vincular tradicionalismo e a identidade gaúcha, como se ambos fossem a mesma coisa, ou até mesmo usando os termos como sinônimos. Não são sinônimos. Nem congêneres. Tampouco excludentes. Entretanto, por vezes, são percebidos como indissociáveis. Mas é preciso distinguí-los. Entendo o tradicionalismo como apenas uma das múltiplas possibilidades de manifestação da cultura regional gaúcha, sobretudo aquela que remete ao homem rural, ao peão de estância. Como já mencionei anteriormente, compreendo identidade não como algo estático, mas como algo dinâmico. Portanto a identidade nunca “é isto ou aquilo”, mas sim o “movimento disto ou daquilo”. Por essa razão compreendo a identidade gaúcha como o movimento, as interações e as manifestações desta forma particular de cultura gaúcha acionada. E o tradicionalismo como

uma de suas manifestações. Com isto quero afirmar que, ao instituir duas categorias analíticas para o estudo do meu objeto, as identidades gaúchas e os fluxos decorrentes das práticas e representações dessas identidades, distingo o tradicionalista urbano do peão de estância, e a partir dessa hipótese, verificada em minhas pré inserções em campo, procuro demonstrar como circulam essas identidades, como produzem representações, e como podemos interpretá-las a partir de categorias como rural e urbano, na estância e na cidade. E quais os universos simbólicos compartilhados entre esses dois cenários. É importante mencionar que entendo representação como aquilo que se diz, se pensa e se faz no mundo ou a respeito dele. Aqui entendo as representações sociais como constituintes do mundo real, não importando se remetem a o que há de verdadeiro ou falso na figura do gaúcho mas o que é capaz de produzir no mundo vivido. Essas representações sociais, como pude notar no trabalho de campo, “*estão incluídas no real*” (Maciel, 2000. p. 77) e constituem um *imaginário social* que “*é parte constitutiva da realidade agindo sobre esta*” (Ibidem). Ainda, como define Denise Jodelet, as representações são construídas socialmente, partilhadas a partir das experiências dos indivíduos em sociedade, nas trocas de informações, no compartilhamento de modelos de formas de pensar recebidos e transmitidos pelas tradições e pela educação, estabelecendo uma linguagem comum que será compartilhada pelo grupo ou pela cultura. (Jodelet, 1993. p. 22).

O método utilizado nesta pesquisa é a etnografia. Segundo Eckert (2008), “*o método etnográfico é um método específico da pesquisa antropológica*” (p. 01). Para essa autora a pesquisa de campo etnográfica é composta

de técnicas e de precedimentos de coletas de dados associados a uma prática do trabalho de campo a partir de uma convivência mais ou menos prolongada do(a) pesquisador(a) junto ao grupo social a ser estudado. (p. 01).

O método etnográfico é um método qualitativo de pesquisa de campo. A observação direta do grupo estudado, é sem dúvida a técnica que melhor possibilita investigar as representações e práticas sociais de determinado grupo ou grupos, além de perceber ações e intenções do comportamento humano. Convivendo entre os tradicionalistas e peões de estância pude perceber algumas maneiras de como pensam e agem, bem como algumas interfaces entre ambos. Para Eckert, a interação do pesquisador com o grupo pesquisado é condição primordial para o bom andamento e resultado da pesquisa. O convívio veicula essa interação, que se dá a partir da “*atitude de estar presente com regularidade, (...) participar das rotinas do grupo social estudado, e sua técnica consiste na observação participante.*” (p.

03).

O etnógrafo emprega-se na tentativa de comprovar cientificamente a hipótese, ou as hipóteses, que orientam sua pesquisa. Lidamos com seres humanos, seus sentimentos. Nosso objeto, por vezes não são exatamente objetos, mas sujeitos. E portanto possuem o dom da expressão e da fala. Em certas ocasiões, temos certezas quanto a um fato, no entanto, se nosso informante declarar o contrário a respeito deste fato, isto é um dado, já se torna uma nova informação, uma variável relevante, algo que requer atenção. Por isso, a importância de saber olhar, saber ouvir, para poder relatar e escrever. O texto de Roberto Cardoso de Oliveira *O Trabalho do Antropólogo: Olhar, Ouvir, Escrever* (1996), mostra como se deve apreender um fenômeno social. É na percepção sensitiva do observador preparado, à luz da metodologia e da teoria previamente elaboradas que se deve ir a campo. E será a partir desse campo, dessa observação, atenta e meticulosa, que se desenvolverá o ato cognitivo de escrever. A escrita é um ato reflexivo. Deverá se dar em separado. Distante dos eventos tradicionalistas ou do galpão das estâncias é que pude repensar sobre as ações e as falas, os gestos e hesitações, e só então ponderar, em que medida, tornavam-se significantes para a pesquisa.

Em *Sociedade de esquina*, Willian Foote Whyte relata como deve-se realizar a observação participante: “*sentado e ouvindo, soube as respostas às perguntas que nem mesmo teria tido a idéia de fazer*” (2005. p. 304). Este é o limite de imersão do etnógrafo e deve ser percebido na própria entrada em campo. Na interação com o objeto, com os sujeitos da pesquisa. Assim o Professor Gilberto Velho define a observação participante referindo-se a Foote Whyte no prefácio de *Sociedade de esquina*:

Sua valorização da observação participante não é apenas retórica, mas sim a expressão de uma posição ético-científica voltada para a melhor e mais rica compreensão dos fenômenos sociais, tendo como base o respeito aos indivíduos e grupos investigados. (VELHO: In FOOTE WHITE, 2005. p. 12).

Assim é o trabalho de campo, suscetível a variações de todo o tipo, aberto a provocações, mas sempre baseado nos fatos, é um pressuposto deste trabalho ser autêntico e honesto com suas fontes. O etnógrafo, assim como todo cientista, deve ser probo na investigação, relatar o que vê, o que sente, as reações, as hesitações, as exacerbações e os silêncios. Conforme Geertz “*a etnografia é uma descrição densa*” (1989. p. 07). Devemos primeiro observar para depois tentar interpretar. Não devemos esconder as dúvidas, mas sim compartilhá-las, para melhor compreendermos e sermos compreendidos. Ao descrever o outro, muitas vezes descrevemos a nós mesmos. Ao tentar entender os tradicionalistas e peões

de estância tentava responder às minhas próprias indagações. Retomando Eckert, “A observação é então esta aprendizagem de olhar o outro para conhecê-lo, e ao fazermos isto, também buscamos nos conhecer melhor.” (p. 03 – 04).

A própria dinâmica do conceito de identidade, que permeia diferentes “escolas” das Ciências Sociais, concede dinâmica ao processo de construção e delimitação do objeto. O tema é dinâmico, pois o seu (meu) objeto é dinâmico. E não só isso. É difícil de ser delimitado, compartimentalizado. Por esse motivo, difícil de ser descrito e interpretado. Saindo de uma de uma visão culturalista para uma visão pós moderna do trabalho de campo⁵, recorro a uma adaptação metodológica que George Marcus define em *Ethnography through thick and thin* (1998. p. 5), o paradigma multi-situado da etnografia. Desta forma consigo dar conta de toda multiplicidade do meu objeto, bem como da polissemia e da multi-vocalidade dos meus informantes. Relacionando, pondo em diálogo todos os lugares onde realizei etnografia. A partir do paradigma *multi-sited strategies*, é possível fragmentar as unidades de observação, contemplando diferentes pontos, diferentes lugares, tanto no meio rural quanto no meio urbano. Ambos são tão difíceis de delimitar quanto são de definir. As culturas e as identidades gaúchas acionadas se dão em diferentes locais, produzindo o que chamei de circularidade de fluxos interpretativos. Por esse motivo realizei etnografia em vários municípios diferentes e dentro de cada um, em diferentes lugares. Embora, a *multi-sited strategies*, possibilite uma fragmentação espacial, jamais se deve perder o enfoque do problema e da observação, das interfaces entre os peões tradicionalistas e os peões de estância. Desta forma, se mantém o lugar, como referência da etnografia, mas se ampliam e se multiplicam as localizações, flexibilizando as linhas de investigação. Dissolve-se, portanto, o foco, mas mantém-se o limite (*stake*). A etnografia multi-sited é multi-focada, dinâmica como são as “culturas em circulação” e as construções das identidades.

Tenho a pretensão de compor um texto antropológico, e por esta razão me é tão cara a etnografia. Em *Italianidade no Brasil Meridional* (2006), Zanini afirma que...

A etnografia é, pois, uma construção sobre o outro, por intermédio de nós mesmos e que o outro nos permite conhecer. É um exercício

5 Adam Kuper (2002. Capítulo 6 p. 259 – 286) fala da transição pela qual passou a antropologia, pós anos 70 com Geertz, e anos 80, com teóricos literários e antropólogos liderados por James Clifford e George Marcus que escreveram o manifesto *Writing Culture* e o periódico *Cultural Anthropology* (1986 – 1991) denominando o novo paradigma, de “antropologia pós-modernista”, que consistia na introdução de uma consciência literária na prática etnográfica, criando novos modelos para escrever e interpretar etnografias. Kuper afirma que os novos antropólogos propunham não apenas uma renovação metodológica, mas o próprio objeto da etnografia estava sendo transformado, “cultura e, portanto, identidade estão em fluxo constante; não são estáveis e concedidas, mas fluidas e mais ou menos construídas de forma consciente” (p.270).

reflexivo, acima de tudo. Nunca é um retrato definitivo, é, antes, uma possibilidade. (Zanini, 2006. p. 27).

De acordo com a autora a etnografia é um exercício do possível, requer reflexão e interpretação, acima de tudo. É um um ponto de vista científico de construção e desconstrução sobre a alteridade. Outro pesquisador, submetido a outros informantes e outras redes de relações, mas acerca dos mesmos sujeitos, pode, de acordo com sua interpretação, desenvolver um olhar distinto sobre o mesmo grupo.

Assim, ao pesquisar por meio da etnografia, como se dá a circularidade dos fluxos interpretativos das práticas e representações dos peões de estância e peões tradicionalistas, no contexto das interfaces das identidades gaúchas vinculadas ao universo rural, gostaria de dizer algumas palavras sobre a forma de como se deu minha inserção nesse cenário das identidades gaúchas e também do gauchismo de maneira geral. Eu fui um guri criado entre as ruas Frei Caneca e Euclides Aranha no município de Itaqui, fronteira oeste do Rio Grande do Sul, dividida pelo Rio Uruguai da cidade de Alvear, na Argentina. Antes de começar os estudos na Escola Estadual Aureliano Barbosa, lá pelos cinco anos, vivia entre a cidade e a estância, junto com meu pai. Íamos “prá fora” quase todos os dias. Quando comecei a frequentar a escola as idas à “Estância Don Henrique” ficaram restritas às férias e aos finais de semana. A estância, uma pequena propriedade rural pertencente a meu pai e mais cinco irmãos, ficava localizada no “Passo das Ovelhas”, distrito de Tuparaí, e distava 25 quilômetros da casa da cidade, percurso que se cumpria em pouco mais de meia hora. Eram dezoito quilômetros de asfalto (rodovia pavimentada) e sete quilômetros de “chão” (estrada de cascalho e chão batido). Percurso rápido e fácil que percorríamos em uma Ford Belina, da qual só me lembro da cor (marrom) e do forte cheiro de azedo (de leite derramado) e de sangue (de carne de ovelha) que meu pai levava da estância para consumirmos uma parte e vender o excedente na cidade.

Na rua Frei Caneca éramos vizinhos de porta de uma pensão para moças administrada por Dona França, esposa do Sr. Ariosto Lins, autor dos versos que seguem:

Foi em quarenta e nove / do ano mil novecentos, / quando houve
movimentos / de um tradicionalismo, / iniciado com civismo / na capital do
estado / e, lá mesmo, foi criado / um centro de tradições; / Itaqui foi um dos
primeiros / que uniu-se aos pioneiros, / conclamando os rincões. / Em
cinquenta e um, Itaquienses, / tendo à frente o “Seu Lauri”, / formaram em
Itaqui / sua primeira tropilha; / no batismo da coxilha, / “Bento Gonçalves”
foi o nome; / um louvor às suas glórias / consagradas na história, / que o
tempo não consome. / Já em cinquenta e oito, / ascendeu uma nova luz, /

surgiu o “Rincão da Cruz” / num estilo regional, / sendo o “Assis Amaral” / quem guiou esta entidade. / Foi o primeiro galpão / que cultuou a tradição / nesta abençoada cidade. / Lá por volta de setenta, / ressoou em Maçambará, / nesse tempo também lá / outra sede foi prevista / mais um centro nativista / recebeu o batistério, / e ali o Adão Gavião / orientou nesse rincão / o “Recreio dos Gaudérios”. / Por fim em setenta e um, / mais o “Pereira de Abreu”, / que com muito ardor nasceu / sobre o chão desta querência, / fruto de uma dissidência / que Telêmaco Lima abriu, / depois de uma convenção / foi ele mesmo o “Patrão” / que as rédeas assumiu.

Esses versos estão publicados no livro *Itaqui, 120 anos* (MARENCO, C. E MARTINS, N. 1979) publicado em comemoração aos cento e vinte anos da cidade, completados em 1978⁶. Os versos do Tio Ariosto⁷ relatam de forma sucinta a formação das entidades tradicionalistas no município de Itaqui. Telêmaco, a quem se refere nos versos, era seu cunhado (irmão de Dona França) e também tradicionalista. Tempos depois, tornei-me frequentador destas entidades, do “Rincão”, do “Cristóvão” e do “Recreio”, era dessa forma que chamávamos os CTGs no cotidiano. Eu mesmo me tornei um tradicionalista, aos quatorze anos, já era peão das invernadas artísticas do CTG Cristóvão Pereira de Abreu, do qual o Sr. Telêmaco Lima foi o “*Primeiro Patrão*” e do qual meu pai era associado.

Outra referência que tive dentro do tradicionalismo foi a do Dr Orlando Jorge Degrazia, itaquense, advogado, pecuarista e amigo pessoal de meu pai e de meu tio⁸. Dr. Jorge, além de pertencer ao “Grupo dos Oito⁹”, era o presidente do Movimento Tradicionalista Gaúcho no ano de 1984, quando foi realizado em Itaqui o 29º Congresso Tradicionalista, e eu então, com treze anos, lembro do movimento de tradicionalistas de todo o estado do Rio Grande do Sul, dentro dos CTGs da cidade, naquela quente semana de janeiro.

Mais uma referência que tive dentro do cenário cultural tradicional gaúcho, vinculado ao regionalismo rural, e que é bastante peculiar, é acerca do poeta, jornalista e escritor Manoelito de Ornellas. Nascido em Itaqui, em 1903, era o presidente do Movimento Tradicionalista Gaúcho em julho de 1954 quando foi realizado o 1º Congresso Tradicionalista Gaúcho no CTG Ponche Verde na cidade de Santa Maria. Cresci familiarizado com a obra de

6 Aliás, tanto Itaqui quanto Santa Maria completaram seu sesquicentenário no ano de 2008. Santa Maria comemora em 17 de maio e Itaqui em 06 de dezembro.

7 Era assim que eu o chamava e ele me deu o apelido de “Cabritinho”, diminutivo de “Chibo”, numa referência ao apelido de meu pai.

8 O “Pepito”, José Henrique Fábrega Howes, irmão mais velho de meu pai.

9 Também chamado de “Piquete da Tradição”, que no dia 5 de setembro de 1947 receberam pilchados e à cavalo o jipe do exército que transportava os restos mortais de Davi Canabarro, transladados de Livramento para a capital. Estes oito jovens, então alunos do Colégio Júlio de Castilhos, constituem parte do grupo que um ano depois criou o “35 CTG” e fundou o Tradicionalismo. (Ver Capítulo II, item 2).

Manoelito de Ornellas, sobretudo com a preferida de meu pai: “*Terra Xucra*”, um livro de memórias de sua vida em sua cidade do interior. É pertinente relatar um episódio que marcou, particularmente, a minha vida em relação ao nome do escritor. Em 1987 fui estudar em Porto Alegre no Colégio Farroupilha no bairro Três Figueiras. Como era um guri do interior, minha cidade servia de chacota entre os colegas, por ser uma cidade muito pequena e desconhecida. A mais distante da capital¹⁰ e ninguém ouvira um dia, ao menos, o seu nome. Na primeira semana de aula visitamos a biblioteca do Colégio e para minha surpresa, o nome era “Biblioteca Manoelito de Ornellas”. Comentei com a professora e com alguns colegas que não só o nome da minha cidade constava nos livros como também o nome das minha avó, Valdéria, e de minha bisavó, Júlia, estavam lá. E os mostrei:

Valdéria, que fez a vida dos teus cachos de ouro, de tua infância ilustrada pelo riso mais aberto, que enchia de covinhas travessas as rosadas maçãs do teu rosto?

Permanece na memória a ousadia que me levou a repetir a Dona Júlia, um verso corrente, de uma “zarzuela” espanhola: “Me gustan todas, me gustan todas, en general, pero la rubia, me gusta más...” (*O menino pobre de Itaqui*. In: *Terra xucra*. Manoelito de Ornellas, 1969, para 22-23).

O escritor, como se vê, foi um admirador da beleza de minha avó, que no entanto não casou-se com ele, mas sim com meu avô, Guilherme. O que nunca diminuiu, antes pelo contrário, só aumentou, a admiração da nossa família pelas obras do escritor.

Ornellas era um hispanista convicto, pertencente àquela que se convencionou chamar de corrente historiográfica hispânica (Gutfreind, 1992. p. 130). Profundo admirador do mundo ibero-americano. Defendia a tese, em *Gaúchos e Beduínos*, de fronteiras político administrativas indivisas na área platina. Pensava o pampa gaúcho rio-grandense da fronteira, o Uruguai e a Argentina como uma unidade social e cultural, que apresentavam semelhanças profundas quanto às tradições, hábitos, costumes, música e língua.

Assim como o autor, como já tive a oportunidade de mencionar, passei minha infância e a minha juventude numa cidade de fronteira. À tarde cruzava o rio de balça, junto com alguns amigos, para a cidade vizinha de Alvear, na Argentina para visitar parentes, ou íamos, até La Cruz (17 quilômetros mais adentro do país vizinho), para *mirar las colegiales cruzenhas* ou ainda, como dizíamos: *tomar un refrigerio no bolicho do Don Mocho Cabrera!*

A Infância e a juventude de Ornellas foram vividas numa cidade do

¹⁰ Itaqui localiza-se há 745 quilômetros, por via rodoviária, da Capital Porto Alegre.

interior do Rio Grande do Sul, Itaqui, às margens do rio Uruguai, fronteira com a Argentina. (...) do centro e do litoral do estado nada ou quase nada chegava à faixa da fronteira, vindo da Argentina as roupas e tudo o mais, no que se referia à cultura, teatro, música, moda e livros, sendo tudo em Itaqui reflexo de Buenos Aires. (Gutfreind, 1992, p. 136).

Por essa razão e por esse conjunto de circunstâncias de vida, de experiências, possuo, assim como Ornellas, um forte sentimento de hispanidade e americanidade, que de forma consciente e inconsciente transponho para o texto dissertativo¹¹, como pano de fundo da minha argumentação.

Todos esses relatos demonstram a proximidade que tive, desde a infância, com o gauchismo. E todo esse cenário, dentro do qual cresci, proporcionou-me aquilo a que Bourdieu denomina *background cultural*. Este é um capital cultural que nos envolve e concorre para determinar nossas identidades. Para Bourdieu, o capital cultural é um bem durável, assim como um bem econômico, requerendo tempo e condições para ser adquirido (Bourdieu e Passeron, 1970). Para que possamos nos apropriar simbolicamente destes bens é necessário possuir os instrumentos desta apropriação e os códigos necessários para decifrá-los, ou seja, é necessário possuir capital cultural no estado incorporado. No intuito de explicar como esse capital cultural é transmitido e herdado, Bourdieu utiliza o conceito de *campo* (nesse caso, o campo cultural) e de *habitus* (Bourdieu 2007, Cap. III). O *habitus* diz respeito aos esquemas mentais de percepção, pensamento e ação que caracterizam o comportamento do indivíduo. Ou seja, é como o sujeito percebe, pensa e age no mundo real. São disposições internas herdadas da família e estruturadas pela experiência individual bem como pela educação, constituindo-se no seu *habitus* primário. Os sujeitos, embora pré-dispostos pelo *habitus* primário, são submetidos às contingências e múltiplas possibilidades de ação da vida adulta, que constitui seu *habitus* secundário. Sendo assim, o *habitus* é a interiorização do mundo exterior. É uma “marca” que a sociedade impõem e imprime sobre o indivíduo. Já o *campo* é constituído pelas esferas autônomas da vida social, construídas historicamente, envolvendo relações sociais, sistemas hierárquicos que pressupõem dominação. Com esta noção de *campo*, Bourdieu propõe um conceito de sociedade formado por instâncias ao mesmo tempo interdependentes e autônomas que instituem entre os indivíduos e os grupos relações de concorrência e poder. Portanto, para se adquirir o capital cultural, valorizado socialmente, depende-se de certo *habitus*, ou seja, de uma exposição duradoura a um ambiente determinado que cultive esses mesmos aspectos culturais. O espaço propício para tal processo

11 Ver Capítulo II, item 1.

é a família. E de um campo, de uma esfera cultural que nos coloque em certo destaque, de distinção, dentro do jogo dinâmico das relações de poder. Esse *background cultural*, esse ambiente cultural no qual cresci, influenciou-me decisivamente, da mesma forma que influenciou os que me cercavam. Cresci envolto nesse *ethos cultural*, nesse sistema de valores que influenciou decisivamente a constituição das minhas identidades, determinada por esse habitus cultural gaúcho. Dentro desse quadro, a materialidade desempenha papel determinante. A pesquisadora Clarissa Rahmeier (2008) estuda a influência que as formas materiais desempenham na formação identitária dos indivíduos e dos grupos. No dia-a-dia, na interação cotidiana entre nós e as “*coisas*” que nos cercam, construímos modos de pensar e agir. Respondemos objetivamente a estas influências subjetivas inconscientes. Manifestamos de forma concreta e material nossa identidade gaúcha. Nos pilchamos, usamos termos vinculados ao universo rural, ouvimos músicas regionais, manifestamos “*certas atitudes, vocabulário, tom de voz para cada situação*”, e isso nos caracteriza como “*peças que convivem dentro de um mesmo contexto*”. Esse habitus tradicionalista e gaúcho, “*esse conjunto de características é reproduzido no dia-a-dia, configurando o habitus de um grupo social.*” (p. 34).

Entendo que seja por tudo isso, por essa trajetória de vida, cultural, intelectual, afetiva que me proponho a dissertar sobre o que entendo sobre o tradicionalismo e sobre as identidades gaúchas. Bem como sobre as múltiplas formas de manifestações da cultura tradicional gaúcha recortada ao cenário rural do homem do campo e suas representações. Ao “*Compreender o modo como o habitus é formado e manifestado em meio a uma sociedade possibilita uma melhor compreensão das identidades geradas na e pela mesma.*” (Ibidem. p. 35). Embora entenda estar aquém de um nível de abstração e de erudição necessários para tal feito, arrisco dizer que sinto-me confortável ao tratar do assunto.

O texto dividir-se-á em três capítulos. No Capítulo I *O campo, o peão e a estância* apresentarei o cenário rural, o trabalho, a vida no campo, o cotidiano dos peões, procurando refletir sobre as práticas e representações desses peões acerca das identidades gaúchas, vinculadas ao gauchismo rural, como se dá a relação entre o peão simbólico e o peão real, de que forma manifestam-se, nesse cenário, os fluxos interpretativos e as circularidades das identidades dos peões.

No Capítulo II *Rio Grande do Sul – História e Tradicionalismo* apresento uma breve história do Rio Grande do Sul, no intuito de compreender como se dá a constituição da identidade dos peões de estância ao longo da história, desde o século XVII até o final do século XIX, quando se dão as primeiras manifestações literárias, urbanas, culturais acerca

daquele gaúcho peão de estância constituindo-se como um mito, uma narrativa, que passa a ser representada e vivida por esses movimentos, sobre a figura emblemática do gaúcho.

No Capítulo III *A circularidade das identidades* apresento o cenário urbano, as manifestações e práticas tradicionalistas e as representações acerca do gauchismo na cidade. As identidades gaúchas sendo re-significadas na cidade e devolvendo ao campo novas práticas e representações. Proponho entender este processo como uma circularidade, formando fluxos interpretativos entre o rural e o urbano, entre o campo e a cidade, entendendo esta relação como um diálogo, no sentido de trocas e interfaces entre peões tradicionalistas e peões de estância, que fazem circular estas identidades de maneira constante e intermitente, não constituindo uma via única de modelo e cópia, verdadeiro e falso, real e imaginário. Procuo demonstrar que essa identidade “gauchesca” urbana, criada ao modelo do homem rural sulino, reinventa-se na cidade e devolve ao campo novas práticas e representações, que por sua vez, são também apropriadas e re-significadas nas estâncias. Desta forma, os peões de estância re-significam as práticas tradicionalistas e devolvem para a cidade novas práticas e representações sobre o gauchismo. É dessa maneira que busco entender o contexto campo e cidade. Um constante fluxo de interpretações e re-interpretações acerca de um mesmo universo simbólico, qual seja, as interfaces entre os peões tradicionalistas e peões de estância.

CAPÍTULO I

O Campo, o Peão e a Estância.

Quando iniciei essa pesquisa, uma das coisas a que me propunha, era de realizar etnografia no cenário rural, na estância. A literatura e os relatos etnográficos acerca desse tema, a identidade gaúcha dos peões de estância, e os momentos que acionam essas identidades e essas culturas, são na sua maioria, baseados em manifestações realizadas e percebidas na cidade e em cenários que “apenas representam” a vida rural. Desde o início pretendi realizar trabalho de campo em estâncias de fato, com peões, retratar e refletir sobre seu trabalho, o cenário e as manifestações, desse meio, referentes a ação dessas identidades. Sempre acreditei que essas manifestações, se davam de diferentes formas das encontradas na cidade, que são mais vinculadas ao tradicionalismo urbano.

No entanto, eu sabia que era preciso provocar o que Bourdieu denomina como “*ruptura epistemológica*”, ou seja, a ação de

pôr-em-suspenso as pré construções vulgares e os princípios geralmente aplicados na realização dessas construções, implica uma ruptura com modos de pensamento, conceitos, métodos que tem a seu favor todas as aparências do senso comum (...) a primeira tarefa da ciência social (...) é a de instaurar em norma fundamental da prática científica a conversão do pensamento, a revolução do olhar, a ruptura com o pré construído... (Bourdieu, 2007. p. 49).

A partir desse exercício, pensava em pesquisar como se dava a circularidade dessas identidades. Ou seja, a interface entre gaúchos peões de campanha¹² e os gaúchos peões da cidade, gerando fluxos interpretativos e cíclicos entre o homem do campo e o homem urbano, o peão de estância e o peão tradicionalista. Tento entender a maneira pela qual cada um produz práticas e representações acerca dessas identidades vinculadas à figura emblemática do gaúcho campeiro, re-interpretando-as, re-significando-as, em seus meios, e fazendo circular essas identidades, produzindo essa interface, essa troca, essa interação entre campo e cidade. Acreditando ser possível encontrar respostas a estes questionamentos, me lancei ao trabalho de campo tanto na etnografia urbana, quanto na etnografia do cenário rural. Então,

12 “*Região de campo apropriada a criação de gado. Interior*” (Bossle, 2003. p. 112). Adotarei o termo campanha como termo êmico que denomina o cenário rural: estar “prá campanha”, estar “prá fora”, estar “na estância”.

busquei objetivar minhas observações. Isto é, realizar o que Bourdieu denomina de “*objetivação participante*”, um exercício tanto mais difícil, quanto mais necessário para a apreensão do objeto estudado.

Aquilo a que chamei de a objetivação participante (e que é preciso não confundir com a observação participante, a análise de uma – falsa – participação num grupo estranho) é sem dúvida o exercício mais difícil que existe, porque requer a ruptura das aderências e das adesões mais profundas e mais inconscientes, justamente aquelas que, muitas vezes, constituem o interesse do próprio objeto estudado para aquele que o estuda, tudo aquilo que ele menos pretende conhecer na sua relação com o objeto que ele procura conhecer. (Bourdieu, 2007. p. 51).

Como já mencionei antes, a estância não constituía um cenário totalmente desconhecido para mim. Por esse motivo, acredito que não possuía uma visão romântica ou idílica da vida no campo. Entretanto, agora voltava ao cenário rural com a atenção e o compromisso de pesquisador, buscando justamente, objetivar as observações e romper com aquelas *aderências* e *adesões* a que Bourdieu se refere. Era preciso dessacralizar, desmistificar a imagem que eu possuía a respeito do tema, e é possível que tenha sido, justamente por essa imagem, que eu tenha me interessado pelo meu objeto de estudo e pelos sujeitos da minha pesquisa.

Todas as pré noções precisavam ser afastadas. Era preciso provocar o estranhamento, e eu sabia que era possível que eu não conseguisse. E isso comprometeria o trabalho.

Inicialmente, levada por uma imagem idílica construída pela literatura do Rio Grande do Sul e dos países do prata, acreditei poder encontrar homens e mulheres, quase ritualísticos, reuniam-se nos galpões de estância, à volta de uma fogueira, para contar histórias. Realmente encontrei-os, não sem algumas dificuldades, mas pouco a pouco fui percebendo que o fato de contar história era muito mais cotidiano e menos ritualizado do eu imaginava. (Hartmann, 2006. p. 168).

A pesquisadora procurava por contadores de *causos*¹³, já eu, procurava por todo tipo de manifestações que acionassem a circularidade das identidades, das interfaces entre o campo e a cidade, dos fluxos interpretativos entre o gauchismo rural e o gauchismo urbano. Ou seja, eu procurava por “tudo”, e ao mesmo tempo por “nada”. Afinal, era eu mesmo quem podia definir, (até que conseguisse delinear e delimitar com mais precisão meu objeto), quais eram essas manifestações. A própria performance de um contador de *causo*, que Hartmann

13 “*Caso, conto, acontecimento, história, narrativa. Os causos geralmente são de: tropeadas, caçadas, pescarias, carreiras, lidas de campo, amores aventuras, enteveros, etc. São contados nos galpões das estâncias gaúchas, à beira do fogo de chão.*” (Bossle, 2003. p. 133).

procurava, poderia ser definida como um desses momentos.

A música regional gaúcha, tão presente nos meios de comunicação, como rádio e televisão, constrói no imaginário da população, um cenário rural que remete a um passado cada vez mais distante no tempo. As tropeadas, as esquilas¹⁴, os galpões, os fogos de chão, a luz do candeeiro, os bailes de campanha (fandangos), enfim, uma série de imagens que percorrem nosso imaginário, são verossímeis, mas que, em boa medida, não condizem com a realidade rural contemporânea. Seria quase impossível achar um tropeiro, por exemplo, daqueles que conduzem uma tropa pé, atravessando várias cidades. Primeiro porque há meios de transporte mais rápidos, baratos e seguros de realizar o transporte dos animais. Segundo, porque a própria profissão, por essas mesmas razões, já extinguiu-se há algum tempo. Por esse motivo, eu não esperava encontrar na campanha, aquele cenário romântico das músicas regionais, dos livros de literatura gaúcha, das minisséries da Rede Globo¹⁵ e das cartilhas tradicionalistas¹⁶.

Logo que comecei a pesquisa, me defrontei com as primeiras dificuldades de delimitação do meu campo etnográfico. Definir a linha divisória entre rural e urbano.

A opção pela pesquisa no mundo rural me havia sido imediata, afinal, a maior parte das histórias transmitidas tinham relação com esta realidade. O que eu desconhecia, no entanto, é que o vínculo entre campo e cidade é muito estreito na região e que, em geral, mesmo as pessoas que habitam a zona urbana possuem elos familiares, de trabalho ou lazer com a zona rural. (...) contribuiu para me fazer permanecer muito mais tempo do que o previsto no meio urbano. (Hartmann, 2006. p. 172)

Encontrei no meu trabalho de campo uma realidade semelhante. Todas as manifestações da cultura gaúcha, recortadas ao tradicionalismo e ao gauchismo de maneira geral, possuem estreita ligação com o mundo rural. E a Região Central do Estado, onde realizei a pesquisa, apresenta uma ligação semelhante com relação ao vínculo campo e cidade. O meio urbano, que fazia parte de um outro recorte etnográfico, acabou sendo utilizado como complementar e subsidiário à etnografia rural.

Sendo assim, este capítulo é o resultado de uma série de trabalhos de campo realizados

14 Tosquia, tosa. (Bossle, 2003. p. 227). A esquila se refere ao gado ovino. Os animais são esquilados (tosquiados), uma vez ao ano, ao final do inverno. A finalidade da tosquia é preparar os animais para suportar o calor dos meses de verão, bem como o comércio da lã.

15 “*O tempo e o vento*” (Abril – Maio. 1985) Baseado no Romance de Érico Veríssimo e dirigido por Paulo José. “*A casa das sete mulheres*” (Janeiro – Abril. 2003). Baseado no romance escrito por Letícia Wierzchowski e dirigida por Jayme Monjardim. Eventos como esses, pelo seu alcance e dramaticidade, contribuem no sentido de construir um imaginário nacional sobre um gaúcho histórico.

16 Livros de folclore, usos e costumes do Rio Grande do Sul, editados pelo MTG, bem como publicações da Martins Livreiro Editor que desempenham um papel de forte influência no universo tradicionalista.

naqueles locais que denominei de meio rural. Optei por esta nomenclatura na intenção de distinguir estas observações, daquelas realizadas no cenário urbano, na cidade. Os limites rural e urbano são delimitados geograficamente pelo poder público a fim de organizar as atividades econômicas, instituir políticas públicas e tributar a população, além de outras finalidades. As ações do poder público, assim como os impostos (IPTU e ITR)¹⁷, são distintos nas zonas rural e urbana: eletricidade, saneamento, transportes, comunicação, etc, possuem taxas, alíquotas e impostos diferentes em cada região. No entanto aqui, não tenho a pretensão de apresentar um laudo sociopolítico ou econômico do meio rural. Pretendo apresentar, isto sim, uma reflexão sobre o modo de viver e de se relacionar dessas pessoas, o modo de representar e conceber o mundo em que vivem. Portanto, o termo “rural” é bem mais complexo do que um simples adjetivo geográfico. É um termo ético, mas que facilita, ao ser usado de forma genérica, englobando estes sujeitos. Os termos ênicos, usados, aí sim, pelos sujeitos, não são genéricos, mas apenas distintivos de tudo que não é “cidade”. Os peões e as pessoas no campo se referem ao seu espaço apenas como “aqui”, “aqui fora”, “prá fora”, “na estância”, criando apenas uma distinção de tudo que não está na cidade. Ao chegar nesses locais, sempre procurei perceber, em primeiro lugar, como os sujeitos o denominavam, de que forma eles concebiam aquele local, para então, só depois, nomeá-lo no diário de campo. Portanto, é possível que haja observações de campo, às quais eu tenha dado o nome de “rurais”, mas que ao contrário disso, tenham sido realizadas no perímetro urbano do município. Embora eu sempre tente deixar isso bem claro.

Tomei duas estâncias como ambientes rurais referenciais: Estância Tarumã, em Tupanciretã¹⁸ e Fazenda dos Meios, em Restinga Seca¹⁹. Entretanto há uma série de outros ambientes que também classifiquei como observações realizadas em cenários rurais.

A escolha desses locais se deu devido a algumas limitações, bem como algumas especificações. Em primeiro lugar a minha pesquisa não foi subsidiada por nenhuma bolsa de estudos ou apoio financeiro institucional. Sendo assim, foi totalmente realizada com recursos próprios. Por essa razão, precisei fazer algumas opções e concessões ao trabalho de campo. Restringi a etnografia realizada no cenário rural a apenas duas estâncias. Além disso, foi necessário escolher estâncias que preenchessem requisitos que eu julgava imprescindíveis à pesquisa, mas que ao mesmo tempo, localizassem-se perto de Santa Maria. Dessa forma, não

17 IPTU – imposto territorial urbano. ITR – imposto territorial rural.

18 O nome da estância e do município são fictícios. A propriedade encontra-se em litígio e o proprietário, embora permitisse a realização da pesquisa, exigiu o anonimato.

19 O nome da estância e do município são verdadeiros, bem como o nome todas as pessoas que se referem ao lugar.

optei por estâncias localizadas na Região da Campanha e na Região das Missões, que seguramente seriam influentes ao trabalho. Escolhi, então, a Estância Tarumã, no município de Tupanciretã, distante 110 quilômetros de Santa Maia e a Fazenda Dos Meios, distante 54 quilômetros de Santa Maria. Acreditei que essas estâncias conteriam algumas características que possibilitariam a percepção de um cenário rural que pressupunha tradicional: elevado número de peões, elevada extensão territorial, pecuária extensiva²⁰ e uma sede²¹. Embora tenha visitado algumas outras propriedades próximas ou em volta desses locais, onde pude realizar observações e entrevistas relevantes à pesquisa.

A cada local que visitava, recebia convite para ir a algum outro. Uma frase recorrente dos proprietários, capatazes e gerentes das estâncias vizinhas era “*passa lá em casa prá tomar um mate*”. Então, recorri os locais fazendo observações, conversando com os peões, registrando os cenários, o trabalho e as relações dessas pessoas.

A minha inserção ao cenário rural se deu por etapas. A primeira delas foi a de buscar uma maneira de me inserir nesse cenário rural, na estância. Não conhecia nenhum estancieiro ou fazendeiro em Santa Maria, sequer um peão de estância. Os contatos que tinha eram todos vinculados ao cenário urbano, tradicionalistas que na sua maioria tinham atividades econômicas vinculadas à cidade, e em que nada se referiam à pecuária ou ao universo das estâncias.

Sempre tive a convicção de que havia elementos comuns ao campo e à cidade e que por sua vez promoviam a interface entre o simbólico e o real, entre as práticas e representações dos peões tradicionalistas e os peões de estância gerando a circularidade dos fluxos interpretativos entre esses peões, entre essas identidades que eu pesquisava.

Um desses elementos eram os cavalos. O cavalo é um dos elementos (material e simbólico) que proporciona essa interface entre esses dois mundos. O urbano e o rural. Esse elemento é fundamental na constituição do peão de estância, na vida do homem do campo, como seu instrumento de trabalho, de grande utilidade e eficiência para atividade econômica que desempenha, muito embora ainda conserve, nesse ambiente, um caráter lúdico, pois muitas vezes, é suplantado pela mecanização. O cavalo é também muito importante para a constituição da identidade do tradicionalista urbano, como ornamento, complemento e instrumento. Nesse caso, é utilizado para desfiles, cavalgadas, rodeios de tiro-de-laço entre outras atividades. Convém lembrar que a imagem emblemática do gaúcho é a própria figura

²⁰ Pecuária extensiva refere-se à criação de animais soltos a campo, o que requer elevada extensão territorial (em torno de mil hectares) e um número de peões em torno de cinco ou mais.

²¹ Instalações: casas, galpões, mangueiras.

do Centauro. Isso remete à imagem lúdica criada pela letra da música “*Só restou*” de José Hilário Retamozzo e interpretada por Leopoldo Rassier na Califórnia da Canção Nativa²², “*o centauro no altar das coxilhas é o clichê que ainda causa emoção*”. O centauro, a lenda grega do homem cavalo é um clichê, mas que ainda mexe profundamente com esse universo simbólico da identidade do gaúcho campeiro.

Dessa forma, procurei por lugares que potencialmente pudessem ser freqüentados tanto por pessoas ligadas ao ambiente rural, quanto pertencentes ao mundo urbano. Um desses lugares são os “centros de doma”, que são centros de treinamento, condicionamento e hospedagem de equinos. Lá, se podem encontrar estancieiros, filhos de estancieiros, estudantes de cursos da área agrária, assim como pessoas vinculadas ao mundo rural, mas que de alguma forma procuram estes Centros a fim de manter seus equinos mais próximos de suas atividades na cidade, já que a propriedade rural, muitas vezes, é distante (quando não, em outro município). Essas pessoas vêem nesses locais a oportunidade de manter-se perto dos cavalos. Por outro lado, pessoas vinculadas ao tradicionalismo, que desempenham atividades econômicas na cidade, uma ocupação urbana (e que não possuem propriedades rurais), ou ainda que moram na cidade, em apartamentos ou casas, mas que usam os equinos para participar de cavalgadas, rodeios de tiro-de-laço, desfiles, etc, e encontram nestes Centros de equinos a maneira de manter um animal em um local acessível.

Nos finais de tarde, após o expediente de trabalho, ou no começo das manhãs, antes dele, essas pessoas reúnem-se nesses locais para interagir, tomar chimarrão, mexer nos cavalos, abastecê-los com alimentos e suprimentos, encilhá-los, enfim, “*matar a vontade de ficar perto dos bichos*”, como me relatou Luciano Kruehl, médico veterinário e proprietário do Centro de Doma onde realizei trabalhos de campo.

Através de Luciano fiz contato com Mariana Borges, filha do Sr. Caio Borges, proprietário da Fazenda dos Meios, que consegui a primeira inserção no universo rural, em sua fazenda. Após quinze dias de visitas intermitentes, realizando observações no CT de Luciano, observando o trabalho, o tratamento, o treinamento de rédeas, a doma, realizadas por ele e por seu funcionário Laurindo (a quem dedico um item nesse capítulo), local este que eu chegava no início da manhã e permanecia até perto do meio dia, foi nesse instante que Luciano me disse: “*Me convidaram prá um rodeio grande numa fazenda aqui perto. No pai duma colega da minha filha. Eu não vou poder ir. Se tu quer ir, te dou o telefone dela.*” E de

22 Festival de música, de cunho nativista, realizado pelo CTG Sinuelo do Pago da cidade de Uruguaiana, RS, desde 1971. A Califórnia da Canção Nativa, além de ser pioneira nesse tipo de iniciativa, fundou toda uma identidade musical gaúcha que tinha como ponto forte reafirmar a imagem de um gaúcho histórico, herói e emblemático.

fato foi o que aconteceu. Luciano ainda intermediou a entrega do mapa. Luciano recebeu um mapa do caminho para chegar até a estância e me entregou. Realmente foi muito necessário. O caminho para chegar até a Fazenda dos Meios, no município vizinho de Restinga Seca, possui mais da metade do percurso por estrada não pavimentada, sem sinalização ou placas indicativas. Naquela madrugada gelada de junho, eu percorria um caminho totalmente desconhecido, onde enxergava somente a imensidão do campo, entrecortado por mato serrado, onde só ouvia o silêncio, e mais nada.

O percurso do caminho foi como viver um rito de passagem (Van Gannep, 1978. p. 191). Na entrada da fazenda percorre-se um longo caminho já dentro da propriedade. Eu sentia um misto de apreensão e euforia. Vi coisas que nunca havia visto. Era da noite de 15 para manhã de 16 de agosto, primeiro dia de lua cheia, numa madrugada clara, se viam os búfalos da fazenda, corujas nas tramas das cercas, avestruzes à solta. A sensação que tive e anotei no meu diário de campo foi: *“a sensação que tenho é de estar no lugar mais remoto da terra. O silêncio é total. A palavra que define este lugar é sossego.”* Desliguei o carro e desci para andar um pouco antes de chegar até a sede da fazenda. Nós, seres urbanos, totalmente absortos em nossas “urbanidades”, somos arrebatados pela ausência de som. O cheiro é de terra úmida. Olha-se em toda volta, e só se vê pontos de luz.

1 – Caracterização do mundo rural.

A estância, os peões, as manifestações, os cenários e o trabalho.

Marcação & castração.

A Fazenda dos Meios foi um ambiente determinante para minha pesquisa, não só porque me proporcionou observar uma série de manifestações do cenário da vida rural, como também uma importante lição sobre a observação participante e o fazer etnográfico.

O Sr. Caio Borges é veterinário e proprietário da Fazenda dos Meios. Desde que passou a administrar a propriedade, que herdara de sua mãe, há trinta anos, costumava realizar o rodeio²³ de marcação e castração da estância no dia vinte de setembro de todo o ano. Havia

23 O termo “rodeio”, nesse item, será utilizado em seu sentido original: *“Lugar no campo ou de uma estância (...) onde usualmente se reúne o gado com a finalidade de marcar, assinalar, vacinar, dar sal, contar, apartar, curar, castrar, examinar, etc.”* (Bossle, 2003. p. 449). O termo “rodeio” é ambíguo no cenário do gauchismo. Atualmente o termo refere-se a um evento específico, de caráter competitivo e socializador entre praticantes do tiro de laço e outras lides que referendam a vida e o trabalho dos homens do campo (tratarei desse assunto no Capítulo III). Convém ressaltar que não só no Rio Grande do Sul, mas também os *cowboys* americanos, australianos, os sertanejos e pantaneiros do centro do país, os caipiras e os nordestinos utilizam-

razões para isso. Primeiro, porque coincide com a data do início da primavera, época propícia, segundo ele, para marcar e castrar os terneiros (os níveis de calor e umidade do ar colaboram para uma melhor cicatrização dos ferimentos)²⁴. Em segundo lugar, por ser feriado, toda a comunidade da “Colônia Borges²⁵”, vilarejo pertencente ao município de Restinga Seca, sente-se convidada a participar do rodeio de marcação e castração²⁶. Entretanto, como me relatou o Sr. Caio

A gente fazia a marcação e a castração, desde a época da Mãe, no dia 20 de setembro, que é entrada da primavera. Acontece que os guri ficaram “mocinho”, e inventaram de querer desfilar. Aí sabe como é... Os guris tem que tá. O pessoal também tava amolando com esse negócio de desfile. Então, se todo mundo quer, a gente troca. Adiantamos um mês, porque depois que entra a primavera não dá... aí todo mundo vem!

O Sr. Caio descreve os motivos que o levaram a adiantar em um mês o rodeio. No relato, refere-se aos filhos²⁷ e a sua mãe, uma senhora idosa sentada à sombra, Dona Belmira Borges, que assistia a tudo.

Marcelo, o segundo filho, me deu informações importantes sobre o trabalho no campo, pois é quem mais permanece na Fazenda. Todos os quatro filhos, aliás, foram muito solícitos ao me receber. No entanto, foi Mariana a pessoa com quem contactei primeiro, que me abriu caminho²⁸ para chegar até a fazenda. Mariana é colega de faculdade da filha de Luciano Kruehl, proprietário do Centro de Treinamento e Doma. E foi ela minha principal informante, na primeira inserção a campo na Fazenda dos Meios.

Ao longo da observação, notei que as pessoas sabiam que eu era de “fora”. Não era da comunidade. Não era parente. Não parecia um estudante colega dos meninos (já não aparento vinte anos há vinte anos), nem era peão da estância. Mas registrava tudo. Fotografava, perguntava, anotava, e ainda me chamavam (Zeca, Marcelo, Mariana e Solano) para ver e registrar o que eles acreditavam que podia me interessar. Então, aos olhos da peonada e da comunidade presente no rodeio, virei o “jornalista”. Na época senti um certo desconforto,

se do termo com o mesmo sentido e significado.

24 “Último prazo para castrar e marcar” (Barros, 1996. p. 39).

25 Uma parte da propriedade da família Borges foi doada ao município para a implantação do vilarejo. Com isso, restaram elos de vinculações recíprocas entre a família e a comunidade. Esta participa dos “eventos” da Fazenda, bem como, a Fazenda subsidia com carne e dinheiro as festividades da comunidade, além de contribuir com a escola e com a paróquia.

26 Em torno de 40 a 50 famílias migram do vilarejo até a sede da Fazenda para ajudar e participar da festividade. As mulheres e as meninas permanecem “em volta das casas” ajudando no preparo da comida (arroz, salada, mesas, bebidas), enquanto que os homens e os meninos maiores (10 ou 12 anos) permanecem em volta das mangueiras ajudando na lida campeira (derrubando, maneando, descornando, embretando, maneando o gado).

27 Zeca, filho mais velho. Marcelo, 2º filho, administrador da lavoura. Mariana, psicóloga, e Solano, o caçula.

28 Mariana desenhou um mapa detalhado para que eu chegasse até a fazenda.

mas “logo descobri que essas pessoas desenvolviam sua própria explicação a meu respeito” (Foote Whyte, 2005. p.301). Nas primeiras incursões que fiz a campo, tentava dar uma explicação bem elaborada e completa a respeito do que eu fazia ali. “Na época estava bastante satisfeito com minha fala, mas ninguém parecia se importar com ela. Só dei essa explicação duas vezes, e quando terminei ficou aquele silêncio incômodo. Ninguém, inclusive eu mesmo, sabia o que dizer.” (Ibidem) Aprendi que um dos fatores determinantes para uma boa inserção e aceitação do pesquisador no campo é a figura de um informante. O sucesso dependia muito mais das relações pessoais que eu conseguisse desenvolver, do que de qualquer explicação que eu pudesse dar. Mariana foi a minha informante, no meu trabalho de campo na Fazenda dos Meios. Ela, conhecendo seu pai, seus familiares, a comunidade, enfim, conhecendo a todos, evidentemente, muito melhor do que eu, deu-lhes uma explicação a meu respeito e sobre os motivos da minha presença, à sua maneira, e muito melhor do que eu poderia dar. “Esse é o Guilherme. Ele tá aqui fazendo uma pesquisa para a Universidade.” Essa, na verdade, era uma explicação legítima e que fazia sentido para todos. Mariana legitimou a minha presença entre eles através da sua aceitação. Era uma explicação simplória e incompleta, mas que todos entenderam. Dessa forma reafirmo que Mariana foi uma figura chave na minha incursão à Fazenda dos Meios.

Sempre tentava transmitir a todos a impressão de que estava disposto e ansioso para falar sobre meu estudo para qualquer um, mas só com os líderes dos grupos eu fazia um esforço especial para realmente passar a informação completa. (Foote Whyte, 2005. p. 301 – 302).

Deixei claro todos os motivos e razões da minha pesquisa, ao Marcelo e a Mariana, pois percebi que era a eles que eu deveria me dirigir toda vez que voltasse à fazenda.

Naquele sábado, 16 de agosto, foram marcados a ferro quente, aproximadamente 1500 terneiros, sendo que mais ou menos a metade eram machos, e também foram castrados. O gado é trazido do campo, aos lotes de cem ou duzentos, colocados na mangueira e depois embretados. No brete, que é um corredor estreito, são amarrados pelas patas, que são puxadas para trás, e pelo pescoço, que é puxado para a frente. Dessa forma o animal é derrubado ao chão e arrastado para fora do brete. São necessários três homens para puxar cada corda, mais um que ajoelha-se sobre o pescoço, imobilizando a cabeça e outro sobre o quadril da rês, imobilizando-lhe o tronco. Isso é feito simultaneamente, ao longo do brete, com quatro ou cinco rezes. Depois do animal imobilizado, Solano dirigia-se com a marca incandescente e marcava o animal. Ao fazê-lo, o animal berra devido a dor. Exala um cheiro forte de pêlo e

carne queimados. Quando é fêmea, marca-se também no rosto (cara) do animal, na chamada ganacha (bochecha), também a ferro quente, um pequeno círculo que indica que foi imunizada contra brucelose²⁹. Se é macho, além da marca, é castrado. Revesavam-se para castrar, Mariana, sua amiga Caroline, Marcelo, entre vários colegas de Mariana e de Solano, estudantes do curso de veterinária. Com o animal deitado, os testículos são pressionados para baixo, quando a bolsa escrotal é cortada³⁰, expelindo os testículos para fora, então o cordão é rompido³¹. O animal é ainda assinalado. Em uma das orelhas é feito um furo e na outra é cortado um pedaço em formato de “V”. Cada estância possui uma marca e um sinal próprios e registrado junto ao Órgão Público competente. Depois de extirpados do animal, os testículos menores, portanto dos animais mais novos, são jogados à brasa (a mesma onde é aquecida a marca), onde cozinham (assam) por alguns minutos, formando uma espessa camada torrada conservando seu interior cozido mas sem queimar. Depois é retirado das brasas colocados de molho em uma solução de sal e água (salmoura), espera-se um instante para que esfrie. Então descasca-se a camada torrada e come-se. Quase todos apreciam a iguaria. Alguns até relatam suas propriedades afrodisíacas. Come-se desde manhã cedo, quando são castrados os primeiros terneiros. O sabor é semelhante ao de vísceras como coração, fígado ou até mesmo rins.

A Colônia Borges, localiza-se dentro do município de Restinga Seca, que por seu turno, é um dos municípios que compõe a Quarta Colônia³², região de imigração italiana, e portanto, com forte influência dessa cultura. Dessa forma, observei que dentre as pessoas advindas da comunidade para ajudar no rodeio, muitas não usavam bombachas ou sequer qualquer indumentária que acionasse uma identidade gaúcha vinculada aos peões de estância, sobre a qual eu pesquisava. Esse fato contrastava com a indumentária dos peões da própria estância, bem como dos proprietários. O Sr. Caio, assim como os peões, vestia bombacha (a maioria, mas não todos), boinas, bonés, chinelos. Roupas simples, mas que de certa forma os vinculava a uma identidade definida. A pilcha³³, realmente, quem a vestia, eram Zeca,

29 Essa é uma determinação da Inspetoria Veterinária do município, conforme me informou Marcelo.

30 Mariana usava um bisturi. Outros usavam pequenas facas bem afiadas. Perguntei se não inflamava o ferimento, ao que me responderam “*A faca tem que tá limpa. (...) Só não pode descascar laranja antes...*”

31 O corte na parte inferior da bolsa escrotal é amarrado com “barbante ursa”, encontrado em casas agropecuárias, e vendido para essa finalidade. Conforme me informou Mariana.

32 “*Os municípios que compõe a IV Colônia são: Agudo, Dona Francisca, Faxinal do Soturno, Ivorá, Nova Palma, Pinhal Grande, Restinga Seca, São João do Polêsine e Silveira Martins.*” (Zanini, 2006. p. 31).

33 “*Vestimenta típica do gaúcho.*” (Bossle, 2003. p. 398). Segundo o dicionário Aurélio, *pilcha* quer dizer: dinheiro, adorno, adereço, jóia, qualquer objeto de algum valor. Maciel (2001), descreve o momento histórico da vinculação do termo *pilcha* à nomenclatura da indumentária típica do gaúcho “*pilcha como algo de valor tradicional, pilcha como vestuário é tradicionalista.*” (p. 257). Em 8 de maio de 1948, Antônio Cândido, então secretário do do novo Centro de Tradições Gaúchas, sugere em uma reunião entre os tradicionalistas,

Marcelo, Mariana e Solano, bem como seus amigos/as, namorados/as, esposas e seus amigos e convidados vindos de Santa Maria para o evento. A maioria composta de jovens, na maioria universitários, e provavelmente de acessível poder aquisitivo. Hoje para vestir uma pilcha campeira (a mais simples e para andar a pé), gasta-se em torno de quinhentos reais. Refiro-me a “andar a pé”, uma vez que para andar à cavalo é necessário além da indumentária (roupa), os arreios e os aperos³⁴ para os cavalos, um laço, um tirador, um arriador (ou relho), uma faca, entre alguns outros utensílios úteis e necessários para a lida campeira.

É importante notar, a partir dessas observações, que aquela representação do peão de estância, encontradas na cidade e construídas pelos meios de comunicação, bem como pelas cartilhas tradicionalistas, nem sempre encontram referência no mundo real da estância. Posso concluir que o que realmente caracteriza o peão de estância não é exatamente sua indumentária ou sua aparência, mas todo um conjunto de práticas e representações sobre seu trabalho. É o seu “fazer” profissional que o caracteriza como peão. Michel de Certeau, em *A invenção do cotidiano* (1994), denomina essas práticas comuns, de as “artes de fazer”. O autor examina a maneira como as pessoas comuns individualizam as práticas e a cultura dominante. O “homem ordinário”, o homem comum, o cidadão médio inventa seu cotidiano através das “artes de fazer”, as “astúcias sutis”, “táticas de resistência”. Tudo isso relaciona e alterna objetos e códigos estabelecendo novas apropriações e re-elaborando os usos e os espaços ao modo de cada um. “*Essas 'maneiras de fazer' constituem as mil práticas pelas quais usuários se re-apropriam do espaço organizado pelas técnicas da produção sócio-cultural.*” (Certeau, 1994. p. 41). Num mundo pré determinado pelas políticas culturais, há uma margem de ação do homem comum, imerso numa multidão anônima, de inventar seu próprio cotidiano, através de suas práticas peculiares e próprias.

Nos rodeios de tiro-de-laço, de que tratarei no Capítulo III, é obrigatório, por exemplo, laçar de bombacha, chapéu, bota, e camisa de gola³⁵. O argumento dos organizadores é que devem-se cumprir as regras do MTG, que estipula a indumentária do peão, do “gaúcho autêntico”, que deve refletir a imagem do peão de estância. Nesse instante, pode-se notar um visível fluxo interpretativo entre o peão simbólico e o peão real. Fica quase impossível diferenciá-los. É difícil determinar qual dos dois refere-se a uma representação. Entendendo que “*as representações sociais estão incluídas no real e de que o imaginário social é parte*

entre eles Barbosa Lessa, o uso do termo *pilcha* para designar a indumentária gaúcha. (Lessa, 1985. p. 65).

34 Arreios e aperos podem ser usados como sinônimos. No entanto, os arreios remetem muito mais às peças usadas sobre o lombo do animal, e os aperos, aos utensílios utilizados na cabeça, para o comando do animal. São as cordas. (Bossle, 2003. ps. 41 e 49).

35 Em alguns casos a bombacha deve ser larga e não a “tipo correntina”, que é mais estreita. O Chapéu deve ser de feltro, e não pode ter a aba dobrada dos lados, remetendo ao *cawboy*.

constitutiva da realidade, agindo sobre esta, procura-se não realizar uma oposição mecânica, real de um lado, imaginário de outro” (Maciel, 2000. p. 77), ou seja, não procuro separar entre verdadeiro ou falso, mas sim, como uma constante circularidade de re-significações sobre uma mesma identidade. O imaginário construído acerca das “lides campeiras” orienta as práticas não só na cidade, mas também no campo. A representação do gaúcho campeiro, elaborada na cidade, configura-se também como um modelo e é, de certa forma, “devolvido” ao campo, orientando as relações e práticas entre os homens do campo. Baczko, ao tratar do imaginário social, mostra que é através deste, que “*uma coletividade designa sua identidade; elabora uma certa representação de si; estabelece a distribuição dos papéis e das posições sociais*” (Baczko, 1985. p. 309). Sendo assim, quando me refiro a identidade do peão de estância, do homem *de bota e bombacha*, posso estar tão somente referendando um modelo, apontando assim uma certa circularidade dessas identidades, que podem inserir-se no mundo real a partir, apenas, de um fluxo constante de construção de um imaginário.

A tropa.

Durante a minha primeira estada na Estância Tarumã, no terceiro dia, no final da tarde, observei um movimento estranho no galpão. Um rapazote de uns vinte anos, chegou até a estância e dirigiu-se ao Capataz, solicitando “pouso” para uma tropa. Achei o fato curioso, e passei a observar como tudo aconteceu. Sérgio, o capataz da Tarumã, concedeu-lhe o pouso, não sem antes perguntar qual o tamanho da “tropa”. - “*Duzentas e trinta cabeças*”, respondeu o rapaz. “*E de quem é?*” perguntou Sérgio. Depois deu orientações ao rapaz:

O gado tu bota ali naquele potreiro da frente, o de anoni³⁶, que tem o bebedor lá em baixo. Os cavalo tu desencilha ali no bebedor do lado do galpão e depois pode soltar no potreirinho³⁷ da frente. Se quiserem, podem pousar no caramanchão. Tá quente!

O fato me surpreendeu, já que pensava que não houvesse mais tropas. Por essa razão, fui conversar com os “tropeiros”, logo que se estabeleceram sob o caramanchão para preparar uma comida. Gonçalo, o capataz da tropa, me relatou que o gado se tratava de terneiros de

36 Tipo de vegetação, pastagem.

37 Potreiro é uma pequena parcela de campo cercado, piquete. O nome origina-se por ser um local destinado à parição das éguas, onde nascem os potros, ou são confinados na época da doma.

sobreano³⁸, que estavam sendo transportados de uma estância para a outra pertencentes ao mesmo dono. As duas propriedades distavam, uma da outra, “*uns quarenta quilômetros*”, percurso que percorriam entre dois e quatro dias, dependendo do tipo de gado. Os quatro homens que conduziam a tropa eram todos peões da própria propriedade que receberia o gado. Pois esta tinha sede e instalações. Na outra propriedade, de onde vinha o gado, havia somente o “*campo de recria*”, que é um local onde não há casa, galpões e nenhum tipo de instalações. Dessa forma eles não eram exatamente “tropeiros” (como mão-de-obra independente que conduz tropas), mas peões da própria estância, empregados formalmente, conduzindo uma tropa por terra, com a finalidade de baratear os custos de transporte. O tipo de transporte mais comum nesses casos, são os caminhões Truck, com capacidade para 25 rezes. O custo do transporte gira em torno do valor de um litro de óleo diesel (em torno de dois reais o litro) por quilômetro rodado. Seriam nove viagens de oitenta quilômetros, contando o percurso de ida e de volta, geraria um custo em torno de mil a mil e quinhentos reais. Gonçalo contou-me que a tropa estava à venda, por cento sessenta e um mil reais, e se o proprietário comercializasse o gado com alguém de perto, uma propriedade próxima, ele seria avisado para entregar o gado já ao novo e eventual proprietário.

Sérgio ofereceu aos tropeiros um quarto de ovelha³⁹, para que preparassem a janta. Gonçalo agradeceu a carne, cortou-a em alguns pedaços graúdos, e fritou-a em uma panela também fornecida por Sérgio. Preferi, naquela noite, jantar com Gonçalo e seus peões, ao que Sérgio não objetou.

Sérgio é um alemão gordo, alto, de voz tranquila. Via de regra é um homem alegre e sempre muito cordial. É casado, tem dois filhos que estudam no ensino médio. Ele mora na estância e sua família mora em Tupanciretã. Ele os visita duas vezes por semana, regularmente. Pousa na cidade nas noites de quarta para quinta-feira e de sábado para domingo. Salvo quando há alguma atividade extraordinária na estância. Quase sempre, às segundas pela manhã, há carregamento de gado. Pois a maioria dos frigoríficos mata⁴⁰ nas segundas e nas terças-feiras.

Sérgio ajustou-se na estância em 1981 como peão.

Dei baixa na segunda-feira e terça já tava aqui. Tu vê a sorte! Fui colega de quartel do Trajano⁴¹. Saí de lá e vim trabalhar com o pai dele.

38 Idade compreendida entre 1 e 2 anos. (Bossle, 2003. p. 472).

39 Peça de carne. Pernil.

40 Abate.

41 Pai de Viriato, filho do Sr. Turíbio.

Naquele tempo era brabo. Não tinha moleza. Uma folga por mês. (...) Depois que eu casei, passei a sota (promovido a sota Capataz) e Seu Turíbio me deu folga todo sábado. Quando nasceu o Eurico, o hÔme foi morar em Porto Alegre e a coisa ficou pior. Aí, quando morreu o Dico, fiquei eu de capataz. Aí peguei me organizar. Juntei um gadinho e fiz a casa. (...) Depois que o hÔme vendeu a lavoura, comecei ir pra cidade quarta e sábado.

Sérgio parece estar confortado com a vida que leva na estância. É responsável por três mil cabeças de gado. É o “homem de confiança”, o “braço direito” do patrão, que mora em outra cidade. Raramente usa bombachas. Somente quando monta a cavalo. No restante das vezes usa calças jeans ou bermudas. Não é tradicionalista e não ouve música gaúcha. Sérgio atribui isso, ao fato de não descender de uma família de proprietários de terra. Veio a ligar-se ao mundo rural “(...) *por força do destino. O pai queria que eu fosse Contador, mas aí eu vim pra cá antes e deu certo.*” Contou-me Sérgio, no final da tarde do dia 31 de julho, enquanto tomávamos mate juntos. Costume aliás, que Sérgio diz ter aprendido com sua esposa, Elza.

“Mansa de baixo⁴²”.

No mês de janeiro de 2009 voltei à Tarumã. Quase meio ano depois da minha primeira estada, que ocorreu na segunda quinzena do mês de julho de 2008. Essas primeiras observações, já de início, me levaram a programar uma nova inserção àquele campo. Fiz planos, programei uma nova estratégia de observação, e novamente recebi autorização dos proprietários da fazenda. Depois de trocar alguns e-mails com Viriato⁴³, neto do dono da estância, este demonstrou satisfação com a minha presença, novamente, na fazenda. Dessa vez, o próprio Viriato passava uma temporada na fazenda, sendo assim, foi ele próprio, além de cicerone, meu informante.

Viriato e eu fomos colegas de colégio no final dos anos 80. E voltamos a nos encontrar em Santa Maria, em 2001. Dessa forma, não éramos propriamente estranhos um ao outro. Embora tenhamos seguido caminhos profissionais totalmente distintos, desde o princípio conjugamos o gosto pela música e pela literatura do Rio Grande do Sul.

Logo que cheguei à Tarumã, deixei claro a Viriato que gostaria de pernoitar e fazer as refeições no galpão, junto dos peões. Para intensificar o convívio. Somente no último final de semana, no domingo 1º de fevereiro, que seu avô Turíbio, dono da estância, veio almoçar com

42 Se diz do cavalo amanunciado. Amansar de baixo. “Amansar um animal sem montá-lo. Domesticar um animal por meios brandos, com carícias e palavras suaves; tirar-lhes as manhas sem molestá-lo.” (Bossle, 2003, p. 32)

43 Como já tive oportunidade de mencionar antes, todos os nomes que se referem à Tarumã, são fictícios.

a família, alterei a rotina. O menino Panque (corruptela de seu sobrenome: Pankeviske), filho da cozinheira da Fazenda, veio até o galpão no fim da manhã, me comunicar que me aguardavam para o almoço. Imediatamente agradei. Daca, o peão mais antigo na fazenda, olhou-me com olhar de reprovação e exclamou: “*Se é o homem que tá convidando, acho que o senhor deveria ir. Não fica bem...*” Entendi a mensagem que Daca me passava através daquela fala sucinta. Que eu não deveria recusar a um convite daquela importância. Compreendi que seria uma desfeita e uma indelicadeza de minha parte recusar o convite. Qual fosse a minha justificativa. Nada poderia ser mais importante do que aquele convite, nem a minha pesquisa. Seu Turíbio fazia questão da minha presença. Afinal de contas, eu era o “amigo de seu neto”, e “*não pode comer lá no galpão. Tem que comer aqui na mesa grande com a gente.*” Então esta foi a única vez que comi na mesa da casa da sede da Tarumã. Reconheço que ao fazer as refeições no galpão, eu me sentia à vontade, ao passo que na mesa, com Seu Turíbio permaneci bastante recatado. No galpão, parecia não haver hierarquia ou formalidades, ao passo que “na casa” fazia-se muita cerimônia. A mesa grande, todos ordenadamente sentados, a sala ampla, móveis de madeira sólida, pé direito alto, pintura com detalhes e decoração sofisticada. Eu não entendia o que tudo aquilo significava. Mas com certeza, a construção “tentava” ser o mais diferente possível do galpão.

As construções, nesse sentido, atuam como formas de perpetuação de códigos culturais e de regras sociais, fazendo com que os ambientes que se formam a partir da inserção de elementos construtivos em dada paisagem se constituam em espaços cheios de significados. (...) é inegável que um dado conjunto arquitetônico constitui-se em um meio de preservação da hierarquia social. Isso porque a hierarquia manifestada na arquitetura acaba por influenciar as formas de interação entre as pessoas e a materialidade. (Rahmeier, 2008. p. 36).

É possível ainda afirmar que a hierarquia manifestada na arquitetura influencia não as relações entre as pessoas e a materialidade como também as interações entre as próprias pessoas. Aquelas mesmas pessoas expostas em outra materialidade, outro cenário, interagiriam possivelmente de forma distinta. É de acordo com a leitura que fazemos da materialidade, que escrevemos sobre esta mesma. Isto é, fazemos uma leitura à nossa volta, e muitas vezes dessa leitura não conseguimos captar a totalidade de seus símbolos e significados. Ou seja, não a entendemos. Não trato aqui de uma leitura de caracteres gráficos, de um texto no sentido literal. Mas de uma leitura do cenário que nos cerca, da materialidade à nossa volta, de uma leitura no sentido antropológico. Uma vez feita esta leitura, passamos a

escrever sobre ela. Também aqui, não apenas escrever no sentido textual gráfico, mas fazer uma descrição densa (Geertz, 1989). O constrangimento que eu sentia naquela situação de estar à mesa da casa da Fazenda Tarumã dava conta de uma impossibilidade minha de me inscrever naquele cenário, eu não sabia exatamente como agir ou me comportar. A hierarquia contida naquela arquitetura, posições à mesa, objetos, talheres, gestos, enfim uma série de materialidades eram de certa forma incógnitos para mim, enquanto que no galpão, eu me sentia cognitivamente inserido, apto a me inscrever ou escrever sobre ele.

Viriato, sabendo do meu interesse em observar o cenário do trabalho dos peões, as manifestações do cenário rural que acionam as identidades dos peões de estância, providenciou que eu pudesse assistir toda série de atividades vinculadas ao cotidiano da vida campeira, da estância e dos peões. E mais que isso, que eu pudesse participar dessas atividades, na medida do possível.

Já no segundo dia, pela manhã, Daca e Lencina (de quem tratarei nos próximos Itens, desse capítulo), trouxeram para a mangueira, doze éguas com cria ao pé⁴⁴. Foram selecionadas somente éguas que houvessem parido fêmeas (as éguas que parem machos são apartadas e vendidas junto com a cria). Viriato me informou que as potrancas seriam todas amanunciadas e depois, selecionadas as melhores, para serem posteriormente domadas para o trabalho na estância. Olhávamos os animais sentados no último listão da cerca (uma cerca de madeira de aproximadamente dois metros de altura), enquanto eu anotava as informações de Viriato sobre os animais e o seu manejo, quando ele exclamou: *“Escolhe uma pra ti amanunciar! Em quatro ou cinco dias tu já deixa sem cócegas. Depois, tu vai ajeitando até ir embora. Aí, depois alguém continua.”* Fiquei tanto surpreso e apreensivo, quanto entusiasmado. Era uma oportunidade única de profunda imersão ao objeto de estudo. Ir camperear junto com os peões já era uma experiência de convívio intenso. Mas amanunciar um animal, parecia ser mais ainda.

O dia ainda não acabara de clarear, embora já houvesse bastante luz. Eu enxergava pouco. Além do mais, as potrancas se movimentavam rapidamente entre as éguas maiores. Viriato sugeriu que eu escolhesse a mais nova, que por ser menor, teria menos força, facilitando meu trabalho e compensando a minha falta de experiência. Todas as éguas da fazenda são mestiças, filhas de cavalos crioulos puros com éguas comuns, de serviço, ou seja, que se usa no trabalho diário. Isso, segundo Viriato, gera animais rústicos, resistentes, mas funcionais e dóceis. Escolhi, então uma tobiana gateada, de nome Tertúlia, com

44 Égua já parida e acompanhada da cria.

aproximadamente sessenta dias de idade. O pêlo tobiano não é aceito no livro de registros genealógicos (pedigree) da Raça Crioula. Os motivos são técnicos, ou zootécnicos que não cabem aqui serem explicados. Tobiano é o pêlo em que o animal possui manchas de uma certa cor ao longo do corpo. Gateado é o pêlo de cor amarelado. O fato é que Viriato concluiu que a escolha fora acertada. Visto que se eu compromettesse, de qualquer forma, a futura doma do animal, isto é, se eu cometesse algum erro grave no manuseio, comprometeria apenas um animal de menor qualidade e importância.

Dentro de uma mangueira, de uns vinte metros por vinte metros, estavam as doze éguas com suas doze crias. Lencina e Daga foram colocando buçais em cada uma das éguas adultas e separando-as para uma mangueira ao lado, com o mesmo tamanho. Dessa forma, em uma das mangueiras ficaram as potranças e na outra, as éguas adultas. Então cada um dos dois peões muniu-se de um laço e Daga, na primeira tentativa, laçou a potranca Tertúlia. O ato de separá-las das éguas adultas, diminui a chance de ocorrer um acidente, como quedas e pisotões. Depois de laçada, Tertúlia continuou correndo junto das outras. Então Daga começou a puxá-la para perto de si, ao que a potranca resistia, balançava a cabeça e recuava. Quando estava há uns três metros de distância, Daga mandou que me aproximasse do animal, lentamente, tentando tocar-lhe o pescoço. Laçada por trás de suas orelhas e por baixo da garganta, bem junto da cabeça, o animal esticava o laço com muita força, jogando o corpo para trás. Com os olhos abertos e arregalados, um tremor muscular visível, ventas (narinas) abertas pela respiração ofegante, o animal parecia muito assustado. Para mim a cena era de extrema tensão mas para Lencina era justamente o contrário:

Tu viu ó! Tá tranqüilona, nem se jogou. (...) Agora tu vai chegando com jeito e passando a mão na crina. Morder, ela não vai; porque tá laçada. Só cuidado com os manotaços e com as patas. (...) Vai passando a mão pelo lombo. Mostra que tu não quer judiar dela (...).

Só consegui transcrever essa fala porque trazia pendurado ao meu pescoço o equipamento de *mp3*, que carregava comigo, para gravar as informações sobre manejo e cuidado dos eqüinos. Eu estava bastante tenso, pois o que parecia ser uma cena brutal para mim, era apenas uma atividade corriqueira do cotidiano da estância.

A cena se repetiu nos dias que se seguiram. No terceiro dia, foi possível colocar o buçal em Tertúlia. Na quinta pega (quinto dia) ela não mais se jogava para trás. No oitavo dia se deixava tocar, embora esquivando-se. No décimo dia passou a andar puxada pelo cabresto. Na décima quinta “pega”, no vigésimo dia, já se deixava tocar sem se esquivar, mexer na

cola, tocar-lhe as virilhas e retirar-lhe uma das patas do chão. No vigésimo primeiro dia, Tertúlia já era uma das mais adiantadas no manunseio. Viriato e Daca atribuíram o meu sucesso com Tertúlia, à sua índole dócil inata e a um certo “*jeito*” que eu possuía “*com os bichos.*”

“*Pro meu consumo*”.

Camperear é a rotina do peão de estância. Todos os dias se campereia. Em determinadas épocas do ano, até mesmo em dias chuvosos se campereia. Por exemplo, na época de parição das éguas, das ovelhas e das vacas. Na fala dos peões, camperear é o ato de “*recorrer o campo*”. Em cada dia ou turno campereia-se uma determinada invernada (setor) da estância. Encilha-se o cavalo se vai pro campo. Primeiro se faz uma volta pela margem externa da propriedade, revisando a cerca (aramado), se não há algum animal preso a ela, ou até mesmo se algum animal a transpôs, e está por perto tentando voltar. Na volta, vêm-se pelo centro da invernada, passando por locais estratégicos, em que sabidamente podem ocorrer problemas. Beiras de sanga, matos, encostas etc. Lencina, referindo às ovelhas, me relatou que

(...) no inverno quando os bichos tão lanudos, deitam e não conseguem se levantar. Ou vem beber água, se molham e encarangam. (...) No verão é pior, abicham⁴⁵ dum dia pro outro. Uma mordida (de cachorro), um raspão, a mosca senta e bota o bicho. Se é muito, a gente leva prá casa. Mas se é pouco, a gente cura e deixa no campo e revisa no outro dia.

Campereia-se sozinho ou aos pares. Em determinadas ocasiões, cada um ou um par, recorre uma invernada diferente. Saímos ao campo em cinco. Os “*peões campeiros*” da Tarumã são Daca e Lencina. Dessa forma, saímos eu e Lencina, Sérgio e Viriato, e Daca ía sozinho. Nunca me foi dito, mas pareceu-me que Daca, por ser peão da estância há algum tempo, goza de privilégios. É uma espécie de sota-capataz. Na ausência de Sérgio, todos reportam-se a ele para resolver assuntos do campo.

No final da tarde de quinta-feira, 15 de janeiro, chegávamos de uma campereada na invernada do fundo⁴⁶. Havíamos saído por volta de 15:00 hs e estávamos retornando por volta

45 Ferida proveniente de larvas, miíase.

46 Cada invernada recebe um nome de referência: a invernada “*do fundo*” é a mais distante “*das casas*” (sede). A “*da tapera*” fica ao lado da “*do fundo*”. O nome faz referência a uma tapera (casa em ruínas desabitada). Esta parte do campo foi comprada há alguns anos pelo Sr. Turíbio. Há também a “*da sanga*”, o nome faz referência a um pequeno córrego de água, a invernada “*do mato*”, que é o setor mais baixo da propriedade e

de 19:30 hs⁴⁷. Enquanto desencilhávamos os cavalos no galpão, Daca lembrou a Sérgio que precisava que se carneasse. Toda carne, leite e ovos consumidos na estância são produzidos na própria estância. Sérgio então, mandou que Lencina fosse “*a pé mesmo*” recolher os borregos e as ovelhas de consumo, no potreiro atrás do galpão. Potreiro é uma pequena região do campo cercada, e perto “das casas”. Ali, se colocam os animais de consumo (ovinos), e alguns “*animais de serviço*”, que são os cavalos que se encilha diariamente e por isso recebem alimentação suplementada. Lencina então trouxe por volta de vinte cinco animais entre capões e ovelhas velhas⁴⁸. Sérgio mandou que eu escolhesse uma para matar, pois seria consumida dentro dos próximos quatro a seis dias. Sérgio disse-me para andar entre os animais apertando-lhes a cola. Aperta-se a raiz da cauda do animal, onde termina a coluna vertebral e começa a inserção da cauda. Se ali se notar um depósito de gordura cobrindo a ossatura é sinal de que o animal está em bom estado para ser abatido. É bastante subjetivo, principalmente para mim que não possuía nenhuma prática. Sérgio disse-me que “*depois que se pega prática, se enxerga a graxa debaixo do couro.*” Ele mandou que escolhesse uma ovelha, em vez de um capão, pois estavam mais gordas. Diferenciá-los é tarefa fácil: os capões possuem “*meia cola*” e as ovelhas são amputadas mais perto do tronco. Isso, segundo Sérgio, além de ajudar a diferenciá-los à distância, no caso das ovelhas, facilita na reprodução, desde o coito até a parição.

Depois de escolhido o animal, Lencina puxou-a pela pata traseira até retirá-la do lote. Então ele e Sérgio, a penduraram no carneador para que fosse sangrada, coureada e carneada. Com o animal pendurado por uma das patas, Lencina pega-o pelo focinho, arqueando-lhe a cabeça para trás. Dessa forma, tanto a jugular, quanto o coração ficam mais acessíveis de serem atingidos com a ponta da faca. Lencina então, sangra o animal. “*Olha aí ó! Bem na chúria. Depois o senhor me diz se não vai tá picado...*” A cena é chocante. No entanto, Lencina parece demonstrar satisfação e tranquilidade. E ainda procura demonstrar suas qualidades de bom carneador. “bem na chúria”, quer dizer que o animal foi atingido bem no

que contém uma mata fechada e nativa onde também há um córrego de água, e a internada “*da frente*”, que também é bastante distante da sede e fica localizada na outra margem da Rodovia Estadual que corta a estrada.

47 De uma forma geral as estâncias não adotam a Hora Brasileira de Verão. Entre elas a Tarumã. Quando precisam tomar ônibus ou marcar compromissos, conferem sempre se estão falando do “*horário novo*” ou “*horário velho*”, “*hora da cidade*” ou “*hora do sol*”. O horário que adotei foi o da estância, ou seja, a “*hora do sol*”.

48 Os animais destinados ao consumo da estância são as ovelhas que tem idade avançada e já não reproduzem e os capões, que são machos novos e castrados. A idade dos ovinos se mede em dentes: borrego, o mais novo tem “dois dentes”, capões de quatro e seis dentes são os ideais para consumo. Nessa idade, são comercializados para abate. As ovelhas velhas têm oito dentes. Aos dois anos, os ovinos já tem a dentição completa, oito dentes.

coração com a ponta da faca, o que levará a uma morte mais rápida e nas palavras de Lencina, “*mais indolor*”. Quando me desafia a verificar se vai “*estar picado*”, significa que é para eu verificar, depois de carneada a rês, se o coração conterà um corte. Foi, de fato, o que aconteceu. Depois de carnear, a carne foi pendurada para “orear”, ou seja, para resfriar e pingar todo sangue. Depois foi levada à geladeira⁴⁹. Na madrugada seguinte, antes de sair para camperear, foram assados os rins, o coração e o sangrador⁵⁰. Comeu-se sem mesa ou prato. O espeto foi colocado em pé, de frente à lareira. Cortamos com a faca, segurando a carne com os dedos, com a ponta da faca ou com um pedaço de pão.

As cenas que assisti durante todo meu trabalho de campo, dos animais sendo marcados e castrados são recorrentes nas estâncias. Outras atividades que se pode nominar de profunda crueldade ou brutalidade são recorrentes no cenário rural. Após a carneação, comentei com Daca e Lencina sobre a violência que se praticava ao se sacrificar um animal, ao que Daca exclamou: “*Lá (na cidade) eles matam gente. A gente, aqui (na estância), mata bicho. (...) E mata prá comer a carne.*” A doma, o trato com o gado em geral é marcado por profunda relação de truculência e dominação do peão em relação aos animais. No entanto o ato de matar o animal, sacrificá-lo para em seguida devorá-lo, é um sentimento indescritível.

Faço aqui uma relação entre a sensação que tive de consumir a carne de um animal recém sacrificado e a declaração de Daca em relação à sua representação sobre a morte. Uma representação do urbano pelo rural. Para Daca a morte no cenário urbano é marcada por uma violência dos homens em relação a outros homens, pela maldade, por um ato covarde. Na estância, no mundo rural a morte é representada por uma necessidade de sobrevivência dos indivíduos, numa relação necessária entre os homens e os animais.

Para Leal (1992. p. 148), “*a vida na estância tem uma intimidade com a morte*”. Acredito que o principal motivo que leva as pessoas desse meio a possuir tamanha familiaridade com a morte, seja o que toda produção econômica pastoril, organizada em torno da produção do gado de corte, tenha como objetivo e destino final o matadouro. O sacrifício é realizado muitas vezes na própria estância, e via de regra, para própria subsistência das pessoas. Ao estudar na Campanha Gaúcha, as relações dos peões de estância com a morte, Ondina Fachel Leal afirma que “*Na vida da estância há um processo de internalização da morte como um fato da vida.*” (p. 148).

49 Viriato contou-me que a luz elétrica chegou à Turumã em 1984. Antes disso, após o abate de um ovino, comia-se carne fresca nos dois primeiros dias, e depois disso, fazia-se charque com o restante da carne. Carne bovina não era consumida na estância pelo fato de não ter como conservá-la.

50 Carne retirada do peito da ovelha ou borrego. Recebe este nome por localizar-se exatamente onde a faca é enfiada para matar o animal. Sangrá-lo.

Nessa mesma questão, só que trabalhando com o significado simbólico da morte animal entre os “pantaneiros”, peões rurais do pantanal mato-grossense, Álvaro Banducci mostra que

No Pantanal, como de resto nas comunidades rurais, agrícolas ou pastoris, onde o convívio do homem com os animais é mais direto e intenso que nos centros urbanos, a morte de um animal, em sua forma mais evidente e crua, está presente no cotidiano das pessoas. (Banducci Júnior, 2007. p. 148).

O autor ainda mostra que a morte e o sacrifício de animais para o consumo da carne, tanto doméstico, quanto selvagens, ou até mesmo o sacrifício de um animal doente, causam no homem pantaneiro uma necessidade de eximir-se da culpa, e isso é demonstrado “*através de suas atitudes cotidianas mais evidentes, seja no âmbito sutil da linguagem*”, seja imputando ao animal características que o desqualifiquem e o incriminem, “*encobrimdo com isso a ambigüidade que invariavelmente subjaz ao abate.*” (Banducci, 2007. p. 151)

Há ainda um sem número de relatos que descrevem ações de crueldade e brutalidade dos peões em relação ao gado. Ornellas, em seu *Gaúchos e Beduínos* (1999. p. 84) transcreve passagens vistas e anotadas por viajantes que passaram pelo Rio Grande do Sul no século XIX. “*diferente da ociosidade tropical – sensual e sedentária – a opulência e a liberdade criaram aqui hábitos viris, rudes e sóbrios. Apanhava-se, nas boleadeiras ou nos laços, o cavalo chimarrão e a rês alçada.*” Atribui tais ações aos *gaudérios*, tipo social do qual se originou o gaúcho campeiro. A violência, a maldade e o desprezo no tratamento com o gado é descrita:

Surgem, então, os cortadores que usavam lanças de taquara encimadas por uma lâmina na forma de meia lua, com que, em plena corrida, no pampa, desgarravam as rezes ou cavalos, vibrando-lhes um golpe na perna traseira, com tal destreza – diz o Padre Cattaneo – que lhe cortan el nervio sobre la juntura; la pierna se encoje al instante, hasta despues de haber cojeado alguns pasos, cae la bestia, sin poder enderezarse mas.

(...) Em seguida, sangravam o animal, tirando-lhe apenas o couro, o sebo e a língua, e abandonavam o resto aos urubus e aos cachorros chimarrões. (Ornellas, 1999. p. 84).

Faço este diálogo, com diferentes observações acerca das práticas e das representações do peões e homens do campo, acerca dos sacrifícios de animais, no sentido de refletir sobre como essas práticas, comuns na vida do campo, são representadas quando se remete à vida na campanha. Toda essa descrição, demonstra em que contexto e quais motivações – entre elas –

a subsistência, o costume e a tradição, legitimam e justificam a ação dessas pessoas, a ação de abater o animal para o consumo. Para o próprio consumo, *pro meu consumo*.

2 – O peão de estância.

... – um agregado de homens irmanados pela mesma profissão, a mesma esperança, os mesmos sofrimentos e alegrias. Ganhando pouco, arriscando-se muito, expostos aos azares de um labor que esmaga o corpo e o espírito, se as leis e a literatura deles se compadecem, a sociedade, como um todo, continua a explorá-los. (Guilhermino Cesar, 2005. p. 114).

Quando pensamos na figura do peão de estância, imaginamos um homem em frente a um galpão, vestindo bota e bombacha, via de regra, montado a cavalo. Essa imagem, de certa forma, não é diferente da realidade. Há elementos dos quais não podemos, hoje, desvincular o arquétipo dessa identidade gaúcha. A pilcha, o cavalo e o galpão de estância são elementos “essenciais” no construto da imagem do gaúcho construído pelo tradicionalismo. Isso devido a todo um imaginário engendrado pela literatura, pela música e pelos meios de comunicação de forma geral ao representar essa identidade.

Gaúchos são necessariamente homens, e virilidade é condição de ser gaúcho. O gaúcho tem o domínio sobre o selvagem, identificando a si próprio com o selvagem, com a força, com poder e natureza. (...) O gaúcho, em seu cavalo, sozinho no campo aberto tem o sentimento de domínio sobre o mundo ao seu redor.” (Leal, 1992. p. 148 – 149).

No entanto, nos dias de hoje, podemos encontrar esses gaúchos *de bota e bombacha* tanto na cidade quanto no campo. Tanto nos centros de tradições quanto nas estâncias. E sobre isso é importante fazer algumas considerações

Muito mais contundente que possuir uma identidade, é ser pertencido por ela, é fazer parte dela, é imaginar-se parte dela (Anderson, 2008). Benedict Anderson desenvolve o conceito de *Comunidades Imaginadas*. São grupos de pessoas comungando um mesmo sistema simbólico seguindo a lógica comunitária de uma identidade comum. Essas pessoas constituem-se como uma comunidade ao compartilhar símbolos e significados, o que lhes confere coesão e profunda legitimidade emocional reunidas em torno de uma identidade comum. Tanto o tradicionalista urbano quanto o peão de estância se vêem como “gaúchos”, esta é uma fusão dos dois elementos tanto do ponto de vista psicológico quanto do ponto de

vista antropológico.

Dentro de um enquadramento *êmico* e da observação do trabalho de campo é correto afirmar que ambos são gaúchos. E mais do que isso, ambos são “peões”. Para construir a análise do peão de estância será necessário constituí-lo não só em relação a si mesmo. Mas em uma diferenciação entre ele e o peão tradicionalista. Em um ponto, pelo menos, se distinguem. Para ser um peão tradicionalista basta que se passe a vestir a pilcha, que cultue a cultura tradicionalista ou a cultura gaúcha, que frequente um centro de tradições, que laço num rodeio tradicionalista. Mas para realizar essas ações, mais engajadas ao tradicionalismo é necessário possuir a carteirinha do MTG. Para tanto, é necessário afiliar-se a uma entidade tradicionalista. E aí reside a questão: é necessário querer e ser aceito. Não é necessário nem ser gaúcho (no sentido gentílico, de nascido no Estado do Rio Grande do Sul) ou brasileiro. É portanto, um ato voluntário. As pessoas tornam-se tradicionalistas por um ato de vontade. Adquirem essa identidade. Aderem a ela. E passam a desencadear uma série de ações e iniciativas que as tornam tradicionalistas em menor ou maior grau. Ao contrário disso, o peão de estância, com carteira de trabalho assinada ou não, desconta do seu salário, além da contribuição ao INSS, a contribuição ao Fundo de Amparo ao Trabalhador Rural (FUNRURAL). Torna-se peão, portanto, por força de sua profissão, de sua atividade econômica, de seu meio de vida e do ambiente de seu trabalho. A identidade gaúcha, portanto, pertence ao peão tradicionalista, ao tradicionalista urbano. Ao passo que, o peão de estância, o homem do campo, é pertencido por ela. Nesta, a relação é intrínseca, indelével. Naquela, a relação é voluntária e volitiva.

Na obra *A Estância Gaúcha*, Dante de Laytano, assim descreve e define algumas atribuições referentes à profissão de “peão”:

O peão, como o operário do campo, tem todo o trabalho do tratamento e cuidado do gado. (...) O peão caseiro, chamado simplesmente de caseiro, cuida da sede. Estão a seu cargo atividades de tirar leite, encerrar a terneirada à tarde, varrer os pátios, enterrar o cisco, (...) tratar da carne de consumo da estância, auxiliando a matança, cortar e carregar lenha, podar o arvoredado, etc. O galponeiro, também chamado de cabanheiro, tem a seu cargo os animais de galpão (...). O posteiro é o empregado que mora no campo, em rancho, com a família, tomando conta do posto ou rancho que fica colocado em ponto estratégico na estância. Cabe-lhe cuidar das ovelhas, inspecionar os aramados, policiar o campo e o gado, etc. (...) (Laytano, 1952. p. 40).

As denominações que encontrei em meu campo⁵¹ coincidem com as referidas pelo

51 Segue nomenclatura nos anexos.

autor. No entanto, em nenhuma das estâncias que observei, encontrei a figura do posteiro. O autor refere-se a denominações colhidas até a década de quarenta, e foram justamente as décadas seguintes, que ocorreram mais intensamente a mecanização e a industrialização do setor agrário, diminuição das propriedades (subdivisão), implantação de meios de transporte mais rápidos, bem como a instauração de leis trabalhistas que modificaram sensivelmente as relações as relações de trabalho. A Lei Nº 5.889/73 estatui as normas reguladoras do trabalho rural. Portanto, foi somente em meados da década de setenta que a atividade profissional e econômica do peões de estância foi regulada pelo poder público. No artigo segundo da referida lei, consta que *“Empregado rural é toda pessoa física que, em propriedade rural ou prédio rústico, presta serviços de natureza não eventual a empregador rural, sob a dependência deste e mediante salário.”*

O Sr. Cláudio Silveira, Contador do Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Santa Maria, em entrevista realizada no dia 30 de janeiro de 2009, me informou que o enquadramento profissional de “peão de estância”, na verdade não existe. O enquadramento funcional legal tem o nome de “trabalhador rural polivalente”, ou ainda “serviços gerais agropecuários”. O salário base da categoria, em Santa Maria é de R\$ 477,40. Cláudio também me informou que cada município tem o seu salário determinado por dissídio, e quando não houver, nunca poderá ser menor que o salário mínimo nacional. A jornada semanal de trabalho é de 44 horas semanais, respeitados os finais de semana, tendo o trabalhador rural, ainda direito a uma folga em dia útil por mês. No entanto há uma dessintonia total da legislação em relação à realidade. O homem do campo muitas vezes não tem e não parece ter noção da sua condição social. Em uma propriedade vizinha da Tarumã, ouvi de um senhor a quem chamavam de Seu Mimo: *“essas lei da cidade, serve pras pessoa da cidade.”* os peões, de maneira geral, parecem não ver nexos entre o sistema legal e a realidade da vida rural. Os direitos são parcamente cumpridos. Quem os exige, via de regra, fica mal visto entre o grupo. Como me relatou Seu Mimo, quando alguém sente-se descontente com o trabalho em alguma estância *“larga e vai procurá outro serviço. Mas só faiz isso quem não gosta de trabaiá”*. De acordo com o relato é possível notar uma subordinação e até mesmo a ausência de uma noção de coletividade (pelo menos organizada), entre a categoria de peão de estância.

Da perspectiva do etnógrafo, ou de quem vive fora daquele mundo, é difícil pensar no gaúcho como uma figura prepotente e poderosa. Considerando a estrutura da classe da sociedade onde ele está inserido, ele está numa posição extremamente subordinada. Ele é um trabalhador rural assalariado, desorganizado, raramente vinculado a um sindicato. Sindicatos e partidos políticos esperam dele as reivindicações de um camponês, isto é,

“terra”; ou a reivindicação de um trabalhador rural urbano, “melhores salários”. Nem a terra nem dinheiro interessam-lhe, nenhum deles tem relação com sua existência como gaúcho. (Leal, 1992. p. 149).

De acordo com o Código Brasileiro de Ocupações, constante no Site do Ministério do Trabalho e Emprego (<www.mte.cbo.gov.br>), não está contemplada a profissão de peão de estância, apenas denominações correlatas: código 6230 – trabalhador polivalente de animais; 6230 – 05 domador; 6230 – 15 trabalhador de pecuária polivalente; 6231 – 10 trabalhador de pecuária, peão de pecuária; 6231 – 25 trabalhador de pecuária (equínos) (campeiro, ferrador); 7828 – 10 tropeiro.

O peão de estância, ou peão de campanha, existe de fato. É uma das identidades representativas do regional gaúcho, do homem *da campanha*. O termo é corrente na música, na literatura e nos meios de comunicações, bem como para o tradicionalismo. No entanto, não é uma profissão reconhecida juridicamente, apenas aceita tacitamente.

Por tudo isso, compreendo que tratar dessas identidades, sem ou com pouca representatividade social ou política, pareça um tanto insólito. Mas é justamente por esse motivo, por transitar muito mais no imaginário das pessoas, nos livros de literatura, na historiografia e na mídia, e muito menos nos dispositivos jurídicos e mecanismos governamentais, que me proponho a ouvir os homens do campo. Eles são a mão-de-obra, a peça motriz do setor primário, responsável por uma importante parcela da economia do Rio Grande do Sul.

A seguir, passo a tratar da história da vida e do trabalho de três homens que tem em comum o ofício de “peão de estância”. De forma episódica, a fim de iluminar situações pontuais e concretas, mostro suas vivências e percepções tentando dar conta deste universo entendido como mundo rural, da estância, “de fora”. Esta é uma categoria nativa recorrente entre os peões e demais habitantes das estâncias. Tudo o que não é “do povo” ou “no povo”, ou seja, referente a cidade, é “de fora”. Ir “pra fora” é ir para a estância. A perspectiva de olhar para o campo, para o mundo rural, como algo que está “de fora” de alguma coisa, remete à noção etnocêntrica do mundo urbano. Ir à estância, ir para o mundo rural, é ir “pra fora”. É deixar de estar inserido. É excluir-se de algo. É, sem dúvida, uma negação linguística da denominação do mundo rural. Tratarei disso a seguir, através da vida e do trabalho de Laurindo, Daca e Lencina, três homens “de fora”, peões de estância, que fazem do seu fazer profissional, a sua própria identidade.

Laurindo.

O Centro de Treinamento do Sr. Luciano Kruel é um centro de treinamento de cavalos para exposições, concursos ou apenas para uso pessoal. O local fica afastado da cidade uns trinta minutos (de carro). Cheguei lá depois de percorrer alguns quilômetros de uma estrada de chão batido. Falei com Luciano por telefone, um dia antes, e combinamos que eu poderia visitá-lo no dia seguinte, uma terça feira. Disse-me ele: “*cedinho tamo lidando com os bichos*”. Me dirigi ao local não tão cedo, por volta de oito horas. Tive certa dificuldade de encontrar o local, pois não há placas. Na estrada, resolvi perguntar a um homem que caminhava. Perguntei a ele se conhecia o centro de treinamento e então o homem disse que sim e que trabalhava lá. Era um homem negro, bastante novo, vestindo boné, casaco, bombachas e alpargatas. Pensei em não ser seguro oferecer carona a um desconhecido, numa estrada vazia. Então o homem falou: “*estou indo prá lá. Quer eu lhe levo*”. Respondi-lhe que sim. Enquanto ele dava a volta por trás do carro peguei minha carteira e a câmera fotográfica que estavam sobre o painel do carro e as coloquei sob o banco, numa ingênua intenção de proteger o menos importante, os objetos materiais. No caminho, perguntei seu nome... – “*Laurindo!*”. E me apresentei. Puxei assunto sobre o trabalho no campo, sobre o frio, amenidades... Ao chegarmos no local havia um caminhão descarregando alfafa⁵² e já estava indo embora. Luciano chegou alguns minutos depois pois tinha ido prestar atendimento veterinário a um animal numa estância próxima dali. Nos apresentamos, falei sobre meu trabalho e sobre meus objetivos nas visitas que se seguiriam e ele me colocou à vontade para observar, fotografar e perguntar.

O ambiente era bastante simples. Duas construções. Uma casa e um galpão afastados por uns vinte ou trinta metros. O galpão foi o ambiente ao qual me dirigi, por ser o que me interessava. Uma construção de alvenaria em sua parte externa e subdividida em sua parte interna por paredes de madeira formando cocheiras (baias) para abrigar os cavalos. Com a porta voltada para dentro do galpão eram quinze cocheiras, e com a porta voltada para fora do galpão mais oito cocheiras. Logo que chegamos, Laurindo foi direto aos seus afazeres. Tirar um por um, os animais da cocheira, escová-los à rasqueadeira (escova) para remover os restos da cama (casca de arroz). No centro do galpão, que possui um vão central que liga a frente aos fundos, pendurados pelo buçal em um gancho de ferro com um destorcedor, atrelado ao madeiramento do telhado. O segundo animal a ser tirado, uma égua tostada (castanha) que indaguei de quem era, possuía uma verruga no alto da pata esquerda que vinha sendo

52 Alimento para cavalos, composto de folhas verdes secas.

cauterizada com uma pomada. Os animais foram tirados um a um, revisados e pendurados do lado de fora do galpão, junto às árvores da volta, num total de quinze animais. Durante este tempo conversei com Luciano enquanto tomávamos mate. Ele me explicou demoradamente o trabalho com os animais, sobre seus donos. Só um era propriamente seu. Perguntei o que levava as pessoas a mantê-los ali, qual era o custo, como era a manutenção etc... Em seguida Luciano pegou uma potranca (égua com pouca idade) preta de aproximadamente um ano e meio e fomos para o redondel (uma mangueira alta, de madeira, redonda, onde o animal trota em círculos preso ao cabresto com a finalidade de condicionamento físico e reforço muscular). Luciano me explicou que mesmo os animais domados fazem tal trabalho pois este exercício se diferencia do trabalho *de arreio*, ou seja, com os animais encilhados e montados, por alcançar a musculatura da parte superior do animal. Além de deixar os animais mais descontraídos evitando os “vícios de cocheira” (roer, debater-se, engolir ar). Em seqüência trabalhou outros animais e cada animal que era exercitado era depois lavado para remover restos de barro ou sujeiras do seu corpo. Todo este procedimento era o normal de um dia de sol (tempo bom) como naquela terça feira.

Enquanto Luciano trabalhava com os animais no redondel observei também a limpeza feita por Laurindo nas cocheiras. Enquanto era feita a limpeza pude conversar longamente com ele por toda manhã. Depois da retirada de todos os animais começou a limpeza das camas. A casca de arroz que forma o chão das cocheiras chama-se cama. Esta fica suja de urina e de fezes depois de um certo tempo (pode ser limpa duas vezes ao dia). Então ela é remexida com um rastel (garfo) e são retiradas as porções úmidas (urina) ou embolada (fezes). Enquanto Laurindo realizava seu trabalho contou-me um tanto de sua vida. Chama-se Laurindo Faria da Silva, estudou até os quinze anos, depois começou a trabalhar como peão “pra fora”. Olhando, aprendeu a domar e laçar, atividades que presta “fora” do serviço de peão empregado. Doma fora do horário do expediente e laça por lazer em concursos e rodeios. Tem vinte e cinco anos, estudou até a oitava série, e desde os quinze trabalha “pra fora” e diz ter “*pavor de trabalhar na cidade*”. É sócio do CPF Piá do Sul⁵³ para poder ter vínculo com uma entidade tradicionalista e poder laçar nos rodeios. Laurindo, segundo ele próprio, retira seu sustento no meio rural e do mundo rural, Laurindo se denomina peão, embora não trabalhe em uma estância propriamente dita, mas num centro de treinamento de cavalos, vive no mundo rural, no limite entre o campo e a cidade. Muito próximo, geograficamente, do meio urbano, mas muito mais próximo, segundo ele próprio afirma sentir-se, do cenário rural.

53 Entidade Tradicionalista. Centro de Pesquisas Folclóricas Piá do Sul, fundado a 18 de abril de 1959, localizada no bairro Patronato, em Santa Maria.

Laurindo apresenta uma certa *liminaridade*⁵⁴ (Van Gannep, 1978) em sua maneira de viver. Está muito próximo da cidade mas afirma viver no campo. Dessa forma, insere-se muito bem no tema da minha pesquisa. Torna-se, por isso, um informante importante. Exerce a profissão de peão, e é também um tradicionalista.

Na manhã do dia 7 de agosto cheguei de manhã cedo ao centro de treinamento, sabendo que atividade observaria. A Doma. Aliás, esta atividade, raramente ainda é realizada nas estâncias. Com a especialização das técnicas, e sua conseqüente profissionalização, raras são as estâncias que possuem entre seus peões, um que dome a manada. Por esse motivo os centros de doma são, atualmente a alternativa mais barata e eficiente. Assim sendo, uma prática absolutamente vinculada ao universo rural, a doma de cavalos, transferiu-se, em grande parte, das estâncias para ambientes próximos dos meios urbanos. A circularidade dessa técnica pode ser percebida quando é re-apropriada e re-significada pelas novas maneiras de fazê-las. A atividade da doma, bem como as demais técnicas de trato e criação de eqüinos, influenciadas pela “apuração” de novas raças e suas novidades, foi re-elaborada na cidade e devolvida ao cenário rural, bastante modificada, alterando as maneiras de fazer⁵⁵ (do domador), e relacionando de forma diferente o homem e seu instrumento de trabalho, o peão e o cavalo.

Laurindo, que é domador, foi até a propriedade vizinha solicitar ajuda do Sr. Manoel para que este auxiliasse como amadrinhador⁵⁶. O animal, que seria montado pela primeira vez, era uma fêmea, 22 meses, da raça Crioula, da propriedade do Sr. Luis Carlos, cliente do CT. O animal já era manso de baixo⁵⁷ e desde nova morava em cocheira, acostumada a cabresto e buçal, ao toque, a escova, ao redondel. Porém nunca havia sido encilhada e montada ou enfrenada⁵⁸. Por essa razão não poderia ser chamada de xucra. Luciano me relatou a experiência que tinha quando criança na estância de seu pai, quando os animais eram trazidos, aos dois anos, para a mangueira pela primeira vez, laçados, amarrados ao palanque e encilhados, tudo com muita violência.

Quando eu era criança, me lembro que levavam lá pro Pai, uns

54 Van Gannep afirma que esta fase liminar ocorre entre as fases de separação e incorporação dos ritos de passagem. É uma fase fronteira, ambígua. Uma transição.

55 Esse conceito já foi desenvolvido no Item 1, desse capítulo.

56 Amadrinhador é o indivíduo que, montado em um cavalo domado e manso, auxilia o domador. Geralmente são dois. Um para cada lado. (Bossle, 2003. p. 32). Os amadrinhadores auxiliam o trabalho da doma. Posicionam-se ao lado do animal a ser domado para que este não atire-se à cerca ou venha a jogar-se para traz.

57 Ver Item “*Mansa de baixo*”, nesse capítulo.

58 Enfrenar é passar a utilizar o freio. Passa da categoria de redomão para domado. Passa do bocal para o freio. É uma etapa da doma. (Bossle, 2003. p. 214).

bichos muito selvagem. Nunca tinham visto corda. Aquilo que era doma. Os bichos eram xucros de tudo. Uns não conheciam nem gente. Nunca tinham tirado do fundo do campo.

O Pai derrubava, maneava e puxava de baixo. Uns bichos mui xucro. Primeiro quebrava o queixo. E depois já encilhava. O lombo ficava um arco. E já saía dando-lhe pau.

Hoje não se faz mais isso. Os bichos já chegam quase mansos. Às vezes ainda chegam uns bem xucros. Mas aí a gente vai ajeitando aos poucos. Não se dá mais pau como antes. Tem mais técnica, doma racional ...

Neste caso que observei, a égua foi encilhada com muita calma, apenas estranhou quando lhe apertaram os arreios à barriga (cincha). O primeiro instrumento que se põe a boca de um bagual (animal não domado) é o bocal. É uma tira de couro enrolada que comprime a mandíbula do animal passando por dentro da boca, debaixo da língua, e onde se afixarão as rédeas para que se puxe. Luciano contou que o animal xucro é necessário “puxar de baixo”, que é o ato de puxar o queixo do animal em direção ao pescoço; chamado “quebrar o queixo”. Com o animal deitado (pialado), puxa-se a rédea até que o animal encoste a parte inferior do queixo na parte inferior do pescoço.

Depois de posto o bocal e de encilhar a égua, Luciano fez com que esta troteasse no redondel para que se adaptasse com a novidade de possuir os arreios apertados sobre seu lombo e o bocal comprimindo sua boca. Logo, levaram o animal para campo aberto para que fosse montado pela primeira vez. Luciano ficou no galpão, eu fui ao campo para observar, fotografar e filmar. Laurindo era o domador. Os amadrinhadores eram o Sr. Manoel, que também é domador, Sr. Luis Carlos, que era o proprietário da égua. Havia grande expectativa entre eles se a égua iria “veaquear”, “sentar”, ou “correr”. Este último é o ideal. Veaquear é o ato de pular, arqueando-se e abaixando a cabeça como nas gineteadas, sentar é o ato de não andar o até mesmo jogar-se para trás ou para os lados. O ideal é que o animal corra para que possa ser puxado pelas rédeas e parar. Os amadrinhadores ajudam nesta tarefa, puxando o animal nesta atividade. Ao final, a égua correu, demonstrando muita docilidade de temperamento, deixando a expectativa de uma doma tranquila e de ser um animal muito dócil. Depois foi trazida novamente ao redondel para ser desencilhada. Logo depois foi lavada com água fresca.

Domar, significa ter domínio sobre – é a condição de existência do gaúcho e a sua condição para ser homem. Quando ele perde sua força, não é mais capaz de domar a natureza ao seu redor, ele perde sua masculinidade e sua identidade como gaúcho. (Leal, 1992. p. 147).

Durante o “galope”, que é o nome que recebe o ato de montar o animal xucro,

Laurindo demonstrou perícia e agilidade. E pareceu orgulhar-se disso. Antes de montar, Laurindo trocou algumas peças de sua roupa. Trocou o boné por um chapéu, vestiu guaiaca (cinto), tirador (peça quadrada, de couro amarrada à cintura, envolvendo a perna esquerda. Serve como proteção. Trocou as alpargatas pelas botas de couro, e amarrada a elas, as esporas. Laurindo relatou que é muito importante vestir a roupa adequada. “(...) *o cara tem que mostrar pro animal que não tá com medo*”. Laurindo aciona a sua identidade de domador, através de sua performance em relação ao animal. Montado no animal, nem se compara ao trabalhador, ao peão limpador de cocheiras, de voz baixa e gestos contidos. No campo, entre os amadrinhadores, Laurindo vestido de forma que, através de sua roupa, sua identidade ficasse mais explícita, parecia ter comando da situação. Naquele instante era o centro de todas as atenções. Laurindo fazia gestos amplos, falava alto, e comandava o que os outros deviam fazer. Ao montar o animal para a doma, Laurindo não era apenas o “Laurindo peão”, de boné e chinelos ou botas de borracha. Pilchou-se, pois esse era o comportamento esperado por todos e por ele próprio. A cultura tradicionalista, assentada nos modelos de práticas tradicionais do trabalho pastoril, pode ser notada nesses momentos. O fluxo interpretativo entre as práticas e representações sobre o peão, o homem do campo, fica bastante claro na atitude de Laurindo. Em sua prática, sua lide diária, seu trabalho, Laurindo, também, produz a representação de um tradicionalista. Entendo, com isso, que assim como as práticas, as representações também circulam. O homem do campo, modelo do tradicionalista, devolve a ele as representações que construiu na cidade. Laurindo é um peão, mas é também um tradicionalista, como pude observar em seu trabalho.

A atividade seria repetida por oito dias seguidos, depois os dias seriam espaçados. No passo seguinte, o animal é enfrenado, e ao final de aproximadamente sessenta dias a doma está completa. Observarei todo processo. A doma é uma atividade que guarda tanto o caráter lúdico das técnicas tradicionais, quanto as técnicas modernas das “domas racionais” trazidas pelos americanos e suas raças funcionais⁵⁹. A doma significa bem mais do que o ato de preparar o animal para o trabalho. Todo o ritual que envolve a doma é um ato de celebração da masculinidade, da valentia e do domínio do homem sobre o animal. Por ser uma atividade perigosa, requer perícia e experiência de quem a executa. Demonstra coragem, destemor em relação à vida e a morte. Era visível nas atitudes de Laurindo, o orgulho por desempenhar aquela tarefa, comum a todo homem do campo, personificado pela figura do gaúcho campeiro,

59 Appaloosa, Mangalarga, Paint Horse, Quarto de Milha, entre outras.

Domar cavalo chucro (o cavalo selvagem), por exemplo, é um duelo no qual ele pode sempre se ferir seriamente. Para ele, viver significa a não temer a morte, e cada dia de sua vida como peão campeiro ele tem que reafirmar que não teme nada. (Leal, 1992. p. 145).

No dia 12 de agosto, fui até o CT já bem cedo de manhã. Chovia muito e eu sabia que muitos trabalhos previstos não seriam realizados, e conseqüentemente teria pouco que observar. Em compensação, num dia de chuva, todos ficam no galpão, o que pode propiciar uma conversa mais longa.

Depois que cheguei, fiquei tomando mate com Luciano. Estavam sem luz, pois na noite anterior ocorrera um temporal com muita chuva e ventos, o que proporcionou a queda de luz. Logo chegou Laurindo e seguimos tomando mate. Laurindo contou dos seus tempos de galista (criador de galos de rinha, os chamados galos combatentes), suas peripécias, e sua “prisão”. Laurindo possuía criação de animais para rinha, muitas galinhas e muitos galos (em torno de sessenta ao todo). Possuía também o rinhedeiro (tambor) e nos sábados, domingos e feriados organizava rinhas. Num certo dia, cerca de um ano antes, fora denunciado e a polícia foi até sua casa (PATRAM – Patrulha Ambiental). Era uma segunda feira, feriado, e estavam em plena atividade. Foram presos em flagrante por crime ambiental. Laurindo contou que, por ter endereço fixo, ser réu primário e arrimo familiar, foi liberado de imediato. Teve de pagar multa de mil reais e ainda saiu sua foto no jornal, na página policial segurando um galo. A história de Laurindo rendeu boas risadas e descontraiu muito a nós três. É muito comum, neste cinturão rural, em volta da cidade, numa região que se localiza no limite entre o urbano e o rural, essa criações de galos de rinha. Laurindo, mais uma vez, confirma seu perfil de homem no limite entre estes dois cenários.

A exemplo de Laurindo, numa pequena propriedade, perto do Centro de Treinamento do Luciano, vive o Sr. Manoel. Gabrielense, domador, aramador (alambrador), fazedor de cordas e aperos (guasqueiro) e esquilador (“a martelo”). Sempre trabalhou em estâncias realizando estes trabalhos conforme a ocasião. Adoeceu e como estava “imprestável” resolveu vir para a cidade. Tempos depois sentiu-se melhor e montou um centro de doma nos arredores da Estância do Minuano. Hoje cuida de cavalos numa pequena propriedade na mesma região. Manoel é sócio de uma entidade tradicionalista, para poder laçar em rodeios. Possui carteirinha social e cartão tradicionalista do MTG. Paga por mês, trinta e cinco reais, por este vínculo e diz que isto é “*invenção do Bertolini*” referindo-se a Erival Bertolini, coordenador da 13ª Região Tradicionalista.

No dia 14 de agosto, cheguei ao centro de treinamento logo cedo, por volta de oito horas e o Sr. Mauro já estava trabalhando nos ferros. O Luciano agendou de ferrar e casquear quatro animais num dia que eu pudesse fazer observação. Achei esta atividade muito importante de ser observada na medida em que pesquiso sobre os fluxos interpretativos decorrentes de práticas e representações que circulam entre a cidade e o campo, entre os peões, trabalhadores do campo e os peões tradicionalistas.

Mauro ferrador chama-se na verdade Mauro Carvalho. É ferrador conceituado em Santa Maria, ferra cavalos desde os dezoito anos, há dezoito anos. Mauro não é peão, nem tradicionalista. Ferra cavalos em estâncias da região, bem como cavalos mantidos em pequenas cocheiras, em casas nas cidades. Cobra entre R\$ 55,00 e R\$ 70,00 para ferrar e R\$ 25,00 para casquear. Vestia um modelo cangol branco⁶⁰, camisa quadriculada, calças jeans, sapato de couro. Cobrindo a parte frontal da calça um tirador de ferreiro (diferente do tirador gaúcho, por ser aberto entre as pernas e cobri-las pela parte da frente). Trabalha com uma série de instrumentos. É necessário ferrar os animais que andarão em terreno pedregoso, viagens ou ruas pavimentadas do meio urbano (cavalos de carroça por exemplo, são todos ferrados). Para ferrar o animal é necessário, antes, casquear. Casquear é o ato de aparar os cascos do animal moldando-os para receber os ferros. Raspando-os por baixo, por cima e pelos lados. Depois de casqueado o animal está pronto para receber os ferros. Dependendo do tamanho da pata, é o tamanho do ferro (varia de 22 centímetros até 30 centímetros, mais ou menos). O ferro é colocado sob medida sob o casco e pregado com grampos. Mauro arquitetou um pedestal para descansar a pata do animal enquanto executa o trabalho. Usa um martelo comum pequeno, um “jacaré” (uma espécie de alicate com ponta especial para puxar e apertar os grampos), uma grosa, uma escova de aço e os cravos (que são os pregos). Um jogo de ferros (que são 4), custa nas agropecuárias em média R\$ 10,00. Para retirar o “miolo” do casco (parte interna, de baixo, chamada Ranilha), Mauro usa o Rinete (uma faca curta, com ponta quadrada). Observei que as duas cadelas do Luciano, Medonha (uma Australian Cattle Dog) e Preta (uma Border Collie) ficaram o tempo todo em volta, comendo as ranilhas e pedaços de casco que caíam ao chão. Mauro Ferreiro me disse que quando um animal fica “cascudo”, se diz que está “achinelado”, ou com “bastante sola”. Os cavalos são ferrados, via de regra, por estrita necessidade, mas no caso dos cavalos do centro de treinamento, crioulos puros e de pedigree, o trabalho é feito por razão estética e de auxílio de correção dos aprumos, conforme Luciano. Um cavalo pode ser casqueado para corrigir aprumos que se voltam para

60 Estilo de boné típico para o uso de equitação, da marca inglesa *Kangol*.

dentro ou para fora por exemplo.

Tanto Laurindo, no serviço de campo, quanto Manoel ou Luciano, nos rodeios tradicionalistas, necessitam dos serviços de Mauro. Essa prática, que circula entre o campo e a cidade compartilhada igualmente entre ambos, pode ser um bom exemplo dos fluxos que analiso em minha pesquisa. O ferrador é um profissional muito requisitado por todos que mexem com cavalos. Desde os que andam pelas ruas pavimentadas das cidades, até os cavalos das estâncias utilizados para serviço que se deslocam pelo “corredor” de chão batido e de cascalho. Desde o cavalo de desfile, passando pelo carroceiro, até o cavalo de campo usado para camperear.

Daca.

Daca é um homem de estatura média, forte, grisalho, com idade em torno de cinquenta anos. Natural de Santana do Livramento. Trabalha como peão, desde muito novo. Ainda em sua cidade natal, empregou-se como peão de estância.

Quando eu fiquei guri taludo, meu pai me levou para trabalhar com ele numa estância lá em Livramento. Mas ele mandava de mais em mim, achava que era meu patrão, queria mandar mais que o capataz. Fiquei mais ou menos um ano lá na Descuido. Aí peguei uma tropiada e fui pra Bagé. Fiquei na Bom Retiro uns quantos anos. Lá, sim, foi bom. Aprendi todo serviço. Estância grande, serviço bruto. Mas eu era novo, eu gostava.

Daca é um homem alegre, gosta de fazer piadas, e brinca com todos. É descontraído. Fala pouco de si. Mas quando fala, parece muito sincero. Depois de Bagé, me contou ele, trabalhou em Uruguaiana, morou na cidade, em Alegrete, foi cabanheiro⁶¹ em Dom Pedrito, e por fim, Tupanciretã.

Daca é peão da Tarumã, há pelo menos, uns dez anos. Veste pilcha sempre. “*Não gosto dessas roupas de cidade...*” Afirma. Por ser peão antigo na estância, goza de alguns privilégios. Possui algumas cabeças de gado (suas), que moram na Invernada do Fundo⁶². Nunca me precisou quantas eram, “*parece que o moço tá querendo comprar...*”, me respondeu nas duas vezes em que perguntei. Possui também alguns cavalos (equinos machos e fêmeas), de sua propriedade, na estância. Depois de algum tempo pesquisando na Tarumã, percebi que os cavalos que Daca encilhava, eram os seus. Ele os alimentava diariamente com

61 Cabanheiro é o peão de uma cabanha. A Cabanha tem a finalidade da criação e da seleção de animais de raça (equino, bovino e ovino).

62 Setor da estância mais afastada da Sede.

ração e alfafa depois do “serviço”. Seus cavalos dormiam em cocheiras (três deles), e outros dois dormiam no poteiro (com capas⁶³). As cocheiras, localizadas na parte dos fundos do galpão, eram limpas pelo próprio Daca diariamente. A ração e a alfafa eram trazidas da cidade, por Sérgio, e pagas por Daca.

Gosto de ter minhas coisas. O patrão não se importa. Desde que não atrapalhe o serviço... Gosto de encilhar os bichos bem *amilhados*⁶⁴. Quando não tô na lida da estância, tô lidando com meus bichos. É o jeito que o cara tem de *correr o laço*. Treinar o braço.

Daca não é sócio de nenhuma entidade tradicionalista (MTG). Desta forma, não pode laçar em rodeios formais organizados por uma dessas entidades⁶⁵. No entanto, nas pistas⁶⁶ do interior dos municípios, Daca participa dos rodeios, sempre que pode. No domingo, dia três de agosto de 2008, um domingo, se sabia já desde sábado, que não haveria serviço, nem *de mangueira*, nem *de campo*⁶⁷ na estância. Assim, cedo, pela manhã, Daca me convidou para que buscássemos algumas novilhas (das de sua propriedade), para treinar o tiro-de-laço, de tarde. Como na ocasião, não faríamos uma atividade referente ao trabalho específico da fazenda, Daca me ofereceu, para encilhar, uma das suas éguas. São três. “*encilha a Baia, as vermelhas são muito ligeiras.*” exclamou Daca, sugerindo que eu encilhasse a égua de pelagem baia por ser a mais “mansa”. A categoria *ligeiro*, referindo-se a equínos, remete a um animal de iniciativas rápidas. Ou melhor, o animal age, praticamente sem que se precise comandar, tamanha sua habilidade com em relação às ações, tanto do ginete, quanto do gado⁶⁸. Isso faz com que essa categoria de animais, deva ser montado, preferivelmente, por pessoas experientes na montaria. O que não era o meu caso. Lá chegando, depois de quase

63 A capa é uma espécie de proteção contra o frio. É vendida em agropecuárias para essa finalidade.

64 Referência à suplementação alimentar à base de milho moído.

65 Para laçar nesses eventos é necessário possuir uma carteirinha com foto, emitida por uma entidade, mediante filiação e pagamento de uma mensalidade. É o Cartão Tradicionalista.

66 As *Pistas* são o local onde se pratica o tiro-de-laço. Existem pistas menores (grandes mangueiras, com 200 ou 300 metros de comprimento), organizadas por pequenas entidades tradicionalistas (em geral Piquetes de Laçadores), localizadas longe do centro das cidades, ou até mesmo em pequenas propriedades rurais, com a finalidade de praticar o tiro-de-laço, exatamente nas mesmas regras e normas exigidas pelo MTG, porém, de caráter não oficial.

67 Os serviços *de campo* se referem a todo trabalho realizado fora da sede da fazenda. Campereada, contagem e busca do rebanho. Já o serviço *de mangueira*, se refere a todo serviço realizado nas mangueiras da sede da fazenda, com o gado trazido do campo. (marcação, castração, cura, medicação, embarque, banho, etc...)

68 Um bom exemplo disso, já se pode notar no ato de montar. Somente ao se pôr o pé no estrivo, o animal já começa andar, obrigando o ginete a completar o ato de subir no animal, rapidamente. Outro exemplo é a atitude do animal em relação ao gado. Ao ser conduzido um rebanho, vai-se descontraindo o corpo, até pela própria monotonia do silêncio e do passo dos animais. Quando um animal destaca-se do grupo, a *égua ligeira* dá-se conta do ocorrido antes mesmo do ginete, e se este estiver muito distraído ou for pouco experiente, pode cair do animal.

uma hora, ao trote⁶⁹, Daca escolheu um lote de dez novilhas para conduzir até a sede a fazenda.

Vamo apartar só as aspadas. Pro laço tem que ter aspas. Vamos pegar as mais boleadas⁷⁰, deixar as mais secas pastando. Amanhã de manhã, quando a gente vier camperear, a gente traz elas de volta. Aproveito e já peso.

Tá vendo lá, aquelas duas brazinhas, a malacara e a preta. Aquelas duas nelore são corredeiras...

Na ida, a gente vai ali por baixo, pelo mato, campeia⁷¹ as mais graúdas e rebanha⁷² junto. Dá umas dez ou doze. Dá pra correr uma tarde.

A condução dos animais até *as casas* se deu de forma mais vagarosa, para não cansar os bovinos. Chegamos na sede por volta de onze horas da manhã. Daca colocou os animais na mangueira, e desencilhamos os cavalos. Lencina trouxe alguns limões e preparou uma *caipirinha*. Logo após o almoço, um matambre assado, acompanhado de pão e tomates. praticamente não houve pausa para descanso. Chegaram Osvaldo e Vicente, vindos de uma estância vizinha. Somando-se com Daca e Lencina, já tínhamos quatro laçadores, para a atividade da tarde de domingo. Eu, como sei montar muito pouco e tampouco sei manejar o laço, auxiliei na *porta*⁷³. Em um dos cantos da mangueira, existe uma saída para o *tronco*, que é um corredor estreito onde os animais passam enfileirados. Forma-se uma espécie de funil, onde os animais vão apertando-se até que, na entrada o tronco, passa somente um de cada vez. O portão de saída do *tronco* dá para o *potreiro*, que é onde os peões atiram o laço. O caminho de volta dos bovinos é feito por um *potreiro* lateral, retornando à mangueira, para uma nova corrida. Daca alertou, no começo da atividade, que a *armada* deve ser de oito metros. “*Vamos seguir as regras do MTG.*” Exclamou. Os animais correram à exaustão. Cada laçador atirou dez *armadas* na primeira rodada e cinco *armadas* na segunda rodada. Isso significa que foram quinze tiros-de-laço para cada peão. Todos usaram, para laçar, os cavalos de Daca. A atividade terminou quando o sol já se punha. Os peões vieram a sentar-se junto ao fogo, no galpão. Tomamos alguns mates antes de desencilhar os cavalos e alimetá-los, nas cocheiras. Vicente e Osvaldo tornaram a encilhar os cavalos, em que vieram até a Tarumã, para retornar até a *Descanso* (nome da Fazenda onde trabalham). Perguntei se era longe, ao que Osvaldo

69 Como se estava montado as éguas de sua propriedade, e estas recebem alimentação suplementada, anda-se com mais rapidez. Quando se encilha os cavalos da fazenda, os animais devem ser conduzidos *ao passo*.

70 Gordas.

71 Procura.

72 Leva.

73 *Porta* é o portão da mangueira que libera os animais para os laçadores. Quando o laçador estava à posto, gritavam – “Porta”, ao que eu devia soltar os animais, um a um. Também fiquei incumbido de fazer a contagem das *corridas* de cada laçador. Já que eu estava mesmo sempre com uma prancheta e um lápis.

respondeu: “*não dá meia hora ao passo...*”

Os peões da Tarumã, ao encilhar os cavalos para o trabalho no campo, incluem o laço como item indispensável. Inclusive os proprietários da fazenda também o levam em suas campereadas. No entanto há expressa recomendação de que não se utilize o laço a menos que haja extrema necessidade. Do contrário, os animais que precisarem de alguma verificação, devem ser conduzidos até a sede da fazenda. O caso de extrema necessidade se refere a um animal impossibilitado de ser conduzido. Aí então deve ser laçado e realizados os procedimentos no mesmo local. Um outro caso em que é recomendado o uso do laço no serviço de campo, me informou Daca, é em animais que se encontram atolados em locais alagados (sangas e banhados), presos ou atados nas cercas (fios arames rebentados podem causar acidentes). Alguns animais localizados com problemas no campo, são buscados com trator e reboque. Laçar um animal, correndo no campo, é uma cena altamente repudiada na Tarumã, e em outras estâncias em que Daca trabalhou. O procedimento, segundo todos afirmam, é considerado perigoso e arriscado para os cavalos, os bovinos e para os próprios peões. O tiro-de-laço, da forma que observei naquela tarde de domingo na Tarumã, em nada representa o trabalho do peão. Ao usarem o laço, no campo, os peões o fazem de maneira mais segura possível. A *armada*, que é o tamanho da laçada, da volta que se dá no laço para enlaçar o pescoço do animal, é bem pequeno. Em torno de um metro e meio ou dois. É arremessado do mais perto possível, e com o propósito de prender o animal. Imobilizá-lo. A atividade organizada por Daca, naquela tarde, na verdade, representava os *rodeios de tiro-de-laço*⁷⁴ dos rodeios tradicionalistas. É praticado como um esporte. Os laços usados pelos peões, no domingo, não são os mesmos que eles utilizam para o trabalho diário. Para a atividade que observei, eles utilizaram laços *chumbados*. Como descreverei no Capítulo III, o laço é sempre trançado com quatro *tentos* (quatro fios de couro, cada fio é chamado tento), para que adquira o formato redondo (tranças com número de tentos ímpares adquirem forma achatada e tranças com número de tentos pares adquirem formato arredondado). Por ser arredondado, ao ser trançado são colocadas, no interior da trança, pequenas chumbadas, que são esferas de ferro ou chumbo, muito pequenas (compradas entre utensílios de pesca), para que o laço fique mais pesado, não cedendo ao vento, e facilitando a “pontaria” do laçador. Dessa forma, ao *correrem o laço*, naquela tarde de domingo, Daca, Lencina, Osvaldo e Vicente, produziram muito mais uma representação do universo tradicionalista, do que de sua própria vivência como peão. A atividade realizada, “dentro das regras do MTG”, como afirmou Daca, me

74 Tratarei pontualmente desse assunto, no Item 4, do Capítulo III.

permite compreender que ao fazê-lo, os peões da Tarumã e da Descanso, agiram dentro da lógica de uma representação dos peões tradicionalistas, de uma prática do cenário urbano.

A prática do atirar o laço, que parte de um modelo rural, dos peões, e é representada no mundo urbano nos rodeios de tiro-de-laço. Re-inventou-se, re-elaborou-se como uma nova prática e não mais somente como uma representação daquele modelo. Essa nova prática re-elaborada e re-significada foi devolvida ao campo, ao universo estancieiro, produzindo nele novas representações. Esse fluxo de re-interpretações, me permite identificar que o conjunto de práticas e representações acerca do tiro-de-laço, produziu-se como uma circularidade entre o cenário rural e o mundo urbano, entre o campo e a cidade, entre os peões de estância e os peões tradicionalistas.

Lencina.

Via de regra, nas estâncias, é função do peão mais novo recolher os cavalos para montaria. Lencina, com apenas 19 anos, é o responsável por este trabalho na estância Tarumã. Convivi com Lencina entre os meses de julho e agosto de 2008 e novamente entre os meses de janeiro e fevereiro de 2009, quando pude observar de que maneira ele afirmava sua identidade como “peão de estância”. Por ser o mais novo todos dão ordens a Lencina. Enquanto tomávamos mate, de manhã, pouco antes das seis horas, Daca, o peão mais velho, pede a Lencina que “reúna os cavalos”. Lencina toma apenas o freio e um baixeiro e caminha em direção ao potreiro para montar no sogueiro. Sogueiro é um animal manso (equino), que mora em um potreiro perto dos galpões, com a função de ser usado para buscar os outros animais para montaria ou os animais para consumo. O freio é uma das peças que se coloca na cabeça do equino, onde são presas as rédeas. O baixeiro, também conhecido como xerga, ou xergão é uma peça de lã, uma manta, sendo a primeira parte dos arreios que se coloca sobre o lombo do animal. Lencina, às vezes monta o sogueiro em pêlo (ou seja, sem nada sobre o lombo do animal), mas desta vez prefere levar o baixeiro pois “*no inverno os bichos ficam com o lombo gelado*”. Em poucos minutos entram na mangueira, um grupo de uns dez animais entre cavalos e éguas. O som das patas dos animais sobre o piso empedrado da mangueira, faz com que os peões do galpão dirijam-se até lá para escolher seu cavalo. Geralmente o peões encilham um cavalo pela manhã e outro diferente a tarde, para não sobrecarregar os animais. A mangueira é um espaço quadrado com laterais de uns dez ou doze metros. Lencina prende o laço um dos cantos da mangueira na altura do peito dos animais e puxa até o outro canto de forma que os animais sejam envolvidos. Os peões gritam “forma”,

“forma cavalo” e os animais vão-se postando de frente para seja colocado o buçal (composto de cabeçada, que envolve a cabeça, e cabresto, corda por onde se puxa o cavalo, presa à cabeçada, sob o queixo). Daca me diz que os animais são postos “em forma” desde muito cedo (quando amanunciados ou domados), e “vão aprendendo com os outros”. Depois de embuçalados, os animais são conduzidos até o galpão, onde são encilhados. Detenho-me neste ponto pois a forma dos gaúchos peões de estância encilhar o cavalo é tanto peculiar quanto uniforme. Com pequenas variações, como pude perceber em meus trabalhos de campo, em estâncias da Fronteira Oeste, Missões, Região Central e em eventos urbanos tradicionalistas nos Campos de Cima da Serra, Porto Alegre e também Fronteira. No galpão, cada peão tem seu cavalete⁷⁵. Alguns peões possuem seus próprios arreios, outros utilizam arreios cedidos pelas fazendas. De toda forma, o cavalete é a maneira mais comum de guardar os *arreios de serviço*⁷⁶, ali os utensílios ficam estendidos, secando o suor do animal e acessíveis, na ordem em que serão utilizados.

O cavalo é trazido para perto do seu respectivo cavalete, rasqueado (escovado) e encilhado. Sobre o buçal, ainda na cabeça do animal, é colocado o freio. O freio é preso à cabeçada. É onde são presas as rédeas. Depois, pela ordem, é colocado o baixeiro, um ou dois, alguns são de lã, outros, mais modernos, são de espuma. Logo é colocado sobre o lombo do animal o basto (também chamado de sela, lombilho, serigote, marreca), e para prendê-lo, a cincha (composta de travessão, barrigueira, látigo e sobre látigo). Depois, é colocado o pelego (um ou dois) e sobre este a sobre-cincha com a finalidade de segurá-lo. Ainda são usados, por vezes, outros utensílios, menos comum no trabalho das estâncias e mais usual para passeios, ou em eventos urbanos tradicionalistas, que são a badana, o coxinilho⁷⁷, a peiteira, o rabicho, entre outros.

Depois de encilhados os cavalos os peões vão para o café. O café é servido na cozinha do galpão. Toma-se leite, café, pão, e eventualmente, quando se carneia (abate de um ovino), come-se as chúrias (já referida anteriormente). Ou ainda o sangrador⁷⁸ assado. Por volta de 7:00 hs, quando o dia começou a clarear, Lencina iniciou propriamente o seu dia de trabalho. Naquela manhã de domingo, 27 de julho de 2008, uma madrugada escura de lua minguante,

75 “Peça de madeira utilizada para colocar os arreios.” (Bossle, 2003. p. 133).

76 Daca, por exemplo, possui algumas peças dos arreios que só as usa quando vai a algum evento. Em geral as peças são as barrigueiras, que por ficar sob o animal, sujam muito facilmente. Outra peça é o pelego, que Daca possui um exclusivamente para ir a passeios.

77 Utensílios que se usa sobre os pelegos, presos pela sobre-cincha. A badana é de couro macio e é usada no calor, para refrescar e o coxinilho é uma manta de lã grossa e macia e tem a função de melhorar o cômodo. (Bossle, 2003. ps. 60 e 173)

78 Carne retirada do peito da ovelha ou borrego. Recebe este nome por localizar-se exatamente onde a faca é enfiada para matar o animal. Sangrá-lo.

fomos designados para camperear⁷⁹ numa determinada região da fazenda.

Lencina é o quinto filho de uma família de seis. Tem apenas uma irmã mais nova, com quinze anos. Alistou-se na Base⁸⁰ há dois anos mas foi dispensado por *Excesso de Contingente*. Contou que um oficial disse-lhe na entrevista que possuía baixa escolaridade. Parou de estudar na quarta série do ensino fundamental. Dos seus outros dois irmãos homens, o mais velho saiu da Base com carteira de motorista categoria “E⁸¹”, e empregou-se como motorista em uma transportadora. Seu irmão do meio, cursou no SENAC (Serviço Nacional de Aprendizagem Comercial), o curso de Técnico em Segurança no Trabalho e hoje trabalha em uma empreiteira de Santa Cruz do Sul. Lencina conta que logo que parou de estudar “*lá pelos doze anos*”, ficou sobrevivendo na casa dos pais por alguns anos e realizando pequenos serviços nas redondezas de onde morava. Seu pai é pedreiro, sua mãe, dona de casa. Depois de ser dispensado do serviço militar seus pais o obrigaram a arrumar um trabalho fixo. Então, por indicação de vizinhos, que diziam que na cidade era muito difícil conseguir trabalho, Lencina foi procurar ocupação no meio rural.

Tinha um vizinho meu que trabalhava de peão numa estância perto de Santaninha⁸². Eu já tinha alguma prática com cavalo e carroça e tal. (...) Sabia mexer com vaca de leite e tinha cuidado dumas éguas dum cara que trabalhava na Universidade. Ele tinha prá desfile, laço, essas coisas. Então ele me disse que tinha uma pegada prá mim aqui em Tupã. Mas tinha que ser um cara de confiança. Pra campanha é assim, um consegue emprego pro outro. E se um faz cagada o outro paga também. Daí não pode indicar quem bebe, fuma, não cigarro, essas outras coisas... sabe? Nem roubar. Bah, ladrão, prá fora, é o que mais tem. O cara fica sozinho e limpa tudo, quando os patrão chegam, nem rastro... então tem que ser de confiança, conhecido. (...) O serviço até a gente aprende, aprende com os outros. E tem a bóia. E aqui fora a gente não gasta, dá pra juntá. Tem uns que não tem cabeça, não sabem aproveitá. Eu tô bem aqui, os hôme me tratam bem, e eu quero eles bem também. O senhor conhece eles né?

Lencina “ajustou-se” de peão há dois anos na Estância Tarumã. Em sua carteira de trabalho consta o cargo de Auxiliar de Serviços Gerais⁸³. Como se vê, Lencina é mais um peão de estância, marcadamente pertencido por essa identidade, que decorre muito mais de

79 Percorrer campo, à cavalo, revisando o gado e as instalações, cercas e vizinhanças. (Bossle, 2003. p. 113).

80 Aeronáutica, Base Aérea de Santa Maria.

81 “*Estão incluídos: veículos das categorias "B", "C" ou "D" que tenham uma parte articulada ou estejam acoplados a reboque ou semi-reboque, com peso bruto total igual ou superior a 6 mil quilogramas ou espaço para mais de oito lugares. Para rebocar trailer, o motorista também precisa de habilitação nesta categoria.*” Site do DETRAN RS.

82 Município de Santana da Boa Vista, distante 172 quilômetros de Santa Maria.

83 De acordo com o Código Brasileiro de Ocupações, constante no Site do Ministério do Trabalho e Emprego (<www.mte.cbo.gov.br>), já mencionado anteriormente.

um processo imaginário do que constituído formalmente pelos mecanismos legais⁸⁴. Lencina sabe que é um peão assim como os outros peões. Tornou-se tal por força do seu trabalho. Executa seu mister da mesma forma que todos os outros peões o fazem. “Sente-se” um peão de estância em decorrência do seu trabalho.

Camperear é a tarefa mais comum e freqüente no trabalho dos peões. Todos os dias se campereia. Há duas categorias de peões, recorrentes, nas estâncias em que visitei. A de peão caseiro e de peão campeiro. O peão caseiro é o responsável pelos serviços domésticos do galpão⁸⁵. Cortar lenha, tirar leite (ordenhar as vacas), varrer os galpões, capinar, recolher os ovos e alimentar as galinhas, alimentar os porcos, fazer o fogo, cuidar da horta, carnear, cuidar da despensa, cozinhar para os peões, etc. Já os peões campeiros são responsáveis pelo serviço do campo. Cuidar e manter o rebanho, gado bovino, ovino e eqüino. Camperear diariamente. Quando não há um trabalho específico, como curar⁸⁶, vacinar, dosar⁸⁷, apartar⁸⁸, carregar⁸⁹, conduzir⁹⁰, o peão campeiro realiza campereadas. Por esse motivo é freqüente ouvir que não há nada para se fazer, *apenas camperear*. Quando conversei com meu informante sobre meu trabalho de campo, no mês de julho na Tarumã, ele me disse:

agora no inverno não tem muito que tu ver lá. A gente mexe pouco com o gado. Quase não tem trabalho essa época. Só camperear. (Viriato, principal informante, neto do dono da fazenda)

É muito interessante que não só os patrões da estância referem-se dessa forma à campereada. Lencina também refere-se à campereada como uma espécie de “não trabalho”.

No verão a gente se judia mais, tem mais serviço. A gente mexe com o gado quase todos os dias. O dia também é mais comprido. Com frio, os bicho descai. Os hôme querem que mexa o menos que puder. Passa dias que não tem nada pra fazer, só camperear...

84 Retomo essa questão no Capítulo III.

85 Via de regra a “casa” possui uma “empregada”, e aí é importante relacionar a figura do feminino à casa e a figura do masculino ao galpão. Em muitos casos ela é a esposa do “peão caseiro”. Em chamada veiculada na Rádio Tupã AM, de Tupanciretã, de 28 de julho de 2008, ouvi o seguinte anúncio: “*contrata-se casal, com ou sem filhos, para trabalhar na Estância Timbaúva, em Julho (cidade de Julho de Castilhos). Assina-se a carteira (Carteira de Trabalho). Interessados, entrar em contato com a Rádio.*” Programa *Amanhecer na Querência*.

86 Animais machucados são trazidos do campo, das internadas maiores e afastadas da sede da fazenda, para os poteiros ao redor “das casas”. Assim ficam mais acessíveis à manutenção dos ferimentos. Esses ferimentos, nos meses mais quentes, em menos de doze horas, infeccionam, devido à exposição às moscas e outros agentes, formando as chamadas “bicheiras”.

87 Dosa-se os animais contra ectoparasitas (moscas, carrapatos, etc), e endoparasitas (verminoses).

88 Separação de animais feridos, ou para serem vendidos ou abatidos.

89 Vendidos ou para o abate.

90 Trocar de internada, ou trazer até a sede da fazenda para serem tratados e retornar à internada de origem.

A fala de Lencina dá conta de uma percepção relevante em relação à noção de trabalho para o peão de estância. Lencina relaciona o ato de camperear a uma “não ação”. Ou seja, não “mexer” no rebanho significa que não se está trabalhando. Camperear, dessa forma, por ser um ato contemplativo, olhar sem interferir, apenas “cuidar”, causa a impressão de que não se esteja trabalhando. Ao passo que nos meses em que o trabalho com o rebanho se intensifica, na visão de Lencina, o trabalho aumenta.

A campereada termina perto do meio-dia. Ao chegar de volta ao galpão, desencilhamos os cavalos, colocando os arreios de volta sobre o cavalete, e depois lava-se o lombo dos animais (para evitar ferimentos, as chamadas “pisaduras”). Antes mesmo do almoço, tivemos tempo de “*tomar uns mates*”. Neste momento, os peões trocam informações sobre suas campereadas. Uns informam aos outros sobre o que viram. Sérgio indaga a Lencina sobre uma determinada rês: “*e a brazina? Será que tá perto? Fica de olho... quando “mojá”, a gente rebanha pro potreiro.*” Referindo-se a uma vaca de pelo brasino (com listras, “tigrado”), que está no tempo de aproximar-se do parto. “Mojar”, é quando incha o úbere, o que indica que o animal deve parir em poucos dias.

Almoçamos naquele dia arroz, tomates, carne de ovelha frita na panela, com mandiocas. Depois de almoçar, fiquei ouvindo rádio com Lencina, enquanto Daca assistia televisão. Por volta das duas horas da tarde, todos aguardavam as ordens de Sérgio sobre o que seria o serviço da tarde. A ordem foi de que se fosse até a Invernada de Baixo, revisar se não havia rezes no mato e que curássemos “bicheiras”. Embora nos meses de frio, diminuam as miásas (bicheiras), havia no potreiro próximo das casas, cerca de duas dezenas de animais com ferimentos.

Novamente encilhamos os cavalos. Outros, que não tivessem sido encilhados pela manhã. Cada peão, via de regra possui um par de animais designados para si. Daca pediu a Lencina que fosse “*indo na frente*”, comigo, enquanto ele tinha alguns afazeres no galpão. Depois, todos nos reuniríamos para curar os animais. Reúne-se todo o lote de animais machucados, e cura-se um a um. Usa-se um *spray* cicatrizante e repelente às moscas.

Ao final do dia, novamente reúne-se todos os peões ao redor da lareira quando se tem mais tempo para conversar, tomar mate até as oito horas, quando é servida a janta. Depois de jantar, alguns ainda assistem televisão, outros vão se recolher. No galpão da Tarumã, há dois beliches, e três catres⁹¹. Cada peão tem a sua cama determinada. As cobertas usadas são pessoais. Usa-se cobertores, palas e mantas de lã. Logo que cheguei, me emprestaram um

91 Cama de galpão, rústica, trançada, de arame ou tento. (Bossle, 2003. p. 132).

cobertor de baixeiro. Antes de dormir, nas noites mais frias, alguns optam por dormir na sala do fogo, arrastando os catres para lá. Então, antes de deitar, “*aviva-se*” o fogo, ou seja, acende-se o fogo com mais lenha, para que queime por mais tempo, indo-se apagar no decorrer da madrugada. Mantendo-se acesa, só a brasa do *pai de fogo*⁹², no qual será aceso, na manhã seguinte, novamente o fogo, reavivando-se as brasas.

92 Guarda-fogo. Tição grande, que conserva sempre aceso o fogo do galpão. (Bossle, 2003, p. 277 e 366).

CAPÍTULO II

Rio Grande do Sul – da narrativa histórica ao Tradicionalismo.

Neste capítulo tenho o propósito de apresentar uma breve retomada da história do Rio Grande do Sul e do Movimento Tradicionalista Gaúcho. Busco com isso compreender de que forma a historiografia e a literatura produziram narrativas que contribuíram para esse processo de circularidade que identifico na formação das práticas e representações sobre as identidades gaúchas. Em um primeiro momento tento compreender como se dá a constituição da identidade dos peões de estância ao longo da história, desde o século XVII até o final do século XIX, e a seguir apresentar o momento em que se dão as primeiras manifestações literárias, urbanas, culturais acerca daquele gaúcho peão de estância, culminando na década de sessenta com a criação do MTG (Movimento Tradicionalista Gaúcho).

A figura emblemática do gaúcho herói, assentada na representação do peão campeiro, do peão de estância dos “primeiros tempos”, cria uma narrativa mítica acerca desse elemento humano.

Portanto, nessa perspectiva, gaúcho é aquele guasca dos primeiros tempos, mistura de índio, espanhol e português, que percorria a região em busca de couro e sebo. É aquele gaudério que realizava incursões em território inimigo roubando gado. É o tropeiro que abriu os caminhos e integrou o que viria a ser o Rio Grande do Sul ao Brasil. Gaúcho, também, é o guerreiro que, arregimentado pelo patrão, lutou (e serviu de bucha de canhão) em todos os conflitos que envolvera a região e o peão que ainda hoje, em seu trabalho diário, doma a natureza. (Maciel, 2000. p. 82).

Sobre esse gaúcho, re-significado e re-elaborado desde as primeiras narrativas históricas forja-se a figura emblemática a que me refiro. O principal propósito deste capítulo é o de melhor compreender essas narrativas, esse mito substantivado pelo gaúcho histórico. Ancorado no passado pastoril, das primeiras estâncias, da pecuária, das guerras e disputas de fronteiras, o elemento humano chamado “gaúcho” funda-se num “mito de origem”, ganhando contornos de antigüidade, ancestralidade e originalidade.

1 – Breve história do Rio Grande do Sul.

O Rio Grande do Sul é o estado mais meridional do Brasil. Por situar-se numa região

limítrofe entre os dois Impérios, o Espanhol, que tinha como centro administrativo a sede em Buenos Aires e o Português, com sede no Rio de Janeiro. O Rio Grande do Sul possui sua história marcada pelas guerras de fronteira, entre as duas coroas ibéricas, desde o século XVII (Pesavento, 1992). Essa trajetória desencadeou uma construção identitária, cultural, social, política e econômica muito peculiar. Ao narrar um pouco dessa trajetória procuro dar conta de explicar os diacríticos dos muitos processos culturais que podem ser encontrados no tempo presente, da mesma forma que pode oferecer subsídios para entender as narrativas vinculadas às identidades tradicionais gaúchas, sobretudo as que remetem ao homem campeiro, o tropeiro, o guerreiro valente, que veio a constituir-se como arquétipo gentílico habitante do sul do Brasil. Isto é, a partir da análise da narrativa histórica sobre o gaúcho e da compreensão do momento histórico em que este gaúcho passa a ser representado pela historiografia e pela literatura posso identificar os primeiros fluxos circulares de interpretações e re-significações das práticas e representações dos homens do campo e os seus reflexos no cenário urbano.

Não só a historiografia, como também a literatura e a poesia contribuíram para a consolidação desse arquétipo. O poeta Jayme Caetano Braun, considerado pelo historiador José Hildebrando Dacanal como o “Homero brasileiro”, narra em seu poema épico os primeiros tempos de ocupação do território ameríndio:

Primeiro era o campo aberto, descampado, sem divisas... Com fronteiras imprecisas, mundo sem longe nem perto. Eu era o índio liberto, barbaresco e peleador. Rei de mim mesmo, senhor da natureza selvagem. A religião da coragem e o sol de bronze na cor. Um dia veio o jesuíta a este rincão do planeta, vestindo a sotaina preta da catequese bendita. Foi mais do que uma visita à minha pampa morena. Bombeeí por trás da melena, olhos nos olhos do irmão e gravei no coração a Santa Cruz de Lorena. (Braun, 2000).

Este é um trecho do poema “Payada”, onde o autor coloca-se no ponto de vista do nativo, como espectador e protagonista dos acontecimentos, um “*índio liberto*” que vive em um “*campo aberto*” até a chegada dos jesuítas, e com eles, a dominação e a colonização.

O Rio Grande do Sul demorou para despertar o interesse dos europeus. Segundo Pesavento (1992. p. 7 – 11), embora essa região tenha sido explorada pelos colonizadores no início do século XVI em expedições litorâneas de exploração e comércio de pau-brasil restaram somente registros e generalizações referentes ao lugar que denominaram “Rio Grande de São Pedro”. Essa região não continha os atrativos que a integrassem aos interesses

do mercado internacional⁹³, restando livre desta primeira carga de espoliação e pilhagem característicos do Antigo Sistema Colonial.

O interesse externo pelas terras gaúchas teve como fundamento econômico básico a caça de gado xucro (muar, eqüino e principalmente o bovino), e se deu no seguinte contexto:

Entre os anos de 1580 – 1640 se deu a anexação do Reino de Portugal ao Reino da Espanha, conhecida como União Ibérica⁹⁴. Durante esse período, os Holandeses ocuparam o nordeste brasileiro e dominaram regiões africanas de onde os portugueses abasteciam-se de mão-de-obra escrava negra. Devido a isso, São Paulo lançou-se ao interior brasileiro, chegando ao território sulista, no intento de apresar índios a fim de vendê-los nas zonas açucareiras. Essas “Bandeiras Paulistas” avançaram contra as reduções indígenas estabelecidas pelos missionários da Companhia de Jesus, em território pertencente à bandeira espanhola. Dentro dessas reduções, os “*índios já se achavam aldeados pelos padres e adestrados para o trabalho e a obediência*” (Pesavento, 1992. p. 08).

Com o ataque dos paulistas às reduções do Paraguai, elas ingressam em território rio grandense em 1626 no que ficou denominado zona do “Tape”.

A partir de 1626, na região do Tape, começam a ser criadas as novas reduções que tiveram duração efêmera, também sendo alvo dos paulistas. Estes são expulsos da região em 1640 na batalha de Mbororé, às margens do rio Uruguai, pelos índios. Na trama da disputa pela ocupação do território, os portugueses fundam em 1680 a Colônia do Santíssimo Sacramento às margens do rio da Prata, quase em frente à cidade de Buenos Aires e os jesuítas empreendem uma nova investida no noroeste do território, entre Laguna (1626) e a colônia do Sacramento, fundando entre 1682 e 1706 os Sete Povos das Missões. (Brum, 2006. p. 43).

Após o combate de 1640 houve abandono da área pelos jesuítas que carregaram consigo os índios para a margem ocidental do rio Uruguai, deixando o gado que criavam nas reduções. Esse rebanho deixado para trás, reproduziu-se à solta, sobre as férteis pastagens do pampa gaúcho, tornando-se bravio e alçado, formando uma reserva de gado, conhecida como “*Vacaria del Mar*” (Pesavento, 1992. p. 09). Ao retornarem ao território rio grandense, os jesuítas fundam os Sete Povos das Missões⁹⁵, fracionando o território em “estâncias⁹⁶”, tendo como atividade a caça ao gado xucro. Parte desse rebanho era levado para o nordeste do Rio

93 A exploração colonial assentava-se em minério (metais preciosos como ouro e prata), e agricultura (cana-de-açúcar e pau-brasil)(Pesavento, 1992).

94 Período conhecido como Filipino (em que ambos os reinos foram governados pelos monarcas Habsburgos Felipe II, III e IV). (Brum, 2006. p. 43).

95 São Borja, São Nicolau, São Miguel, São Luis Gonzaga, São Lourenço, São João Batista, Santo Ângelo)

96 É nesse período que aparece a palavra Estância, como relativo a lugar de afazendamento com a finalidade agrícola e pecuária.

Grande do Sul, constituindo essas vacarias. Nas reduções o couro também era explorado e exportado para Buenos Aires. A erva mate também fez parte da produção agrícola das reduções.

Nas reduções, os índios viviam em regime de comunidade primitiva e produziam mais do que consumiam (Ornellas, 1999. p. 55), ao que consta, na visão deste autor, devido à sabedoria do Padre Antônio Sepp, que administrava o uso e o corte da madeira, o manuseio e pisoteio do barro (fabricação de telhas), e irrigação da agricultura. As terras, dentro dos limites das reduções, eram organizadas em duas partes principais e recebiam designação indígena: “*Amambaé era a parte que se reservava aos chefes de família, o terreno que se destinava a cada um, (...) e a outra, Tupambaé, o campo comum*”(Ornellas, 1999. p. 55). Os índios, além de rezar, trabalhavam em dias diferentes da semana em cada terra, produziam para a redução e para o excedente. Havia horas determinadas de trabalho e descanso. Assegurava-se direitos aos velhos e inválidos, bem como protegia-se a infância e os enfermos. Ornellas destaca que estabelecia-se “*uma constituição democrática, social e cristã, de profunda sabedoria para a época e o meio*” (1999, p. 55).

Foi durante este período histórico, final do século XVII, com as reduções jesuíticas, e no decorrer do século XVIII que surge a figura do “gaudério”, o vaqueiro campeador, rastreador e vaqueano, tropeiro e changueador, o tipo social primitivo que originou o gaúcho.

Esse mestiço, filho de espanhol e de índia, dono do espírito ousado do conquistador e da agilidade e perspicácia do aborígene, deu o primeiro rastreador, o primeiro desgarrador, o primeiro changador, e por vezes, egresso dos redutos subordinados à lei, foi também o quatrero, vagabundo dos campos e ladrão de gados. Está na figura lendária deste matreiro, dono de todos os segredos da equitação, o precursor do gaúcho, o próprio gaúcho primitivo, com todas as vantagens e prejuízos de sua condição de mestiço e de suas influências perniciosas do meio bárbaro. (Ornellas, 1999. p. 13).

Este elemento humano foi a peça motriz da economia sulina por quase dois séculos⁹⁷. O gaudério trabalhava para os padres jesuítas transportando o gado e/ou trabalhavam por conta própria preando gado xucro e alçado, para tirar-lhe o couro e vendê-lo aos espanhóis e portugueses. Serviu a toda sorte de comerciantes e carreteiros que se interessavam em comprar desses vaqueiros errantes, os equinos, muares, gado vacum, seu couro, sebo, graxa, crinas e demais derivados que pudessem ser vendidos nos aglomerados urbanos que se formavam ao redor dos Fortes e Capelas, vilas e povoados.

97 Desde a fixação das reduções espanholas até a chegada da mecanização ao campo, bem como a chegada dos frigoríficos Rio-grandense, Swift, Wilson e Armour ao Rio Grande do Sul em meados do século XX. (Pesavento, 1992. p. 97)

Cabe aqui, fazer uma diferenciação entre três termos que são usados pela historiografia e pela literatura de forma um pouco confusa. A *demarcação territorial*, o *cercamento* e o *aramado*. Cada um refere-se, não só, a um momento histórico diferente, como também ocasionaram, em seu tempo, a novas dinâmicas nas relações entre os sujeitos e seu tempo e seu espaço, e entre eles e a sua história.

O primeiro e o último representam situações bem nítidas e datadas no tempo. Como descreverei a seguir, é no cercamento que ocorrem alguns problemas de interpretação. A demarcação territorial, refere-se especificamente à distribuição de Sesmarias, pela Coroa Portuguesa, por volta da terceira década do século XVIII. Devido a essa demarcação territorial, ocorre a posse da terra e do rebanho. Isso proporcionou o estabelecimento das Estâncias, caracterizado pelo afazendamento, principalmente dos militares, e a sedentarização dos tropeiros (Pesavento, 1992. p. 15). A distribuição das sesmarias levou à demarcação territorial das Estâncias. Essas estâncias se desenvolveram sobre a criação extensiva de gado vacum utilizando a mão de obra dos peões. Essa mão-de-obra era formada pelos mesmos gaudérios, mercenários subalternos e malditos, que tropeavam gado e derivados para os jesuítas, espanhóis e portugueses. Embora haja divergências a este argumento, Pesavento (1992. p. 15) afirma que a de mão-de-obra escrava pouco foi usada nas Estâncias, devido ao fato de sua atividade econômica não proporcionar acumulação de capital suficiente para requerer este expediente.

Uma vez demarcada a propriedade, para efeito de proteção e preservação, era necessário cercá-la. “As primeiras referências que encontramos, em papéis oficiais, a cercas e tapumes, datam do terceiro decênio do início da colonização portuguesa, começada, como se sabe, em 1737, com a fundação do ‘presídio’ de Rio Grande de São Pedro” (Cesar, 2005. p. 128). Guilhermino Cesar também mostra pontualmente o momento em que começaram as utilizações de fios de arame para delimitações da propriedade. O historiador afirma que foi no fim do Segundo Reinado que os fios de arame começaram a riscar os campos. “... , os fios de arame começaram a desembarcar em nossos portos (...) foram descarregados, a contar de 1874, algumas quantidades, (...) números ainda modestos, mas em ascensão.” (Cesar, 2005. p. 136). Como se vê, de acordo com este historiador, o tempo decorrido entre os anos de 1737 e 1874 podem ser denominados como o período de cercamento. Esse intervalo de tempo, de 137 anos foi determinante na constituição do tipo humano habitante da campanha. A influência do aramado foi sensível na conformação do conceito de propriedade nos campos sulinos. Com ele, acentua-se a formação dos latifúndios, a melhoria dos rebanhos, a seleção racial, a comercialização regular de tropas, a sedentarização dos grandes proprietários e dos

homens trabalhadores dos rebanhos e dos antigos peões denominados gaudérios.

O caudilho já não tem o espaço físico indemarcado o meio ambiente propício à eclosão do mandonismo; e o “vago”, o celebrado “monarca”, enreda-se nos fios de arame. Perdem, ambos; um, o seu penacho, e o outro a sua propriedade. (Cesar, 2005. p. 137)

É este o momento histórico, em que aparece a figura do gaúcho. Um tipo regional humano, que segundo Ornellas, surge em condições sociais onde havia pouca ou quase ausência da propriedade privada.

Dessa forma, a medida que as cercas começaram a riscar o território sulino, bem como apreender o rebanho alçado, diminuía a propriedade comum dos gaúchos⁹⁸. Esses, tornavam-se mão-de-obra empregada, peões e posteiros, sujeitos à imposição dos novos proprietários da terra. À medida em que os campos vão se privatizando e os grandes novos proprietários das terras e do gado, os estancieiros, avançam em direção a todas as regiões do Rio Grande do Sul. Os gaúchos *vagos*, tendem a ser absorvidos, transformando-se em peões ocasionais ou permanentes, de acordo com as novas necessidades de mão-de-obra das estâncias. A partir do que já foi descrito aqui, é possível compreender de que forma a paisagem transforma-se com a delimitação dos campos. O antigo *gaudério*, acostumado a um território ainda sem dono, vivendo da caça ao gado chimarrão, torna-se por essa razão um homem doméstico e sedentário.

Segundo o historiador Manoelito de Ornellas

A abundância do gado e a ausência de toda propriedade permitiam ao habitante do pampa – no século XVIII – viver sem esforços. O cavalo lhe assegurou a rápida mobilidade, o couro proporcionou-lhe os arreios, o laço, as botas, as rédeas e deu-lhe a cama e parte da habitação. Laçada ou boleada a rês, em pleno campo, dela se retiram o couro e o melhor pedaço de carne para o churrasco e o resto fica na coxilha a atrair os milhares de corvos que negrejavam em bandos saltitantes ou em revoadas turbulentas. (Ornellas, 1999. p. 82).

Para o historiador Teófilo Torronteguy (1994), a utilização do aramado culminou o cercamento dos campos na década de setenta do século XIX, e isso “*reformou os costumes dos rio-grandenses*” (p. 56), dividiu os campos em invernadas e fechou atalhos. Ao cercar as suas propriedades, o estancieiro “*criou barreiras às campereadas livres quando gaudérios e animais cruzavam as campinas e os currais.*” (p.56). Ao fazê-lo, os animais, sobretudo o gado

98 “*Cercas de arame começaram a difundir-se pelos campos da Campanha e da Serra a partir de 1870 e o arame farpado veio em seguida, nos anos de 1880.*” (Love, 1975. p. 17).

que era xucro, amansou-se gradativamente, ocasionando o fim das cavalhadas, da caça e da preia desses animais. O alambrado, dessa forma, representou o fim de uma situação social entendida como liberdade do tipo social humano habitante do Rio Grande do Sul. “*Com o tempo o gado passou a ter dono.*” (p. 72). No entanto, aquele elemento humano, marginal, continuou a cruzar as invernadas e os campos e a servir-se do gado para alimentação e comércio. Os *gaudérios* crusavam o pampa, varavam rios sem saber exatamente “*se estavam no Brasil, Cisplatina ou Argentina.*” (p. 72).

A sociedade sul-rio-grandense estava se modificando e já não aceitava mais esse tipo humano. Aos poucos, os gaúchos caíram na marginalidade. (...) Os estancieiros insistiram em transformar os gaúchos em peões obedientes; o interesse estava em aproveitarem-se de suas habilidades guerreiras e do seu conhecimento do pampa. (...) Com o tempo os gaúchos passaram a ceder, pela sobrevivência, aos estancieiros. (Torronteguy, 1994. p. 72).

Como lobos selvagens que aos poucos acomodam-se a viver sob o teto, às sobras e a proteção dos humanos, os *gaudérios* transformam-se em gaúchos, uma mão-de-obra útil, barata e servil. Para Torronteguy, a única recompensa recebida por esse serviço foi o discurso ideológico que apontou o gaúcho como herói. “*Criou-se uma categoria diferente no imaginário e no discurso corrente. A categoria do guerreiro vitorioso cujo galardões de valentia o aproximavam de um semideus.*” (p. 73).

No final do século XVIII e meados do século XIX, o comércio internacional de produtos agrícolas atinge o auge de sua especialização. A Revolução Industrial alcança regiões até antes remotas, como o sul da América do Sul. Tentando acompanhar a demanda dessa produção ou até mesmo, antecipar-se a ela. A pecuária sulista moderniza-se com as charqueadas, implantando mão-de-obra escrava⁹⁹, bem como a utilização dos peões livres e assalariados.

Isto era mais evidente nas planícies selvagens do sudoeste americano e em vários lugares da América do Sul onde o gado multiplicava-se virtualmente sem esforço humano, acompanhado por gaúchos, llaneros, vaqueiros e cowboys e atraía a atenção de todos os fazedores de dinheiro,

99 A respeito da mão-de-obra escrava no Rio Grande do Sul convém ressaltar que seu uso na pecuária foi diminuto, “*pois a criação de gado não exige muitos trabalhadores, os escravos foram largamente utilizados nas plantações de trigo, nas charqueadas e nos serviços domésticos, principalmente.*” (Torronteguy, 1994. p. 58). Ainda Dreys (1990) destaca que “*nas estâncias, pouco tem que fazer o negro, exceto na ocasião rara dos rodeios.*” (p.128). A respeito da utilização da mão-de-obra do escravo negro na agricultura do trigo no Rio Grande do Sul convém destacar que “*os trigais gaúchos foram, pois, foram trabalhados pela mão-de-obra escrava.*” (Cardoso, 1977. p. 60). Cardoso também destaca o escravo negro sendo usado “*em toda sorte de serviços domésticos e ofícios urbanos,*” além de sua utilização para “*a estância e o charque.*” (p. 60).

que viam nisso um meio de enriquecer. (...) Entretanto, um outro método de utilizar a pecuária já estava sendo explorado: a preservação da carne, através dos métodos tradicionais de salgar e secar, ... (Hobsbawm, 1977. p. 191 – 192).

Por cento e cinquenta anos, entre a segunda metade do século XVIII até o final do século XIX o território sul riograndense foi um campo de batalhas, de disputas e guerras. Entre os anos de 1754 – 1756, ocorre a Guerra Guaranítica, decorrente das determinações do Tratado de Madri (1750), que cedia as missões jesuíticas ao domínio português, ocasionando a resistência dos índios, liderados por Sepé Tiarajú.. Em 1822 ocorre o movimento de independência do Brasil. Entre 1835 – 1845 ocorre a Revolução Farroupilha decorrente de uma rebelião, por parte dos charqueadores rio grandenses, contra o Império brasileiro, na busca de melhores preços para seu charque no mercado interno brasileiro. Entre os anos de 1865 – 1870, ocorre a Guerra do Paraguai, onde Brasil, Argentina e Uruguai formam a Tríplice Aliança no conflito contra o Paraguai. Entre 1893 – 1895 ocorre a Gesta Federalista, uma rebelião armada contra o governo Júlio de Castilhos, que insere-se na história como a guerra civil brasileira mais sangrenta, durando trinta e um meses e matando cerca de dez mil pessoas.

Todo este cenário, observado desde meados do século XVII até meados do século XX, marcado por guerras, conflitos e disputas por demarcações fronteiriças, contribuiu à sua maneira e à sua herança para a constituição da identidade do tipo social regional humano denominado “gaúcho”. Não são só os fatos em si que são importantes, também a maneira como eles são tratados no presente, o modo como são revisitados e re-significados constituem todo um mercado de bens simbólicos em torno das identidades gaúchas ancoradas na figura do homem do campo.

A cultura gaúcha, recortada àquela que remete às representações e práticas dos peões de estância, afirma-se como um nacionalismo, um sentimento de pertença do indivíduo à terra, que no entanto, legitima-se através de um discurso sobre uma identidade regionalista.

Bourdieu afirma em *O Poder Simbólico* que o regionalismo e o nacionalismo constituem, ambos, “*apenas um caso particular das lutas propriamente simbólicas em que os agentes estão envolvidos*” (2007. p. 124 – 125). Bourdieu afirma que esses agentes se envolvem nesse processo, individualmente em estado de dispersão e coletivamente em estado de organização, e o que está em jogo é a conservação ou a transformação das relações das forças simbólicas, assim como, a conservação e a transformação das leis que constituem o valor simbólico ligado às manifestações simbólicas construtoras da identidade social. Quando

o indivíduo, dominado pelas relações de força simbólica, entra em disputa com essas forças simbólicas, no cotidiano, tem duas opções: a *aceitação* ou a *assimilação*. A aceitação é o ato de resignar-se à definição dominante da sua identidade, enquanto que a assimilação é um processo em que o indivíduo, de certa forma “se dá conta” de sua condição e reage fazendo “*desaparecer todos os sinais destinados a lembrar o estigma (no estilo de vida, no vestuário, na pronúncia, etc.)*”, propondo “*por meio de estratégias de dissimulação ou de embuste, a imagem de si o menos afastada possível da identidade legítima.*” (Bourdieu, 2007. p. 124). Toda essa luta é para Bourdieu, um esforço pela autonomia “*entendida como poder de definir os princípios de definição do mundo social*” (Bourdieu, 2007. p. 125). O que está em jogo, nessa luta pela autonomia, é o poder de se apropriar de todas as vantagens simbólicas associadas à posse de uma identidade suscetível de ser publicamente e oficialmente afirmada e reconhecida.

A conotação simbólica da identidade gaúcha pensada dentro dos conceitos de nacionalismo e regionalismo, adquiriu, no Rio Grande do Sul uma forma peculiar: “*Na Argentina e no Uruguai, o gaúcho passa a ser considerado símbolo nacional, ao passo que no Rio Grande do Sul é erigido como emblema de regionalismo.*” (Brum, 2006. p. 42). Essa autora mostra como a figura do gaúcho passa para a história *re-configurado* como fundador e herói, e de forma emblemática, na saga do processo de domesticação do território, tendo como características principais a bravura do guerreiro e o denodo do homem do campo.

A disputa, portanto, referente a identidade gaúcha insere-se na dinâmica do mercado de bens simbólicos. Esses bens adquirem valor social que se validam pelas tradições (legitimadas na repetição), na historiografia (tomando a “*história como disciplina detentora do monopólio de interpretar o passado*” (Brum, 2006. p. 19) e na aceitação, por parte dos sujeitos, de uma identidade que lhes seja comum.

Em resumo, o mercado dos bens simbólicos tem as suas leis, que não são as de comunicação universal entre sujeitos universais: a tendência para a partilha indefinida das nações que impressionou todos os observadores compreende-se se se vir que, na lógica propriamente simbólica da distinção – em que existir não é somente ser diferente mas também ser reconhecido legitimamente como diferente e em que, por outras palavras, a existência real da identidade supõe a possibilidade real, juridicamente e politicamente garantida, de afirmar oficialmente a diferença – qualquer unificação, que assimile aquilo que é diferente, encerra o princípio da dominação de uma identidade sobre a outra, da negação de uma identidade por outra. (Bourdieu, 2007. p. 129).

Outro autor que contribui para que se faça uma leitura da história, no entanto a partir do ponto de vista da antropologia, é Marshall Sahlins. Em *Ilhas de História* (1987), o autor traz contribuições importantes para compreender em que medida o conceito antropológico de cultura é importante para o estudo da história e vice-versa, ou seja, qual a importância da história para o estudo da cultura.

Sahlins discute a relação entre estrutura e evento. Não se analisa apenas o fato acontecido, mas a maneira como ele aconteceu. Sendo assim, a cultura se sobreporia à história, e a cultura, seria então, a chave metodológica para interpretar a história. Um evento não é apenas um acontecimento. Ele transforma-se em tal, pela interpretação que recebe dentro de um sistema simbólico. *“Um evento transforma-se naquilo que lhe é dado como interpretação. Somente quando apropriado por, e através do esquema cultural, é que adquire uma significância histórica.”* (Sahlins, 1987. p. 15). Para o autor, *“a cultura é justamente a organização da situação atual em termos do passado”* (Sahlins, 1987. p. 192), em outras palavras, cultura é o uso do passado histórico como meio de produzir um presente, exatamente como se dá com a cultura gaúcha acionada. É um gaúcho histórico, engendrado pela historiografia e pela literatura fazendo-se representar e reviver através dos sujeitos no presente.

O acontecimento histórico passa a ser narrado pela historiografia e transforma-se em evento histórico quando filtrado pelos esquemas culturais. *“...a cultura funciona como uma síntese de estabilidade e mudança, de passado e presente, de diacronia e sincronia.”* (Sahlins, 1987. p. 180). E este adapta as mudanças em seu próprio benefício.

As narrativas a respeito do gaúcho são repletas de heróis e guerras. São vultos e fatos revisitados na história e revistos no presente pela dita cultura tradicional gaúcha. Significa dizer que em um primeiro momento, o evento é apreendido pelos “olhos da tradição”, já que é o esquema cultural enquanto referencial simbólico compartilhado que lhe dá inteligibilidade. A tradição é como uma lente a olhar para estes fatos históricos. Contudo, no desenrolar dos acontecimentos, ao interpretar o passado, os homens repensam suas categorias, submetendo-as a riscos empíricos, do cotidiano, a fim de dar conta da contingência do evento. *“O evento é a interpretação do acontecimento, e interpretações variam.”* (Sahlins, 1987. p. 191). Desse modo, o sentido original das categorias culturais é remodelado pela introdução de novos significados, de novos símbolos, acarretando alterações na maneira de pensar e agir de toda a sociedade.

Entendo que quando olhamos para trás, através da narrativa histórica, o fazemos dentro de uma lógica cultural na qual estamos inseridos. Em contrapartida, a cultura vivida,

revivida e re-significada por nós e pelos grupos que estudamos está impregnada de história. Aos acontecimentos que iluminamos no tempo passado damos o nome de evento. Esse evento, através do tempo, é re-semantizado pelas trocas culturais, inerentes à própria dinâmica da cultura e pelas relações sociais das interações humanas, alterando as estruturas de percepções de tempo e espaço do tempo presente. A Guerra Guaranítica (1754 – 1756) é um fato histórico, Sepé Tiarajú, líder indígena nessa guerra, ao morrer, era apenas um soldado guerreiro. O “Mito de Sepé”, “*um mito gaúcho*” (Brum, 2006), nasceu de uma sequência de eventos históricos que concorreram para sua elaboração. E as representações criadas no presente, a partir deste personagem histórico (heroicizado e mitificado), dão conta de estruturar, num tempo e espaço atuais as relações das pessoas com esse fato histórico.

Esse passado histórico é constantemente re-vivido e re-significado pela tradição. Como já tive a oportunidade de mencionar antes, a tradição assenta-se na repetição. A tradição é capaz de reatualizar um passado imemorial através dessa repetição. O culto ao regional gaúcho presentifica os cenários primitivos, os acontecimentos históricos, os usos e costumes daquilo que entende ser o seu passado. No entanto esse passado é compreendido de uma forma descontextualizada, atemporal e acrítica. Ou seja, tudo que é do “tempo antigo”, é tradicional. Esse “tempo antigo”, esse “antigamente”, é atribuído a uma massa única de acontecimentos em que não se definem tempos nem espaços. Uma narrativa recorrente entre aqueles que cultivam o regional gaúcho e que me foi dita pelo Tradicionalista Milton Hoppe¹⁰⁰, é: “*o gaúcho antigo fazia assim, então assim que é o certo. Isso não tinha naquele tempo, antigamente não se fazia assim, então tá errado*”. Maciel (2001), afirma que dessa forma, o passado se configura como um legitimador, uma garantia da veracidade de um costume ou de uma manifestação cultural. A autora afirma que “*o critério antiguidade é confundido assim com autenticidade, ou seja, quanto mais remoto, mais legítimo se torna.*” (p. 247).

Eric Hobsbawm, em *A Invenção das Tradições* (1997), define o conceito de tradição, bem como este culto ao “desde sempre” recorrente em tradições inventadas ou recriadas, que usam esse dispositivo de reinventar o passado e repetir no presente, para ganhar credibilidade e legitimidade.

O termo “tradição inventada” é utilizado num sentido amplo, mas nunca indefinido. Inclui tanto as “tradições” realmente inventadas, construídas e formalmente institucionalizadas, quanto as que surgiram de

100 Sr. Milton Hoppe foi Patrão do CTG Sentinela da Querência, de Santa Maria, entre os anos de 1995 e 1999. A entrevista foi realizada na Sede Campeira do CTG, na noite do dia 28 de janeiro de 2009.

maneira mais difícil de localizar num período limitado e determinado de tempo – às vezes coisa de poucos anos apenas – e se estabeleceram com enorme rapidez. (...) Por “tradição inventada” entende-se um conjunto de práticas, normalmente reguladas por regras tácita ou abertamente aceitas; tais práticas, de natureza ritual ou simbólica, visam inculcar certos valores e normas de comportamento através da repetição, o que implica, automaticamente; uma continuidade em relação ao passado. (Hobsbawm, 1997, p. 9).

A tradição é um padrão de comportamento ao qual os indivíduos estão pré dispostos a agir. A tradição se mantém através da repetição, da continuidade, do costume, da crença de um “desde sempre”, por vezes imemorial e atemporal, porém lógico e verossímil, que age sobre os indivíduos, dando-lhes sentido e significado à sua história, seu passado e seu lugar no mundo, ou seja, situando-o em tempo e espaço.

A tradição é um paradigma, pressupõe continuidade, estabelece algo a ser seguido. É como acreditar que algo “sempre foi assim, então deve continuar sendo assim”. Para Anthony Giddens (2002), “*muitas das coisas que consideramos tradicionais, alicerçadas na neblina dos tempos, não passam, na verdade, de produtos do último par de séculos, e por vezes são ainda mais recentes.*” (p. 46). Para o autor, a palavra tradição origina-se no latim, do verbo "tradere" (traditio, traditionis) que significa trazer, entregar, transmitir e ensinar, “... *ou dar qualquer coisa a guardar a outra pessoa.*” (p. 47). Assim, pode-se entender o conceito de tradição como típico do mundo moderno, sendo produto de elaborações conscientes e inconscientes forjadas por sujeitos e por grupos, pressupondo sempre relações de poder. Dessa forma, transmite usos, costumes, crenças, maneiras, traços culturais, símbolos, idéias, histórias e memórias, que são transmitidas pelas pessoas por gerações através das interações sociais, das manifestações artísticas, e introjectadas por estes indivíduos e suas culturas como padrões ideais de ação e comportamento.

Um texto caricato que circula pela WEB, descreve de forma ilustrativa, um exemplo de como se pode notar a formação de um padrão de comportamento, que através da reprodução de um costume, se pode pensar em tradição:

Um grupo de cientistas colocou cinco macacos numa jaula, em cujo centro puseram uma escada e sobre ela, um cacho de bananas. Quando um macaco subia a escada para apanhar as bananas, os cientistas lançavam um jato de água fria nos que estavam no chão. Depois de certo tempo, quando um macaco ia subir a escada, os outros enchiam-no de pancada. Passado mais algum tempo, mais nenhum macaco subia a escada, apesar da tentação das bananas.

Então, os cientistas substituíram um dos cinco macacos. A primeira

coisa que ele fez foi subir a escada, dela sendo rapidamente retirado pelos outros, que lhe bateram. Depois de algumas surras, o novo integrante do grupo não subia mais a escada. Um segundo foi substituído e o mesmo ocorreu, tendo primeiro substituto participado, com entusiasmo, na surra ao novato.

Um terceiro foi trocado, e repetiu-se o fato. Um quarto e, finalmente, o último dos veteranos foi substituído. Os cientistas ficaram então, com um grupo de cinco macacos que, mesmo nunca tendo tomado um banho frio, continuavam a bater naquele que tentasse chegar às bananas. Se fosse possível perguntar a algum deles por que batiam em quem tentasse subir a escada, com certeza a resposta seria:

“Não sei, as coisas sempre foram assim por aqui...”

Giddens responde à pergunta feita ao final da fábula: “*O que torna qualquer tradição diferente é o facto de que ela define uma espécie de verdade*”. Todos os indivíduos da fábula tinham aquele comportamento como uma verdade estabelecida, irrefutável. Agiam de forma tradicional. E “*para alguém que age de acordo com uma prática tradicional, as perguntas sobre a existência de alternativas não fazem sentido.*” (2002, p. 49).

E é justamente buscando essa continuidade em relação ao passado, que surge o culto ao gauchismo, ao tipo social humano tradicional regional gaúcho¹⁰¹. Maria Eunice Maciel, diferencia gauchismo e tradicionalismo. Gauchismo como algo maior, do qual o tradicionalismo é uma de suas manifestações. O gauchismo como “*tudo que se refere ao gaúcho*”, e não necessariamente ligado ao tradicionalismo. A pesquisadora define, em grandes linhas o gaúcho como sul-rio-grandense (e aí é um gentílico), ao homem ligado às atividades pastoris (portanto das estâncias), e uma figura emblemática, que implica em todos os nascidos no Rio Grande do Sul, mas criado a partir do mito do homem campeiro.

O gauchismo é algo difuso, contendo também aqueles que se intitulam nativistas, que não aceitam o tradicionalismo e tentam manter uma independência em relação a este. Dentro do gauchismo há, portanto, não apenas o tradicionalismo de maneira geral, como o MTG, sua parte organizada e a que consegue impor sua perspectiva em relação ao gaúcho e às tradições como legítima e oficial, mas todas as manifestações, estruturadas ou não, que operam com um processo identitário relacionado ao Rio Grande do Sul e ao gaúcho. (Maciel, 2001, p. 245).

Estudar essas tradições, suas manifestações, contribui para entender as interações

101 Ao denominá-lo como um tipo social, “*está-se referindo a um modelo, uma imagem cristalizada, fruto de um processo redutor que, ao generalizar determinados atributos (sejam eles imaginários ou não), simplifica a complexidade cultural do grupo ao qual esse tipo concerne, reduzindo a expressão identitária desse grupo a uma figura a quem são atribuídas determinadas características tidas como definidoras ou identificadoras do grupo e condensando, assim, idéias relativas a ele.*” (Maciel, 2001, p. 246).

humanas, e as relações dos indivíduos com o seu passado. Entendo que não se pode desvincular tradição e história. Mesmo as tradições inventadas, utilizam a história para se legitimar, justificar sua verossimilhança, validar suas ações, dar solidez às suas identidades, dar sentido à vida, “*nenhum de nós terá uma razão digna para viver se não tiver uma causa por que valha a pena morrer.*” (Giddens, 2002. p. 56).

2 – Tradicionalismo, MTG e Identidade Gaúcha Acionada.

O tradicionalismo é, sem dúvida, uma das mais contundentes manifestações da cultura gaúcha. Até ganhar os contornos que tem hoje, organizar-se como movimento, criar toda série de representações e práticas acerca do ícone gaúcho, ancorado no homem do campo, e concentrar sob sua nomenclatura todo o universo simbólico que envolve essa identidade, um longo e peculiar caminho foi percorrido.

Uma história do culto às tradições gaúchas no Rio Grande do Sul remete a dois momentos específicos: o final do século XIX quando surgem as primeiras entidades tradicionalistas e a organização do tradicionalismo como movimento no Rio Grande do Sul a partir da metade do século XX, com a criação do 35 CTG em Porto Alegre em 1948. (Brum, 2006. p. 45 n.).

Para entender a história e a trajetória do Movimento Tradicionalista Gaúcho, fundado em 1966, é necessário voltar quase cem anos na história.

Para Oliven (1992), quando acionamos identidades que remetem a tradições gaúchas, nunca fugimos ao modelo do campo, da Campanha Gaúcha, localizada na região sudoeste do Rio Grande do Sul e que faz fronteira com o nordeste argentino e com o norte uruguaio; e do gaúcho, tipo social humano, habitante típico desta região.

Há vários momentos no culto dessas tradições. Ele começa em meados do século passado quando a figura marginal do gaúcho, assim como se imagina que este teria sido no passado, não existia mais dadas as transformações pelas quais passou e que significaram sua gradativa incorporação como peão de estância. Por volta de 1870, o estado experimentou modificações, econômicas, caracterizadas pelos cercamentos dos campos, o surgimento de novas raças de gado, e a disseminação de uma rede de transporte. Essas mudanças significaram uma grande modernização da área da Campanha, acarretando a simplificação das atividades da pecuária e a eliminação de certas atividades servis como as dos posteiros e dos agregados, que acabaram em grande parte sendo expulsos do campo. (Oliven, 1992. p.70).

Esse quadro mostra a transformação pela qual passou a figura do gaúcho, e por conseguinte, as suas expressões diacríticas, o homem vinculado ao campo, errante e bravo. É dentro desse contexto que aparece pela primeira vez, por iniciativa de intelectuais e literatos, uma sociedade que tem por finalidade cultuar uma identidade forjada a partir da temática regional gaúcha. É a Sociedade Partenon Literário, fundada em 18 de junho de 1868, na sede da Sociedade Firmeza e Esperança, localizada na rua Bragança, na capital Porto Alegre (br.geocities.com/partenon-literario/ acesso em 22/01/09).

A partir de uma literatura rica na valorização da linguagem, dos valores, dos costumes, da paisagem local, do gaúcho e de uma harmonia homem-animal, o Partenon desenvolveu um modelo literário e um regionalismo, diferente dos padrões lusitanos (...) estes regionalismo formal e híbrido, que valorizando o gaúcho e suas atividades de pastoreio, guerra e momentos de lazer, permitiu a confecção de um herói representativo de toda uma raça. (Dullius, 2000. p.30).

Essa literatura, eminentemente de cunho artístico, produziu reflexos sociais, econômicos e políticos, que de certa forma, serviram aos interesses republicanos e abolicionistas por forjar a imagem de um gaúcho resignado, pacato e servil aos interesses do governo central. Por essa razão, a associação teve duração efêmera. Foi palco, desde 1880, de disputas políticas e divergências internas, desvirtuando-se de suas funções primárias. Às vésperas da revolução de 1893 deixou de funcionar, extinguindo-se, em definitivo, em 1895.

No entanto, é somente anos depois que surge a primeira iniciativa de um movimento em direção a uma agremiação com fins tradicionalistas, aos moldes que se vê hoje, promovendo festas, desfiles à cavalo, palestras, entre outras atividades que acionam a cultura tradicional gaúcha. O iniciador desse Movimento foi um escritor santa-mariense chamado João Cezimbra Jacques. Nascido na então Freguesia de Santa Maria¹⁰², a 13 de novembro de 1849, ficou órfão de pai e mãe muito cedo, aos 5 anos, tendo sido criado por sua avó, D. Feliciano. Seu avô materno, Antônio Cezimbra, homem de recursos, mandou-o estudar em Porto Alegre, quando Jacques estava com 15 anos. Herdara de seus antepassados a vocação militar. Foi instrutor da Escola Militar do Rio Grande do Sul e na Escola Preparatória e Tática de Rio Pardo. Republicano e positivista, foi voluntário na Guerra do Paraguai (1865 – 1870). No Posto de Major do Exército Nacional, foi compulsoriamente reformado, devido a sua saúde precária. No âmbito cultural, João Cezimbra Jacques revelou grande talento. Sua estréia

102 Santa Maria somente tornou-se município independente nove anos após, em 1958.

na literatura foi com a obra *Ensaio Sobre os Costumes do Rio Grande do Sul* (1883). Até 1917, escreveu outros nove livros sobre política e cultura gaúcha. Movido pelo sentimento de manter o passado ativo como alicerce permanente do presente e do futuro, fundou, em 25 de maio de 1898, o Grêmio Gaúcho de Porto Alegre¹⁰³, marcando assim, o início de um movimento que se expandiu por outras regiões do Estado¹⁰⁴. Este movimento é considerado e denominado hoje como primeira fase do tradicionalismo. (*Diário de Santa Maria*, Caderno Mix 29/30 de Abril de 2006).

... uma associação destinada a manter o cunho de nosso glorioso Estado e conseqüentemente nossas gloriosas tradições integralmente por meio de comemorações regulares por meio dos acontecimentos que tornaram o sul-rio-grandense um povo célebre diante, não só de nossa nacionalidade, como do estrangeiro; por meio de solenidades ou festas que não excluem os usos e costumes, os jogos ou diversões do tempo presente; porém, figurando nelas, tanto quanto possível, os bons usos e costumes, os jogos e diversões do passado, por meio de solenidades que não só relembrem e elogiem o acontecimento notável a comemorar, pelo verbo ou pelo discurso, como por meio de representações de atos, tais como canções populares, danças, exercícios e mais práticas dignas, em que os executadores se apresentem com o traje e utensílios portáteis, tais como os de usos gauchescos. (Jacques, 1979. p. 56 – 58).

Barbosa Lessa refere-se ao Grêmio Gaúcho, bem como à iniciativa de Cezimbra Jacques como “*gauchismo cívico*” (Lessa, 1985. p. 40). Isto se deve ao fato de esses movimentos tomarem a nítida postura de defesa das tradições nacionais e estaduais “*numa época em que a palavra gaúcho qualificava tão somente o rude campeiro, personagem recente das degolas da guerra civil*” (Lessa, 1995. p. 40).

É importante notar o momento histórico pelo qual passa o Estado do Rio Grande do Sul no momento em que se dão estas iniciativas, literárias e recreativas, de resgate e culto às tradições e aos costumes regionalistas.

O Rio Grande do Sul, durante esse intervalo de tempo, passava por um momento histórico peculiar. Atravessava a Guerra do Paraguai (1865 – 1870); os movimentos abolicionistas (culminando com a abolição da escravatura em 1888); o princípio da imigração Italiana¹⁰⁵ ao

103 Segundo Golin, Jacques inspira-se na herança cultural do Partenon Literário. Além disso, o militar já tinha conhecimento de outro movimento, de mesmo cunho, no Uruguai (a “*Sociedade Crioula*”). (Golin, 1983. p. 30).

104 “União Gaúcha”, em Pelotas no ano de 1899, liderada pelo escritor João Simões Lopes Neto. Bagé cria o “Centro Gaúcho” no mesmo ano, o “Centro Gaúcho Encruzilhadense” em 1902, a “Sociedade Gaúcha Lomba-grandense” (na época pertencente a Novo Hamburgo) em 1938. Em 1943 cria-se o último dessa fase, o “Clube Farroupilha”, na cidade de Ijuí. Santa Maria inaugura o seu “Grêmio Gaúcho” em 22 de dezembro de 1901, e seu primeiro presidente foi o estancieiro e militar João Rodrigues Menna Barreto. (Golin, 1983. p. 31 – 33).

105 Colônias de Conde D’Eu e Princesa Isabel.

Estado; a derrubada de Gaspar Silveira Martins e dos Liberais do Poder (1889); aprovação da Constituição positivista e a eleição de Júlio de Castilhos como Presidente do Estado (1891); Revolução Federalista contra o governo de Castilhos e crise da pecuária gaúcha (1893); eleição do Republicano Borges de Medeiros, sucedendo Castilhos na presidência do Estado (1898); eleição de Carlos Barbosa, do Partido Republicano, derrotando Fernando Abbott à sucessão de Borges de Medeiros. (Pesavento, 1992. p. 90 – 92).

Como se pode notar, em ambos os casos, tanto no cenário da criação do Partenon Literário quanto no do Grêmio Gaúcho, encontramos no Estado um cenário convulso politicamente e socialmente, onde as disputas políticas que se dão em tempo presente, passam por um domínio estratégico de um passado reificado e legitimado pela maneira que essas iniciativas precursoras do movimento tradicionalista usam as tradições e a história.

Segundo Oliven (1992. p. 75), o marco histórico inicial, do hoje conhecido, movimento tradicionalista gaúcho se deu no dia 5 de setembro de 1947, quando Barbosa Lessa juntou-se aos oito cavaleiros¹⁰⁶, pilchados, na Praça da Alfândega em Porto Alegre, onde esperavam o jipe do exército que trasladava os restos mortais do General Davi Canabarro desde a cidade de Santana do Livramento, na Fronteira com o Uruguai, até o Panteão do Cemitério da Irmandade da Santa Casa de Misericórdia de Porto Alegre. Tal iniciativa se dava dentro dos festejos da Semana da Pátria daquele ano e os oito jovens intentavam organizar uma “guarda de honra” aos restos mortais do “herói farroupilha”. Esse grupo, no mesmo ano de 1947, organizou o “Departamento de Tradições Gaúchas do Grêmio Estudantil do Colégio Júlio de Castilhos” e organizaram a primeira “Ronda Gaúcha” ou “Ronda Crioula”, que se estendeu desde o dia 7 até o dia 20 de setembro. Nessa ocasião, procuraram a Liga de Defesa Nacional, na pessoa do Major Darcy Vignolli (responsável pela organização das festividades da Semana da Pátria), de quem receberam autorização para tomar uma centelha do Fogo Simbólico da Pira da Pátria, antes que essa fosse extinta, ao fim dos festejos, e a levaram para o saguão do Colégio Júlio de Castilhos onde ascenderam, pela primeira vez a “Chama Crioula¹⁰⁷” em um candeeiro de galpão. (Oliven, 1992. p. 74).

106 Dentro do MTG o grupo é denominado como “Grupo dos Oito”, ou ainda “Piquete da Tradição”. São eles: Antônio João Sá de Siqueira, natural de Bagé, Cilço Araújo Campos, natural de Alegrete, Ciro Dias da Costa, natural de Pelotas, Cyro Dutra Ferreira, natural de Porto Alegre, Fernando Machado Vieira, natural de Porto Alegre, João Carlos D’Ávila Paixão Cortes, natural de Santana do Livramento, João Machado Vieira, natural de Porto Alegre, Orlando Jorge Degrazia, natural de Itaqui, todos nascidos entre 1924 e 1929, todos eles secundaristas e estudantes do Colégio Júlio de Castilhos de Porto Alegre. Com tal nobreza de propósitos e tamanho ineditismo da iniciativa, é compreensível que os tradicionalistas tenham tanta adoração por esse grupo de precursores.

107 O encerramento da Ronda Crioula e a extinção da Chama Crioula se deram à meia noite do dia 20 de setembro, no primeiro Baile Gaúcho, organizado no Teresópolis Tênis Clube. A repercussão desses eventos foi garantida, na época, por intervenções na Rádio Farroupilha, e pelo escritor Manoelito de Ornellas que

O próprio Barbosa Lessa, assim descreve as razões e motivações que os levaram a reunir-se no entorno de um fogo de chão, num “galpão de estância” improvisado no centro de Porto Alegre:

Ao contrário do movimento literário de trinta anos antes, não pretendíamos escrever sobre o gaúcho ou escrever sobre o galpão: desde o primeiro momento encarnamos em nós mesmo a figura do gaúcho, vestindo e falando à moda galponeira, e nos sentíamos donos do mundo quando nos reuníamos, sábados à tarde, em torno do fogo de chão. (Lessa, 1995. p. 58).

Segundo Jakzam Kaizer (1999. p. 68)¹⁰⁸, em 24 de abril de 1948, na Rua Duque de Caxias¹⁰⁹, no centro de Porto Alegre, foi criado o primeiro CTG (Centro de Tradições Gaúchas) do Rio Grande do Sul. O 35 CTG¹¹⁰. Embora a primeira reunião formal tenha acontecido em três de janeiro do mesmo ano, foi só em abril que o grupo chegou a um acordo. Paixão Cortes foi denominado “Patrão de Honra” e Glaucus Saraiva foi denominado “Patrão”. Barbosa Lessa foi denominado “Capataz” e encarregou-se da divulgação. Observa-se que os nomes remetem às denominações da campanha gaúcha (Anexo 01). Determinação que segue até hoje dentro dos CTGs com as denominações “peão”, “prenda”, “posteiro” (diretor), “invernada” (departamentos), “piquete”, “galpão” (sede), “xirú das falas” (orador), “agregado das pilchas” (tesoureiro), “conselho de vaqueanos”, “patrão” (presidente), “capataz” (vice-presidente), “sota-capataz” (secretário), “charla” (reunião de diretoria), e um sem número de denominações que designam cargos, ações e distinções dentro das entidades tradicionalistas.

O nome, 35 CTG faz uma dupla alusão à história do movimento tradicionalista. O dia 20 de setembro de 1835 é o marco fundamental do levante Farroupilha¹¹¹ (1835 – 1845). Da mesma forma, faz alusão ao grupo de trinta e cinco jovens que juntos compõem o grupo que fundou o primeiro centro de tradições gaúchas da história.

noticiou os acontecimentos no Jornal Correio do Povo. (Silva, 1998. p. 02). Lessa (1995, p. 62) também chama a atenção para a proximidade, do historiador Manoelito de Ornellas, com o Movimento Tradicionalista lembrando que dessa forma se estabelecia um “*inesperado ponto de ligação com a geração literária dos anos vinte.*”

108 O principal informante de sua dissertação de mestrado (UFSC) denominada “Ordem e Progresso: O Brasil dos gaúchos”, foi o folclorista e escritor Barbosa Lessa.

109 José Laerte Vieira Simch cedeu o porão da casa, na Rua Duque de Caxias nº 704. Como o movimento aumentava, Ciro Dutra Ferreira (através de seu pai que era diretor geral da FARSUL), transferiu as reuniões para a sede da entidade, na esquina das ruas Borges de Medeiros com a Riachuelo, a partir de maio de 1948. (Silva, 1998. p. 02).

110 Tanto Kaizer quanto Golin destacam disputas internas do movimento antes da criação do 35 CTG. Os autores demonstram a divisão entre duas correntes: uma, mais aberta, defendida pelos estudantes do Colégio Júlio de Castilhos, de proselitismo e expansão popular, e outra, mais fechada, liderada por um grupo de escoteiros com destaque para Glaucus Saraiva e Hélio Moro Mariante, que propunham uma associação limitada aos trinta e cinco sócios iniciais e seus futuros e eventuais substitutos. (Kaizer, 1999. p. 67) (Golin, 1983. p. 53).

111 A 20 de setembro de 1835, Onofre Pires e Gomes Jardim, chefes farroupilhas, atacaram Porto Alegre e venceram os imperiais no combate da ponte da Azenha. (Torronteguy, 1994. p. 63).

Depois da criação deste pioneiro centro de tradições o movimento cresceu e espalhou por quase todo território sul riograndense. De acordo com Oliven (1999. p. 81), entre os anos de 1948 e 1954, foram criados trinta e cinco novos centros de tradição. A maioria nas regiões pastoris do Estado. O movimento que havia começado com pequenas reuniões aos sábados a tarde, junto a um fogo de chão, em um galpão improvisado no centro de Porto Alegre, com o intuito de reviver aquilo que acreditavam ser o modo de ser e de viver, falar e vestir, do homem do campo, transforma-se num movimento bem maior e começa ganhar contornos inimagináveis para seus precursores.

... não estávamos vivendo num galpão autêntico de estância: nosso galpão porto-alegrense, teria que ser simbólico! O âmago da questão era o seguinte: com base na cultura tradicional – que respeitaríamos em todos aqueles elementos que pudessem se mantidos em Porto Alegre e alhures – teríamos de criar uma cultura tradicionalista, adaptável às mais diversas situações de tempo e espaço. (Lessa, 1985. p. 63).

Cabe aqui fazer uma distinção entre cultura tradicional e cultura tradicionalista. De forma geral, aquilo que está estagnado no passado é a cultura tradicional. A cultura tradicionalista evolui, se reinventa, se renova, sempre que possível, com base em elementos tradicionais. Para Lessa, “*com base na cultura tradicional – (...) – teríamos de criar uma cultura tradicionalista, adaptável às mais diversas situações de tempo e espaço.*” Assim, conforme o autor, o tradicionalismo criou uma cultura tradicionalista que faz sentido no tempo e no espaço da atualidade: os *galpões crioulos*, os rodeios, os festivais de canção, as poesias, as churrascarias, os concursos de prendas entre outros elementos.

Retomando o raciocínio, no ano de 1954, numa tentativa de uniformização e congregação do movimento, os tradicionalistas reúnem-se no primeiro Congresso Tradicionalista, na cidade de Santa Maria. Nessa ocasião, segundo Kaizer (1999. p. 68), os congressistas referendam a decisão tomada na fundação do 35 CTG em favor do caráter proselitista e doutrinário do movimento e aprovam a tese “O Sentido e o Valor do Tradicionalismo”, de autoria de Barbosa Lessa, que até hoje vige, como filosofia-matriz e lei fundamental para os tradicionalistas.

Na vida humana, a sociedade - mais que o indivíduo - constitui a principal força na luta pela existência. Mas, para que o grupo social funcione como unidade, é necessário que os indivíduos que o compõem possuam modos de agir e de pensar coletivamente. Isto é conseguido através da "herança social" ou da "cultura". Graças à cultura comum, os membros de

uma sociedade possuem a unidade psicológica que lhes permite viverem em conjunto, com um mínimo de confusão. A cultura, assim, tem por finalidade adaptar o indivíduo não só ao seu ambiente natural, mas também ao seu lugar na sociedade. Toda a cultura inclui uma série de técnicas que ensinam ao indivíduo, desde a infância, a maneira como comportar-se na vida grupal. E graças à Tradição, essa cultura se transmite de uma geração a outra, capacitando sempre os novos indivíduos a uma pronta integração na vida em sociedade. (Lessa, 1979).

Seguem-se os anos e realizam-se congressos anuais em diferentes cidades, de diferentes regiões do Estado: Rio Grande (1955), Ijuí (1956), Alegrete (1957), Caxias do Sul (1958), Cachoeira do Sul (1959), Santo Ângelo (1960), até que em julho de 1961, na cidade de Taquara, no CTG “O Fogo de Chão”, o VIII Congresso Tradicionalista aprova a “Carta de Princípios do Movimento Tradicionalista” (disponível no Site do MTG) de autoria de Glaucus Saraiva, que havia sido um dos fundadores do 35 CTG. Esse documento fixa os objetivos do Movimento Tradicionalista Gaúcho. Destaco aqui, alguns pontos mais relevantes a esta pesquisa:

Cultuar e difundir nossa História, nossa formação social, nosso folclore, nossa tradição, como substância basilar da nacionalidade.

Facilitar e cooperar com a evolução e o progresso, buscando a harmonia social e criando a consciência do valor coletivo, combatendo o enfraquecimento da cultura comum e a desagregação que daí resulta.

Fazer de cada CTG um núcleo transmissor da herança social e, através da prática e divulgação dos hábitos locais, noção de valores, princípios morais, reações emocionais, etc.; criar em nossos grupos sociais uma unidade psicológica, com maneira de agir e pensar coletivamente, valorizando e ajustando o homem ao meio, para a reação em conjunto frente aos problemas.

Prestigiar e estimular quaisquer iniciativas que, sincera e honestamente, queiram perseguir objetivos correlatos com os do tradicionalismo.

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, combatendo todas as manifestações individuais ou coletivas, que artificializem ou descaracterizem nossas coisas tradicionais.

Procurar penetrar e atuar nas instituições públicas e privadas, principalmente nos colégios e no seio do povo buscando conquistar para o Movimento Tradicionalista Gaúcho a boa vontade e a participação dos representantes de todas as classes e profissões dignas.

Revalidar e reafirmar os valores fundamentais da nossa formação, apontando às novas gerações rumos definidos de cultura, civismo e nacionalidade.

Buscar, finalmente, a conquista de um estágio de força social que lhe dê ressonância nos Poderes Públicos e nas Classes Rio-Grandenses para atuar poderosa e eficientemente, no levantamento dos padrões de moral e de vida do nosso Estado, rumando, fortalecido, para o campo e para o homem

rural, suas raízes primordiais, cumprindo, assim, sua alta distinção histórica em nossa Pátria.

(Excertos da Carta de Princípios do Tradicionalismo, site MTG).

Foi no XII Congresso Tradicionalista, realizado na cidade de Tramandaí, no CTG “Porteira Grande”, entre os dias 27 a 30 de outubro de 1966, foi aprovado o Estatuto do MTG. Portanto, data de 28 de outubro de 1966 o marco formal de criação do MTG, Movimento Tradicionalista Gaúcho, uma associação civil, constituindo-se numa pessoa jurídica de direito privado.

Em seu artigo 2º consta que tem por objetivo congregar os Centros de Tradições Gaúchas e entidades afins assim como preservar o núcleo da formação gaúcha e a filosofia do movimento tradicionalista. Esse artigo fixa como cláusula pétrea do seu estatuto, a “Carta de Princípios”, de Glaucus Saraiva. Em seu artigo 7º, ocorre a definitiva apropriação, por parte do MTG, do domínio e do controle sobre as tradições gaúchas e suas manifestações formais:

Compete, ainda, ao MTG, preservar as expressões “Movimento Tradicionalista Gaúcho” e “Centro de Tradições Gaúchas”, bem como as siglas “MTG” e “CTG”, evitando o uso inadequado das mesmas e a sua utilização na denominação de entidades não identificadas com os objetivos do Movimento Tradicionalista Gaúcho. (Estatuto do MTG. Site do MTG).

Segundo Oliven (1992. p. 87), o MTG não consegue controlar todas as manifestações culturais, referentes ao gauchismo, do Estado. Embora através das entrevistas, líderes ligados ao movimento informam ao autor que o movimento tradicionalista é o maior movimento de cultura popular do mundo ocidental.

Entendo a ação do movimento tradicionalista como absolutamente eficaz, no que diz respeito às manifestações formais do gauchismo e das tradições gaúchas. Isso se dá através da criação de símbolos e regras, estatutos e leis, formais e tácitas que legitimam e validam a ação do movimento na direção do controle e domínio sobre o complexo universo de bens simbólicos que permeia a cultura gaúcha. O próprio MTG se auto define “*o órgão catalisador, o disciplinador e o orientador das atividades dos seus filiados*” (Estatuto. Site MTG). Propõe, que uma de suas principais funções seja a de defender, preservar e cultivar o tradicionalismo. Elabora este processo por meio de sua estrutura organizacional, que subdivide o Estado do Rio Grande do Sul em Regiões Tradicionalistas, que por sua vez são compostas de entidades filiadas que são os Centros de Tradições Gaúchas, os CTGs e

entidades afins. São trinta RTs¹¹² englobando os 496 municípios do Rio Grande do Sul. Estas regiões congregam mais de 1400 entidades divididas em CTG (Centro de Tradições Gaúchas), DTG¹¹³ (Departamento de Tradições Gaúchas), GN (Grupos Nativistas), Grupo de Arte Nativa, Piquete de Laçadores, CPF ou GPF (Centros ou Grupos de Arte Nativas), PTG (Piquete de Tradições Gaúchas). O movimento se intitula cívico, cultural e associativo, sem fins lucrativos e divulga ter por fim “*o resgate e desenvolvimento da cultura gaúcha*”. Se constitui como um organismo social, de natureza nativista, cultural, cívica, literária e folclórica.

Isto posto, nos remete a pensar que o movimento tradicionalista, de cunho social, cultural ou o que o valha, em nada possa interferir nos mecanismos sociais mais amplos. No entanto, o tradicionalismo é um *fato social* (Durkheim, 1978). Esses fenômenos, os *fatos sociais*, compreendem

toda maneira de agir fixa ou não, suscetível de exercer sobre o indivíduo uma coerção exterior; ou então ainda, que é geral na extensão de uma sociedade dada, apresentando uma existência própria, independente das manifestações individuais que possa ter. (Durkheim, 1978. p. 11).

...maneiras de agir, de pensar e de sentir exteriores ao indivíduo, dotadas de um poder de coerção em virtude do qual se lhe impões. (Durkheim, 1978. p. 31).

...maneiras de fazer ou de pensar, reconhecíveis pela particularidade de serem suscetíveis de exercer influência coercitiva sobre as consciências particulares. (Durkheim, 1978. p. XXIX).

A identidade gaúcha acionada pelo tradicionalismo se constitui num um fato social evidente. No momento em que os tradicionalistas organizam-se e se constituem como pessoa jurídica, adquirindo caráter social, interferindo na esfera legal, na educação, nas instituições públicas e privadas, exercem força coercitiva tanto de forma legal como espontânea. Através dos meios de comunicação de massa, rádio e televisão, através da música e da literatura, a identidade gaúcha é inculcada nos indivíduos, na sociedade, exercendo seu caráter de exterioridade. É, por fim, social todo fato que é geral e coletivo, que se repete em todos os indivíduos ou, na maioria deles; em distintos níveis da sociedade, em determinadas épocas. Por essa generalidade a identidade gaúcha manifesta sua natureza coletiva, apoiando-se na tradição, nos costumes, nos sentimentos comuns ao grupo, em suas crenças e valores.

112 A 13ª Região Tradicionalista tem sua sede em Santa Maria/RS. Os municípios que compõe a 13ª RT são: Agudo, Dilermando de Aguiar, Dona Francisca, Faxinal do Soturno, Formigueiro, Itaára, Ivorá, Nova Palma, Restinga Seca, Santa Maria, São João do Polêsine, São Martinho da Serra, São Pedro do Sul, São Sepé, Silveira Martins e Vila Nova do Sul. Toda a 13ª RT possui 86 entidades filiadas.

113 Os DTGs são, geralmente, vinculdos a um clube social, não tradicionalista, mas que possuem um Departamento afiliado ao MTG.

Enquanto as maneiras de ser ou de agir de certos homens forem problemas para outros homens, haverá lugar para uma reflexão sobre estas diferenças, que, de forma sempre renovada, continuará a ser o domínio da antropologia. (Lévi-Strauss, 1962).

Por essa razão entendo a importância de estudar o movimento tradicionalista. Há implicações sociais nas estratégias políticas de ação do movimento. Uma delas é a solidificação de uma identidade autêntica, primitiva e representativa de um gaúcho original. No entanto a própria história do Rio Grande do Sul nos mostra uma formação multi-cultural e multi-étnica. Por esse motivo, uma cultura gaúcha só poderá ser legítima se representar esta diversidade. De certa forma o MTG tenta abarcar esta diversidade, no entanto dentro das regras fixas do seu estatuto. Instituído-se como representante único da cultura regional. Por esse motivo pode-se notar o caráter coercitivo do movimento tradicionalista. Esta coerção se pode notar através de mecanismos estatais que interferem na cultura, na mídia, na economia e na educação.

Exemplos de símbolos criados pelos órgãos oficiais do Estado e adotados pelo Movimento Tradicionalista Gaúcho como símbolos da cultura gaúcha são a Bandeira, o Hino e as Armas, Lei 5.213/66, a Erva Mate, Lei 7.439/80, o Quero-Quero como animal símbolo pela Lei 7.418/80, a planta símbolo Brinco-de-princesa pelo Decreto 38.400/98, o Cavalo Crioulo, Lei 11.826/02, a planta medicinal Macela 11.858/02, o Chimarrão como bebida símbolo pela Lei 11.929/03, o Churrasco como prato típico pela Lei 11.929/03, a indumentária denominada Pilcha Gaúcha pela Lei 8.813/89 entre outras. Dessa forma se pode notar que um dos mecanismos utilizados pelo movimento tradicionalista para legitimar e oficializar tradições e costumes é através de instituições legais, criação de leis, estatutos e regras que regem não somente integrantes do movimento mas também a maneira de ser e agir de toda a sociedade.

Um dos maiores críticos a essa ação do movimento tradicionalista é o Professor Tau Golin, da Universidade de Passo Fundo. Ele lidera um contra-movimento que em 2007 lançou um “*Manifesto contra o Tradicionalismo*”, onde critica e responde à filosofia e aos documentos matrizes do movimento tradicionalista. Considera o movimento repressor, doutrinador, dogmático e considera o MTG “*como o principal instrumento de negação e destruição desses traços culturais e direitos fundamentais do povo rio-grandense*”. O autor analisa as idéias e expressões culturais que compõe o universo tradicionalista a partir do Partenon Literário até a consolidação do movimento tradicionalista. Para Golin (1983. p.11),

o tradicionalismo assenta-se como uma cultura popular, entretanto produzida hegemonicamente pela elite. Esta elite é agropastoril e latifundiária, possuindo assim, domínio e influência, social e econômica, sobre a sociedade gaúcha, e por conseguinte, sobre as manifestações culturais e artísticas que a representam. Portanto, segundo o autor, tudo que a cultura tradicionalista pode representar é um universo latifundiário, que nada mais faz, do que representar e reproduzir a cultura e as representações de uma oligarquia rural.

Outro autor que critica o movimento tradicionalista, porém de uma posição mais conservadora, é José Hildebrando Dacanal. Em seu texto *Origem e função dos CTGs* (1992), descreve os militantes tradicionalistas como “*defensores da mumificada ideologia do passado oligárquico do Rio Grande do Sul*” (p. 01), descreve que o tradicionalistas buscam, através do movimento, uma imagem em que possam se reconhecer e recriam nas cidades, espaços culturais que ao mesmo tempo que os diferencie do restante dos brasileiros, os congregue em torno de uma origem e interesses comuns.

O autor faz uma leitura bastante acertada quando descreve em seu texto a maneira como se constitui, se mantém e se reproduz o movimento tradicionalista. No entanto parece errar quando vaticina: “*Quanto ao futuro dos CTGs, quer me parecer que eles se encaminham para o estiolamento. (...) insumidos na geléia geral da cultura urbano/ industrial/ multinacional/ planetária.*” (Dacanal, 1992. p. 7). O autor erra em seu prognóstico, justamente por razões que ele mesmo aponta em seu texto. As tradições não sub-sumem no turbilhão de efemeridades que constituem a *geléia* mundo moderno. Ao contrário, elas se reafirmam dentro de um mundo globalizado. O “local” se afirma diante do “global”. E não ao contrário, como sugere o autor.

Por fim, entendo essa série de movimentos e iniciativas, de consolidar uma identidade tradicional regional, à luz do homem rude habitante da campanha gaúcha, que se iniciaram com a criação do Partenon Literário por intelectuais; passando pelo Grêmio Gaúcho; (movimento popular e recreativo engendrado por Cezimbra Jacques); demais iniciativas de cunho similar no interior do Estado; o Grêmio Gaúcho do Colégio Júlio de Castilhos; e a conseqüente criação do 35 CTG, culminando com a criação do Movimento Tradicionalista Gaúcho (MTG), como uma seqüência de fatos até certo ponto interligados, assim como uma “corrida de bastões”, onde cada movimento ou iniciativa cumpre uma tarefa, planta uma semente que servirá para a seguinte, conservando, via de regra, sempre os mesmos propósitos e mesmo cunho ideológico, de criar um sentimento de pertença, num homem urbano vinculado a uma imagem idealizada de uma identidade rural que pode ser apenas resultado de um processo imaginário.

No capítulo seguinte passarei a tratar justamente deste processo circular de fluxos interpretativos que identifico a partir do momento em que o homem do campo passou a ser narrado pelas iniciativas do cenário urbano. Aqui destaquei o contexto histórico em que este homem rural, o peão, se constituiu socialmente, e a partir de suas primeiras representações produzidas no mundo urbano se iniciou o processo circular e dinâmico dessas identidades.

CAPÍTULO III

A circularidade das identidades.

Neste capítulo apresento o cenário urbano, as manifestações e práticas tradicionalistas e as representações acerca do gauchismo na cidade. Procuo demonstrar as identidades gaúchas sendo re-significadas na cidade e devolvendo ao campo novas práticas e representações. Procedendo dessa forma, busco entender esse processo como uma circularidade, formando fluxos interpretativos entre o rural e o urbano, entre o campo e a cidade. Entendo esta relação também como um diálogo, no sentido de trocas e interfaces entre peões tradicionalistas e peões de estância, que fazem circular estas identidades de maneira constante e intermitente, não constituindo uma via única de modelo e cópia, verdadeiro e falso, real e imaginário.

Procuo demonstrar que essa identidade “gauchesca” urbana, criada ao modelo do homem rural sulino, ancorado na figura do peão de estância, reinventa-se na cidade e devolve ao campo novas práticas e representações, criando assim, uma espécie de *feedback*¹¹⁴, que por sua vez, são também apropriadas e re-significadas nas estâncias. Dessa forma, os peões de estância re-significam as práticas tradicionalistas e devolvem para a cidade novas práticas e representações sobre aquele mesmo gauchismo. É dessa maneira que busco entender o contexto campo e cidade. Um constante fluxo de interpretações e re-interpretações acerca de um mesmo universo simbólico, qual seja, as interfaces entre os peões tradicionalistas e peões de estância.

Dumont, no texto *O individualismo. Uma perspectiva antropológica da Ideologia Moderna* (1985), trabalha com o conceito do individualismo. Esse conceito auxilia na reflexão acerca das aproximações e dos distanciamentos da identidade gaúcha na tensa relação entre o campo e a cidade.

Ainda na introdução o autor chama a atenção para o fato de que vai trabalhar com o individualismo enquanto ideologia, diferenciando-o do individualismo metodológico. No individualismo metodológico é necessário que se comece pela parte, analisa-se a parte para entender o todo. O individualismo a que Dumont se refere (o individualismo enquanto ideologia), mostra que para se entender o indivíduo é necessário entender a sociedade. Enquanto ideologia, o individualismo é o predomínio do todo sobre a parte. Por mais que eu

114 Do inglês: regeneração, realimentação, resposta.

compreenda nossa sociedade como individualista, se eu possuo uma noção de mim enquanto indivíduo, só a tenho porque me é dada pela sociedade. É a sociedade que inculca em mim a noção de “me perceber” como valor. Zanini faz uma leitura de Dumont, afirmando que a *“ideologia moderna, que tem o indivíduo como valor e a liberdade como atributo”* (2006. p. 62). Me permito entender, a partir dessa leitura, que o individualismo proposto por Dumont é distinto, pois é um individualismo do todo sobre a parte.

Os conceitos de identidade e pertencimento¹¹⁵ mostram uma eterna disputa entre o todo e a parte. O individualismo versus o holismo. Brum afirma que o autor *“discute a questão dos valores holistas e individualistas em relação às sociedades e sua apropriação”* (2006. p. 61). Dumont afirma que existem sociedades em que o indivíduo já nasce com seu lugar demarcado, o todo determina a parte ao nascer, o indivíduo, antes de pensar ou de fazer escolhas, já estará marcado pelo todo. No holismo, a individualidade é subsumida, englobada pelo coletivo. *“A ideologia moderna é individualista – sendo o individualismo definido sociologicamente do ponto de vista dos valores globais.”* (Dumont, 1985. p. 21). Numa sociedade ocidental, individualista, o indivíduo entende que faz escolhas de acordo com seu livre arbítrio, de acordo com o que ele acredita que sejam seus desejos particulares e pessoais, desprendidos da vontade coletiva. O indivíduo se imagina num encontro íntimo, com sua psicologia individual. Dumont explica que somente quando o indivíduo constitui valor supremo, trata-se de individualismo. Nesse caso, o indivíduo não pode ser submetido a ninguém, sendo as suas regras pessoais que movem a sua existência. Quando o indivíduo se encontra na sociedade como um todo, trata-se de holismo.

Dentro das manifestações da cultura tradicional gaúcha referentes ao gauchismo, assim como acontece, via de regra, em sociedades tradicionais ou camponesas, as relações se dão dentro de uma perspectiva holista de percepção da realidade. Os sujeitos buscam na fixidez do sentimento de pertença, assegurado pela dinâmica do ato volitivo de optar por uma identidade, garantir a coesão do grupo e a reprodução dos vínculos que ligam estes sujeitos entre si, e entre eles e o próprio grupo.

O homem do campo vive uma realidade inexorável. Nem a industrialização, nem a modernização dos meios de transporte, comunicação, informação, e o processo de aproximação entre campo e cidade provocado por essas transformações foram, ou são, capazes de mudar suas relações sujeito/sujeito e sujeito/meio. O homem do campo se representa como inseparável do seu meio. É como se “se percebesse” como parte da

115 *“pertencer significa sentir-se ligado a e desejar mostrar-se como identificado com.”* (Brum, 2006. p. 36).

paisagem. O todo é o próprio meio, e ele não se percebe fora daquele meio, daquelas relações. Entre os “peões de estância” que entrevistei, em diferentes lugares em que fiz observações de campo, pude perceber através de suas narrativas, um mesmo *ethos*. São pessoas que nasceram na estância e durante uma vida inteira foram uma ou duas vezes à cidade. Ao “povo” para usar um termo êmico. São sujeitos totalmente envolvidos pela cultura e pelo meio. Percebem-se como peças de uma engrenagem, a engrenagem do meio. Não parecem imaginar ser possível construir outras vivências fora daquela realidade, fora do seu meio, fora daquele tempo e daquele espaço.

Nesse processo dialético de interação entre pessoas e coisas, (...), o mundo exterior e o universo interior se tornam tão intrinsecamente ligados e interdependentes que já não é mais possível falar em sujeito e objeto de modo isolado. O pensamento humano ocupa lugares no mundo físico da mesma forma que as formas concretas têm lugar na mente. (Rahmeier, 2008. p. 37).

A autora conclui afirmando que todo o universo de um ser humano pode-se restringir à sua própria existência individual. Tudo aquilo que estiver fora do alcance físico ou do imaginário de um indivíduo, ou seja, tudo o que ele ignora, não possui para ele significado algum, e por essa razão, “*não pode ser considerado parte do seu mundo*” (Ibidem)

Novamente utilizando o conceito de individualismo proposto por Louis Dumont, que utilizei para entender a relação parte/todo que vive o homem do campo, utilizarei para tentar entender a tensão em que vive o movimento tradicionalista nos dias de hoje com relação ao indivíduo/movimento, sujeito versus coletivo.

Críticos como Tau Golin, implementam uma verdadeira cruzada contra o movimento tradicionalista qualificando-o como “*conservador inspirado no mundo oligárquico*” (2008, p. 99), oficializam e inventam o modelo gentílico do gaúcho. Que se reproduz espontaneamente, incentivado pela mídia que se transformou “*no sistema capacitador de sustentação de impressionante conteúdo imagético conservador.*” O autor afirma que o tradicionalismo opera de forma totalitária ao estabelecer uma identidade imaginária do gaúcho. É certo que o Movimento Tradicionalista Gaúcho consegue se colocar socialmente como o mediador legítimo¹¹⁶ no processo de construção da identidade gentílica do gaúcho, apreendendo sob seu domínio, os fenômenos da tradição gaúcha e do gauchismo.

116 “ocuparam instâncias que iam desde mestres-de-cerimônias a secretários do Estado. Criaram departamentos na estrutura do poder, influenciaram os currículos escolares, canalizaram patrocínios aos seus eventos (...), ocuparam a mídia, organizaram sistemas de culto cívico, multiplicaram os galpões de vivência pilhada nos quartéis da Brigada Militar e das Forças Armadas etc.” (Golin, 2008. p. 95).

É possível pensar a atuação do movimento tradicionalista dentro da perspectiva de Dumont. Se aceitarmos que nas “ditas sociedades tradicionais”, os indivíduos, ao nascer, encontram um mundo pronto, estabelecido, de difícil mutabilidade. Com a identidade gaúcha acionada pelo movimento tradicionalista, ocorre o contrário. “*O indivíduo inserido no mundo da modernidade capitalista tem a possibilidade de se inventar e de escolher sua identidade*” (Golin, 2008. p. 89). Nesse caso a identidade torna-se uma escolha pessoal e de múltiplas possibilidades. No entanto, o autor ressalta que nas sociedades tradicionais, a identidade não representava uma situação existencial crítica, já que não havia escolha. Já na modernidade “*ela está intrinsecamente no espaço social e, mutuamente, dependerá do reconhecimento do outro*” (Golin, 2008. p. 89). Pode-se ver, então, no *reconhecimento do outro*, o social, agindo sobre a escolha do indivíduo. Por tudo isso, Golin entende o tradicionalismo como uma extensão da cultura de massa, típica da sociedade moderna e de seu individualismo ideológico, e não o prolongamento de uma sociedade tradicional.

O que preciso deixar claro, antes de mais nada, é que mesmo concordando com parte das críticas, me filio também ao rol dos críticos dos críticos, procurando perceber a pluralidade da questão. De acordo com minhas observações em campo, pude perceber tantas confluências, quantas divergências entre os universos rural e urbano. Como demonstrei, entendi o mundo rural, da estância, do peão, numa perspectiva muito mais holista, e portanto do predomínio do coletivo sobre o indivíduo. Ao contrário, percebi o cenário urbano, do peão tradicionalista, das manifestações da cultura gaúcha acionada nas cidades, muito mais dentro da perspectiva da ideologia individualista. Entretanto, em boa medida, o tradicionalismo é um movimento bem menos ideológico do que apregoam os seus críticos.

Críticos do tradicionalismo vêem o gauchismo como uma ideologia destinada a manter o conformismo de trabalhadores rurais e das camadas populares que migram para as cidades. Os principais alvos da crítica são o caráter passadista de sua visão de mundo; a proximidade com o poder constituído, e o conservadorismo da organização e simbologia dos Centros de Tradições Gaúchas, que reproduz a estrutura das estâncias e no qual explorados e exploradores tem os mesmos princípios de compreensão de mundo. (Kaizer, 1999. p.100).

O movimento tradicionalista está inserido muito menos na representação de uma sociedade tradicional e muito mais na dinâmica da sociedade moderna atual e globalizada. As relações que observei entre os patrões e os peões nas sociedades tradicionalistas, bem como nas demais manifestações urbanas da identidade gaúcha acionada, não vão além, de apenas, a nomenclatura estabelecida pelo MTG e adotada pelos CTGs. São relações sociais verdadeiras

e atuais, típicas do mundo moderno.

O sistema de valores gaúcho refere-se a uma realidade muito específica, a da vida pastoril, e não tem muito a ver com as soluções que lhe são apresentadas pelas organizações urbanas. Tais organizações, ou mesmo a possibilidade de sua integração como força de trabalho urbana, necessariamente requerem que ele deixe para trás sua identidade como gaúcho. O que estas instituições exigem dele é sua morte figurada, sua extinção cultural. Os Centros de Tradições Gaúchas – CTGs – pelo menos ao nível ideológico, oferecem em sua celebração do gaúcho um espaço (dentro do meio urbano) para ele cultivar seu orgulho, seus valores e algumas de suas práticas culturais. Os CTGs oferecem auto-estima. (Leal, 1992. p. 149).

As relações sociais do mundo moderno mudaram as hierarquias patrão/empregado. Também no mundo moderno, mudaram nas relações de trabalho no universo rural, das estâncias, inseridas na dinâmica das leis trabalhistas, que modificaram o panorama das últimas décadas. A relação orgânica, de tempos atrás, entre patrão/peão, transformou-se, com o advento dessas leis, muito mais em uma relação dinâmica e pragmática entre patrão/empregado.

Entendo que essas mudanças se deram devido às mudanças da própria sociedade, que se alterou. Um peão tradicionalista, por exemplo, rompe seu vínculo com o “patrão” e com a sua “estância”, representada pelo CTG, quando lhe convém. Rompendo seu vínculo com o tradicionalismo. Da mesma forma, o peão de estância, empregado, contratado, rompe seu vínculo empregatício com seu chefe, seu patrão, mediante um pedido formal e voluntário de demissão. Ele busca seus direitos pela via legal, através dos seus sindicatos, pelas vias judiciais viáveis e possíveis do mundo contemporâneo. Não são “uns escravos”, “uns dominados”, “uns oprimidos”, como querem os críticos. Não se inserem na mecânica do mundo oligárquico, mumificado, anacrônico e patriarcal de um passado recente. Tanto os homens do campo quanto os peões tradicionalistas urbanos podem ser sujeitos inteligentes, sabedores de sua condição social, inseridos na cultura da era informacional, sujeitos de suas decisões, e que optam, dentro das condições econômicas possíveis, através de vontade própria, pela melhor forma de realizar seu trabalho (nas estâncias), de realizar seu lazer (nos CTGs e rodeios do cenário urbano), evocando conscientemente e voluntariamente essa relação simbólica, esse vínculo de pertencimento, que mantêm com a identidade e a cultura regional gaúcha.

A seguir apresento algumas observações de campo que realizei nos meios urbanos, referentes a manifestações que evocam o gauchismo, e que dão conta dessa re-significação de práticas e representações que remetem àquele gaúcho peão de estância, mas que em boa

medida, são apropriadas pelo próprio meio urbano, criando novos padrões de comportamento, novas práticas e representações que, por fim, são “devolvidas” ao meio rural, proporcionado dessa forma, uma espécie de circularidade de interpretações e reinterpretações, que prefiro chamar de fluxos interpretativos que são a própria dinâmica dos eventos que acionam a identidade gaúcha ancorada no gauchismo.

Acampamento Farroupilha.

A cidade, no intuito de reverenciar e reviver o cenário rural, dentro do seu espaço urbano, recria ali locais e elementos que remetem à vida dos primitivos gaúchos, ao seu trabalho e à sua vida. Os CTGs, por exemplo, são o próprio resultado dessa iniciativa. Representam o galpão de uma estância (através da sua sede), invernadas artísticas, invernadas campeiras, jantares e confraternizações com comidas típicas. Enfim, criam com isso, momentos de sociabilidade, usando como mote, aquilo que se determinou e se estabeleceu como “típico”, “tradicional” e característico do regional gaúcho.

O Acampamento Farroupilha é a representação, por excelência, no cenário urbano, de um ícone do mundo estancieiro do Rio Grande do Sul. O galpão de estância. É a maior manifestação urbana de culto e reverência à figura dos galpões¹¹⁷. O acampamento é alusivo às comemorações da Semana Farroupilha que acontecem em todo o estado do Rio Grande do Sul de 14 a 20 de setembro. Nesse dia é feriado estadual em comemoração ao dia do gaúcho. O lugar ocupado chama-se Parque Maurício Sirotsky Sobrinho, também chamado Parque da Harmonia, ou ainda Estância da Harmonia, e localiza-se às margens do Rio Guaíba, na cidade de Porto Alegre.

Os tradicionalistas da capital procuravam um lugar para reunir-se na Semana Farroupilha, quando então, no fim da década de 80 a Secretaria de Cultura do Município acordou com a APERGS¹¹⁸, entre outras entidades, que o lugar onde atualmente é realizado o acampamento, era o mais apropriado. Já no decorrer dessa década, os tradicionalista vindos de vários lugares do interior do estado rumavam para o Parque da Harmonia buscando um local para descansar o cavalos. O Sr. Pedro Moreira, o Seu Pedrinho, conta que acampa no local desde 1975. Hoje é o patrão do Piquete Negrinho do Pastoreio.

117 A cidade de Caxias do Sul realiza um evento com as mesmas característica, no entanto, em menor proporção.

118 Associação do Piquetes do Rio Grande do Sul. Piquete é, para o meio tradicionalista, uma subdivisão de um centro de tradição. Na linguagem campeira, do meio rural, piquete é uma porção de campo, cercada, junto ao galpão para deixar animais exclusivos, machucados, com cria, de montaria, por exemplo.

Visitei o Parque pela primeira vez, no dia 31 de agosto, num domingo de sol. O movimento já estava intenso, o que mostra que as festividades começam bem antes das comemorações da Semana Farroupilha. Homens montando os galpões e galpões já montados. A estrutura de luz elétrica e água encanada, cedidas à APERGS pela prefeitura, já estava pronta desde o dia 18 de agosto, segundo informações da Sra Rosane, chefe da Comunicação da Secretaria de Cultura da Prefeitura de Porto Alegre. Explorei o local ao longo do dia. Num dos lados, fazendo limite com o Guaíba, localiza-se a pista de rodeios. A entrada principal é pela Avenida Beira Rio, onde há um grande restaurante (a Churrascaria Central). Existem mais duas entradas. O espaço total aproxima-se de 65 hectares, todo dividido em ruelas, onde circulam carros, carroças, cavalos e pessoas. No centro há uma enorme feira. Feira do livro, feira de artesanato, restaurantes, churrascarias, comércios de lanches rápidos e de bebidas. Todo o parque é loteado em espaços modulares, mais ou menos do mesmo tamanho, onde, em cada lote, é montado um galpão. Há “galpões” de grandes marcas. Telefonia, grupos de comunicação, e empresas patrocinadoras. Uma reclamação constante dos Patrões de Piquetes é a priorização e crescente apropriação de espaços destinados às marcas e empresas em detrimento dos Piquetes Tradicionalistas. Entrevistei e conversei com várias pessoas para saber o motivo pelo qual estavam ali, o que faziam, quais eram suas profissões, e o motivo pelo qual participavam daquele evento. Os relatos foram de pessoas e famílias que se integravam ao local sob a justificativa de “cultuar as tradições”, mas em suas falas, são recorrentes as manifestações de buscam ali interagir socialmente com outras pessoas, sociabilizar-se sob o mote do tradicionalismo.

O Jornal *Zero Hora* do dia 17 de setembro de 2008 trouxe dados¹¹⁹ sobre o acampamento: 386 lotes¹²⁰, três mil e quinhentas pessoas acampadas, 300 banheiros químicos, mil e quinhentos quilos de carne vendidos no comércio dentro do Acampamento que conta com 38 pontos de venda. Há cinquenta estandes comerciais. Pelas ruas do Acampamento pode-se encontrar supermercados, açougues, caixas bancários e mercearias. Entre elas o de Dona Marilene Centenaro Ingroff, de 43 anos, que comercializa dentro do Parque, em seu comércio de secos e molhados, alfafa, milho, quirera, ração para cavalo, cigarros de palha (os populares “*palheiros*”), cachaça colonial e lingüiça por metro.

Voltei ao local, dias 17 e 18 de setembro, quando pernoitei, e observei o evento durante a noite, pois havia sido informado em minha primeira visita, que “*o acampamento possuía vida noturna intensa*”, conforme Paulo, Patrão do Piquete Gaudérios da Harmonia.

119 Dados colhidos junto à Prefeitura de Porto Alegre e a coordenação do Acampamento.

120 Os lotes são distribuídos por leilão aos patrões do Piquetes e outras entidades tradicionalistas.

Paulo exerce a profissão de eletricista, e durante o mês que antecede a Semana Farroupilha, procura reduzir a jornada de trabalho, conforme me disse: “*no meio da tarde, me pilcho, pego a família, passo no mercado, depois viemos pra Harmonia abrir o Piquete e receber os amigos*”. José Carlos, funcionário público, Patrão do Piquete Herdeiros da Tradição, disse-me durante a entrevista: “*a gente nem faz carnaval, já tira as férias nesta época pra aproveitar bem o mês farroupilha*”. José Carlos concedeu-me a entrevista no galpão do seu piquete, no fim da manhã de quinta-feira, enquanto tomávamos mate, junto com sua esposa e filha e mais dois amigos que cortavam temperos para preparar um carreteiro de charque de ovelha.

O acampamento é visitado, segundo sua organização, por cerca de 500 mil pessoas. A entrada, para circular dentro da área do acampamento é franca. O público visitante é diverso, como constata a pesquisadora:

Galpões rústicos, construídos em lotes dispostos em todo o parque, separados em pequenos quarteirões por onde transita o público visitante. (...) o movimento maior ocorria à noite, quando os integrantes desses grupos se reuniam para confraternizar e receber visitantes em festas com comida típica e música. (...) o parque é um espaço popular frequentado por uma diversidade de pessoas como muitos idosos vestidos à gaúcha, dançando nos bailes dos acampamentos ou nos dos lonões, casais homossexuais de mãos dadas tomando cerveja, meninos de rua e jovens assistindo a shows tradicionalistas, e concursos campeiros nos rodeios. (Brum, 2006. p. 65).

São centenas de galpões onde cada um reproduz a estrutura de um galpão de estância. Cada Piquete Tradicionalista possui o seu espaço, como se fossem pequenas estâncias. Alguns levam cavalos para participar dos rodeios, montam cocheiras, levam cachorro, ovinos, galos para que cantem ao entardecer e ao amanhecer, tentando reproduzir o ambiente rural de uma estância. As pessoas visitam-se e constroem sociabilidades que possuem validade espaço/temporal determinadas. São regras e condutas válidas naquele local, e durante o tempo que vige o evento. Ali, cada Piquete, cada galpão de estância possui um patrão, e a regra máxima é o tradicionalismo. Quanto mais genuína for a reprodução do mundo rural, da vida no campo, mais autêntico, melhor simbolizará e melhor representará a vida de uma estância.

A revista National Geographic¹²¹, publicou uma reportagem sobre o evento afirmando que o “*Acampamento Farroupilha é o Woodstock gaúcho*” (p. 37). Em seis páginas, a reportagem mistura informações oficiais e senso comum. Ela é importante na medida em que apresenta a maneira como o evento é visto “de fora”, bem como, mostra a imagem que é

121 Edição de novembro de 2008. Reportagem de Marcelo Ferla e fotos de Rodrigo Baleia.

passada pelos “acampados” (gaúchos, tradicionalistas e simpatizantes), aos que frequentam e visitam o parque. O repórter afirma que *“alguma coisa parece estar fora da ordem quando o caos urbano é provocado por uma tropa de cavalos, montados por homens e mulheres vestidos como se estivessem na lida do campo”* (p. 36). O imaginário criado pelo Acampamento, sobre o gaúcho, pela maneira como encenam e representam a vida pastoril, criam no público (e pelo visto, no repórter), uma imagem idílica e romântica de como deva ser a vida no campo. Como já procurei demonstrar através da etnografia no cenário rural, há profundas diferenças entre o mundo rural real, de ser e de vestir, e a sua representação urbana feita pelo gauchismo e pelos tradicionalistas. A reportagem ainda afirma que o evento Farroupilha é uma grande *“contradição”*, à medida em que *“celebra uma guerra perdida”* (Guerra dos Farrapos 1835 – 1845), *“liderada por heróis de duvidosa reputação”*, entrando para a história, paradoxalmente, a *“versão dos perdedores”* (p. 36), remetendo-se ao fato de os “farrapos” terem sido derrotados na Revolução Farroupilha. A matéria menciona ainda uma espécie de “culto ao primitivismo” dos gaúchos, na medida em que *“ensaia um retorno à terra prometida”*, (p. 38), referindo-se à região do pampa sul americano. Por fim, a reportagem ainda dá informações sobre a disputa entre a associação dos piquetes APERGS e o Movimento Tradicionalista¹²². O teor jornalístico da matéria reside no fato de que esse impressionante acontecimento, o Acampamento Farroupilha, aconteça dentro de uma metrópole urbana, em um evento de culto a um passado tradicional, vinculado ao universo rural. *“Emblemática, a Semana Farroupilha reflete a adoção crescente de símbolos e de um ideário regionalista em ambientes urbanos.”*(p. 38).

Durante a noite que pernoitei no Acampamento Farroupilha, pude observar que tanto a frequência, quanto a movimentação são diferentes. Cada galpão organiza um evento festivo. Conforme a noite vai avançando, e o teor etílico dos frequentadores vai aumentando modificam-se algumas dinâmicas do público em relação aos Piquetes e deles em relação ao re-significar de um “gauchismo”.

Passa-se ouvir outras referências musicais. Muitos jovens, que não frequentam o acampamento de dia, chegam ao local. Ouve-se música Sertaneja, músicas eletrônicas, entre outros ritmos mais ecléticos. Formam-se grupos de jovens de frente aos Piquetes, consome-se muita bebida alcoólica e energéticos, e não mais o chimarrão predomina entre o público mais “familiar” da frequência diurna. Alguns Piquetes ficam fechados logo após a meia noite. Mas um grande número promove festas que duram até o amanhecer do novo dia.

122 Esse tema será abordado neste Capítulo, no item 4, subtítulo *“Vira a chapa e segue a mesma” Os rodeios de tiro de laço.*

Observei intenso movimento da Brigada Militar desde o início da noite. Policiais Militares à cavalo, à pé, e também movimento de viaturas. Conversei com o Sargento Paulo e este me informou que são destinados 50 “brigadianos” por noite, para o evento. O contingente é de cinco soldados mulheres e quinze soldados homens para dentro do Parque e de trinta soldados para o entorno do Acampamento, vigiando o estacionamento e a entrada do público.

Como se pode notar, embora o Acampamento Farroupilha seja uma manifestação evidentemente ancorada no gauchismo, ele não é visto com bons olhos pelo próprio Movimento Tradicionalista. Na opinião do coordenador da 13ª Região Tradicionalista, o Sr Erival Bertolini, os Piquetes de Laçadores configuram-se como um “*mal desnecessário*” para Movimento. Eles colocam-se contra os princípios do Tradicionalismo, a exemplo da coletividade, cooperação, cultura e lazer. Os laçadores, bem como a Associação de Piquetes do Rio Grande do Sul (APERGS, que organiza o Acampamento Farroupilha, já referido, em Porto Alegre) segundo Bertolini, são “*proveitadores, competitivos, e devem ser exterminados do tradicionalismo.*” Bertolini é a voz oficial do MTG em Santa Maria. O coordenador declarou em entrevista realizada por mim, dias antes do evento que se pudesse “*colocaria fogo naquilo lá*”. Como se nota, o Coordenador da 13ª Região Tradicionalista se declara crítico tanto do evento, quanto de sua organização: a APERGS. Bertolini afirma que eventos como este estão fora do “tradicionalismo autêntico”. Não possuem o espírito coletivo, corporativo, autêntico e ético, além de não reafirmar nem o Estatuto nem a Carta de Princípios do Movimento Tradicionalista.

Esse fato é notável. O grande público recebe através dos meios de comunicação a informação de que o Acampamento Farroupilha é um evento Tradicionalista. De fato, tanto o MTG quanto outros órgãos oficiais do governo como IGTF¹²³ e Secretaria da Cultura promovem durante as festividades do evento, atividades de caráter oficial, com a presença do Prefeito da cidade, da Governadora do estado, Secretários de governo, políticos, entre outros.

Concluo contudo, a partir dos dados que coletei em minha pesquisa de campo no Acampamento Farroupilha, que esse evento insere-se naquilo que denominei de fluxo interpretativo de circularidade das identidade gaúchas. Esse evento é, hoje, muito mais do que um evento popular e urbano de identidades re-significadas e representadas. Não mais é somente uma representação, mas uma nova prática, ancorada sim numa representação do gauchismo. O Acampamento Farroupilha, através de suas “estancioas”, de seus Piquetes, de seus peões urbanos e não vinculados formalmente ao tradicionalismo, produzem, eles

próprios, práticas. Estas desenvolvidas nos dias que dura o evento. Essas práticas construídas por um “gauchismo urbano” são levadas até as chácaras, sítios, estâncias, pistas de rodeios, CTGs, da Grande Porto Alegre e do interior, de onde vieram esses peões acampados no Parque da Harmonia. Reinventam maneiras de fazer, de falar e de agir de forma geral. Há hoje um gauchismo urbano que serve de modelo e passa a ser “copiado”, representado no cenário rural. Novas roupas, músicas, alimentos, entre outros itens, fazem parte hoje dessa rural. Aquele modelo de que serviu o campo para as primeiras representações do Tradicionalismo e do gauchismo de maneira geral, hoje re-significado na cidade, reproduz um gauchismo urbano, diferente do modelo tradicional, com novas maneiras de ser e agir e de representar o mundo.

Freio de Ouro.

Visitei o Parque Assis Brasil, na cidade de Esteio, Grande Porto Alegre, entre os dias 28, 29 e 30 de agosto de 2008. A EXPOINTER é uma exposição internacional que ocorre anualmente no Rio Grande do Sul, configurando-se como um dos maiores eventos do agronegócio brasileiro. Dentro da exposição ocorre o Freio de Ouro, uma das mais tradicionais provas da equinocultura brasileira. Estas provas são organizadas pela Associação Brasileira de Criadores de Cavalos Crioulos, (ABCCC). O Freio de Ouro surgiu em 1977¹²⁴ como uma competição entre criadores que queriam demonstrar as habilidades de seus animais. A raça crioula não só é um símbolo¹²⁵ para os tradicionalistas, como também é um sucesso para o agronegócio gaúcho. Para se ter uma idéia da dimensão do evento, mais de 1500 animais iniciam a disputa todo ano. Destes, 14 machos e 14 fêmeas, chegam a grande final da EXPOINTER, em Esteio. Trinta mil expectadores assistem à disputa das arquibancadas nas diversas provas¹²⁶.

É notável a vinculação da identidade gaúcha com o evento do Freio de Ouro. Não só o público, mas também os competidores acionam esta identidade através das pilchas e da maneira como encilham os cavalos. A história do Cavalo Crioulo confunde-se com a própria formação histórica do Rio Grande do Sul. Henrique Teixeira, presidente da ABCCC declara

124 “Os crioulistas que se reuniram no outono de 1977, no parque do Sindicato Rural de Jaguarão, para participar da 1ª Exposição Funcional da raça, jamais imaginariam que ali começava um movimento que teria intenso sucesso e um crescimento vertiginoso, que levaria a marca da ABCCC a todos os recantos do Rio Grande do Sul, a boa parte do Brasil e ao Cone Sul da América.” (Affonso, 2002. p. 17).

125 Ver item 2 deste Capítulo (Cavalo Crioulo, Lei 11.826/02).

126 Prova de Figura, Prova de Mangueira, Prova de Campo ou Paleteada e Prova Bayard/Sarmento. Cada uma das provas compõe-se como uma etapa do julgamento final, e tenta aferir o bom desempenho morfológico e funcional dos animais.

que o Crioulo “é uma raça que demorou 400 anos para se desenvolver. No início, eram usados para o trabalho no campo e até em guerras, sempre foram muito exigidos, por isso só os mais fortes sobreviveram”. De acordo com Teixeira, existem hoje, cerca de 220 mil cavalos crioulos registrados no Brasil, sendo que 85% deste plantel encontra-se no Estado. Daniel Teixeira, escolhido “Ginete de Ouro”, em 2008 pela ABCCC, é dono de um Centro de Treinamento¹²⁷ e vive da profissão de domador. Sempre pilchado, me concedeu entrevista logo depois de receber o prêmio das mãos da Governadora Ieda Crusius, e declarou “*monto desde os quatro anos de idade*”.

A identidade do gaúcho, ao contrário do *cowboy*¹²⁸ por exemplo, onde o próprio nome faz menção ao gado vacum, ou ao caipira, sertanejo ou pantaneiro, cujas grandes referências são as “*vaquejadas*”, o gaúcho celebra acima de tudo o cavalo. O cavalo não é apenas um meio para atingir a sobrevivência, mas a sua própria extensão. O mito do gaúcho celebra o cavalo e remete à figura mitológica do Centauro. Cyro Martins, escritor rio-grandense, quando quis descrever a crise de uma identidade gaúcha tradicional, a nominou de “*Trilogia do Gaúcho a pé*”. Destituído do seu cavalo, destituía-se de sua identidade. “*esta trilogia que não nasceu trilogia, mas que, embora sem intenção premeditada, ao longo do seu e do meu caminho foi adquirindo essas características...*” (Martins, 2008. p. 20). A trilogia é composta pelos romances “*Sem Rumo*” (1937), “*Porteira Fechada*” (1944), e “*Estrada Nova*” (1954), que descrevem o processo de êxodo rural devido aos problemas sócio econômicos da campanha gaúcha a partir de 1910, expulsando os peões das estâncias em direção dos cinturões pobres das cidades. O gaúcho é visto como um trabalhador descapitalizado, pobre, desempregado, que substitui o trabalho no campo por um subemprego na cidade. O modelo de “peão de estância” vigente até então, de “gaúcho à cavalo”, é substituído pelo “gaúcho à pé”, um marginalizado, depauperado e despido de sua identidade. Usando de uma metáfora, o autor conclui que a porteira está fechada para este novo gaúcho, que encontra-se sem rumo, percorrendo uma nova estrada em direção de uma vida autônoma, urbana e altamente profissionalizada.

A seleção genética que deu origem à raça crioula foi feita ao acaso. No continente americano, ao ser ocupado pelos europeus, não existiam cavalos,

o cavalo não existia aqui e os primeiros a pisarem este solo foram trazidos por Cristóvão Colombo, no ano de 1493, em sua segunda viagem, quando chegou à ilha La Española, hoje Santo Domingo. (Affonso, 2002. p.

127 Ver item 4 do Capítulo II. O Centro de doma de Daniel é semelhante ao de Luciano, de quem tratei no capítulo anterior, no item já referido.

128 “*Vaqueiro, boiadeiro*” (Dicionário Michaelis, p. 72).

41).

O próprio autor ressalta que não havia nenhum vocábulo em quaisquer dos idiomas indígenas americanos para designar o cavalo. Em 1535, Don Pedro de Mendoza chegava ao Rio da Prata com 72 cavalos e éguas. Depois disso, Alvar Nuñez (Cabeza de Vaca), e Pedro Mendoza aportaram em 1541, com 26 eqüinos, onde hoje se localiza o Estado de Santa Catarina.

Desses cavalos, muitos fugiram, pois nas colônias que se estabeleciam, com longas extensões e sem limites de cerca, era difícil mantê-los sempre sob controle. Pouco a pouco, eles foram formando os plantéis iniciais das numerosas tropilhas que, mais tarde, iriam se espalhar por todo continente americano. (Affonso, 2002. p. 42).

O produto resultante desta seleção natural desenvolvida pelo acaso ao longo de mais de quatro séculos foi um eqüino forte e resistente, muito rústico e adaptado ao sul do continente. Por sua vez, a origem destes cavalos que primitivamente adentraram o continente americano, era de sangue oriental que havia sido levado à Espanha e a Portugal, desde o norte da África pelos Mouros. Os eqüinos berberes mestiçaram-se com os andaluzes ibéricos durante os oito séculos de dominação moura.

As Cruzadas, posteriores, é claro, ao domínio árabe e conseqüentes do próprio domínio encontraram nos cavaleiros orientais, os mestres da equitação. Ademais o homem do deserto, que faz da tenda e do cavalo seus únicos elementos de vida, teve sempre pelo companheiro com quem vence as distâncias e os perigos maior amor e mais perfeita identificação do que todos os outros homens da terra. Daí, naturalmente a semelhança do complexo beduíno que é o homem do deserto árido ao complexo do gaúcho que é o homem do deserto verde, ambos apegados ao cavalo, com que formam um corpo só. (Ornellas, 1999. p. 158).

Ornellas, em sua teoria de encontrar no gaúcho a origem beduína, utiliza o uso do cavalo em seu argumento. A própria etimologia da palavra ginete é encontrada entre a cavalaria maometana, composta de *zenetes*, *xenetes* ou *linetas*, que são berberes, cavaleiros exímios, que brigavam de lança, a cavalo, nas terras de Portugal e Espanha (ibidem p. 157).

A extrema resistência somada ao fato de os índios das Reduções Jesuíticas, ao serem atacados pelos Bandeirantes entre 1635 e 1634, terem se retirado do território levando consigo eqüinos pampeanos domesticados, fez com que, um século depois, uma raça eqüina *crioula* da terra se constituísse de uma grande manada xucra e chimarrona habitando livre pelos campos do que é hoje o território do Rio Grande do Sul. Com o fim da Guerra do Paraguai em 1870, a

cavalaria do exército brasileiro foi reunida no Saican (ou Saicã), no município de Rosário do Sul, quando então em 1903 foi criada a Coudelaria Nacional, mantida pelos estancieiros, e abastecida pelos melhores reprodutores da nova raça Crioula.

Por esse motivo, percebo a importância da raça crioula para a formação da identidade gaúcha. O vínculo encontrado na identidade tradicional gaúcha, do tipo social humano com o tipo animal racial, é extremamente relevante para ambos, bem como a história de um não pode ser escrita prescindindo da história do outro.

Dessa forma, entendo que um evento como o Freio de Ouro, implica decisivamente em um estudo sobre a identidade do gaúcho. Embora entenda que o evento seja coordenado e ensejado pela elite econômica agrária, e não um fenômeno de prática popular como pode parecer, o Cavalo Crioulo configura-se como um ícone gaúcho. Uma *griffe*, um símbolo de referência e de forte significado para a cultura e a identidade dos gaúchos.

Se entendido como um processo econômico do mundo moderno e capitalista, o Cavalo Crioulo não mais pertence à elite econômica. É um fenômeno de mercado. A economia que gira em torno de si, movimenta pessoas das mais diferentes classes econômicas. Desde o estancieiro dono do cavalo, passando pela equipe que prepara os animais, pelos comerciantes que montam suas tendas para vender produtos da *griffe* do Cavalo Crioulo (tanto originais quanto imitações), e chegando até o consumidor que adquire desde estes produtos, como também consome os signos e significados vinculados ao universo da marca Crioulo.

Como procurei demonstrar, as provas realizadas pelos cavalos e seus ginetes, remontam as lides campeiras e o trabalho do peão de estância como um todo. Vencem as provas, o cavalo e o ginete que melhor desempenharem as tarefas campeiras. O padrão de julgamento está de acordo com aquilo que se convencionou e se narrou que fosse e desempenhado na campanha primitiva.

As regras para as competições estão asseguradas de buscam na “origem” do gaúcho, no trabalho campeiro, o seu sentido. As provas, dessa forma, são inicialmente a representação de uma vida pastoril primitiva. Entendo, no entanto, que através da profissionalização da raça, de seus criadores, de todo grupo de pessoas envolvidas na preparação do evento, do mercado criado em torno desse evento, do *status* criado em decorrência desse fenômeno, as provas da Raça Crioula, a própria raça, não mais apenas representam o universo e o trabalho rural. O Freio de Ouro constitui-se hoje e desde há algum tempo como uma nova prática de um gauchismo essencialmente urbano. O cenário rural, como já demonstrei no Capítulo I, reproduz essas práticas, através de novas representações deste cenário urbano. O campo, que na década de setenta serviu de modelo, para a emergente Raça Crioula, nos dias de hoje copia

e representa essa identidade urbana. Compreendo assim, a partir das minhas observações de campo que tanto o evento Freio de Ouro quanto a Raça Crioula como um todo, reafirmam a minha hipótese de circularidade dessas identidades ancoradas no gauchismo. Rompe com o paradigma de modelo/cópia, campo/cidade, proporcionando o que denominei de fluxo intermitente de uma circularidade dessas identidades.

Semana Farroupilha 2008.

Neste item da pesquisa me proponho a analisar o evento da Semana Farroupilha (de 14 a 20 de setembro de 2008), observada na cidade de Santa Maria, quando visitei Piquetes Tradicionalistas, CTGs e DTGs, bem como já mencionei, fui ao Acampamento Farroupilha, nos dias 17 e 18 de setembro, na cidade de Porto Alegre. Tento refletir sobre o significado desse evento para a identidade gaúcha acionada e o quanto esse evento proporciona na produção de práticas e representações dessa identidade.

O evento da Semana Farroupilha, na verdade, pode ser entendido como um intervalo de tempo bem maior do que a semana do evento propriamente dita. O desfile de 20 de Setembro é o evento máximo de reverência à memória farroupilha. Foi oficializado pela Lei Nº 4.850, de onze de setembro de 1964. O desfile nasce, na verdade, alguns dias antes. Reza a tradição que, fundada a Semana da Pátria, no dia sete de setembro, um grupo de tradicionalistas, em cada cidade ou região tradicionalista, coleta uma centelha da pira simbólica acesa na semana da pátria¹²⁹, à qual dão o nome de “Chama Crioula”, conservando-a acesa até a semana seguinte em alguma estância ou entidade tradicionalista. Uma semana depois, a chama crioula é conduzida por cavalarianos¹³⁰ para uma praça, por exemplo, ficando acesa e vigiada por tradicionalistas, escoteiros, brigada militar, estudantes e voluntários de toda a espécie. Dessa chama são acesas todas as centelhas, de cada entidade tradicionalista, abrindo, assim, a Semana Farroupilha, que ocorre oficialmente de quatorze a vinte de setembro de cada ano.

Desde o ano de 2003 o MTG uniformizou o tema da Semana Farroupilha em todos os desfiles do Estado. A Primeira iniciativa nesse sentido se deu em 1985 quando da comemoração de sesquicentenário da Revolução Farroupilha, e este foi justamente o tema. No ano de 2008, ano em que fiz as observações, o tema escolhido pela Comissão Estadual de Festejos Farroupilhas foi “Nossos Símbolos: Nosso Orgulho”. Segundo o MTG, os festejos

129 De 1º a 7 de setembro.

130 Grupo de tradicionalistas a cavalo.

“tematizados” cumprem função didática. A partir da escolha do tema, que se dá no início de cada ano, portanto nove meses antes do evento, o assunto passa a ser tratado nas escolas, centros de tradições e sociedades literárias regionais. Os símbolos oficiais do Rio Grande do Sul, escolhidos como tema da Semana Farroupilha 2008 são: a Bandeira, o Hino, as Armas, a Erva-mate, a ave Quero-quero, a Flor Brinco-de-princesa, o Cavalo Crioulo, a Flor Medicinal Macela, o Chimarrão e o Churrasco. Para a organização e logística do evento o MTG repassa verbas de seus financiadores e patrocinadores¹³¹ às Regiões Tradicionalistas.

Se em Porto Alegre os Piquetes e outras entidades tradicionalistas concentram-se no Acampamento Farroupilha, em Santa Maria a dinâmica é um pouco diferente. Cada entidade organiza seus eventos em diferentes locais da cidade. Acompanhei durante quatorze dias o cotidiano do Piquete Macanudos do Rio Grande, localizado no bairro de Camobi, próximo à Universidade Federal de Santa Maria.

No início do mês de setembro a principal movimentação do Piquete se deu em torno da construção do galpão. O Galpão Crioulo. Rafael, o patrão do Piquete providenciou costaneiras¹³² para as paredes do galpão. Além do madeiramento, Rafael providenciou pregos, parafusos, cobertura de amianto e ainda utensílios para montar uma cozinha “campeira” no interior do galpão. Fogão à lenha, fogo de chão, lenha, mesas, cadeiras, geladeira e uma série de outros itens necessários para os almoços e jantares até o dia do desfile.

O galpão do Piquete foi erguido nos dias seis e sete de setembro. No domingo, dia sete, houve um churrasco de inauguração e festejos até a noite. Nos dias treze e quatorze, houve festejos no dia todo. No dia quatorze, domingo, foi organizado um grande churrasco como celebração da chegada da chama crioula ao Piquete. Ela foi posta à frente do galpão, do lado de uma bandeira do Rio Grande do Sul.

De dia o Piquete permanecia fechado, pois a maioria dos participantes trabalhava. À noite eram preparadas comidas onde participavam vizinhos, amigos e participantes de outros piquetes. No final da tarde, os participantes chagavam com suas famílias para as rodas de mate e já iniciar os preparativos dos jantares. A frequência das famílias se estendia até as dez ou onze horas da noite. Após esse horário o Piquete passava a ser frequentado por um público mais jovem. Bebida e música estendiam-se até o início da madrugada.

Mano, um dos “peões” do Piquete, fazia constar em seu currículo já ter trabalhado

131 Fundação Cultural Gaúcha, Brigada Militar, Instituto Gaúcho de Tradição e Folclore (IGTF), Governo do Estado, (LIC) Lei de Incentivo à Cultura, e as marcas Colombo, Nestlé, Oi, Nova Schim, Petrobras, Banrisul, CEEE e Corsan.

132 Lascas de madeira com uma face achatada e outra arredondada conservando a casca do tronco da madeira.

“pra fora”. Isso o tornava uma das referências quando se preparavam os alimentos. Todos reportavam-se a ele quando precisavam definir uma comida estava sendo sendo preparada de forma “campeira”.

... é que eu trabalhei pra fora né tchê! Lá a gente faz a s coisas como dá... não tinha gás, nem luz. Tinha que preparar a bóia no fogão à lenha. Lá era que nem esse galpãozinho aqui... aqui até tem mais coisa. Pra fora a gente não tem luxo. Mas eu não saí de lá por isso. A mãe vendeu os terreninho que era do Pai e comprou uma casinha. Daí me chamou pra morar com ela. Tá velhinha. O dia que ela faltar, eu volto pra campanha.

Mano tem pouco mais de uns quarenta anos. Participa do Piquete porque mora ali perto. Participa intensamente da vida do Piquete, mas não desfila. A justificativa é a de que não tem cavalo. Os outros peões do Piquete afirmam já ter-lhe oferecido um. Mas Mano recusa: “*se não é meu, eu não uso*” afirma.

O Desfile de 20 de Setembro.

O desfile propriamente dito é o evento máximo da Semana Farroupilha e ocorre na manhã do dia 20 de setembro, na quase totalidade dos municípios do Rio Grande do Sul. Desfilaram, em Santa Maria, no ano de 2008, em torno de 60 entidades. O desfile aconteceu na Avenida Medianeira começando na esquina com a Rua Duque de Caxias e dispersando na esquina com a Avenida Fernando Ferrari. Entretanto, muitas quadras abaixo, o público já se aglomera nas calçadas para assistir ao desfile. Ocorre que é entre o espaço demarcado para o evento que se dão os julgamentos por parte da organização. As entidades são julgadas por categorias. CTGs, DTGs de Clubes e Empresas privadas, Piquetes de Laçadores, de colégios, entre outros. Esse julgamento é promovido pelos coordenadores da 13ª Região Tradicionalista, e depois publicado pela imprensa local.

Passavam-se poucos minutos das nove horas da manhã quando teve início o desfile. Havia grande expectativa, tanto junto ao público, quanto junto aos tradicionalistas, devido às condições do tempo. Estava um dia nublado e uma chuva não só espantaria os que assistiriam ao desfile como também tiraria um pouco do brilho da festa. As pessoas se moviam rapidamente pelas ruas laterais à Avenida Medianeira, carregando cadeiras portáteis (daquelas de abrir), bolsas com chimarrão, etc, tentando encontrar uma boa posição para assistir ao desfile. Eram famílias inteiras, em sua maioria pilchados, crianças, idosos, todos tentavam ocupar um lugar onde pudessem avistar mais de perto os gaúchos, prendas, carros alegóricos e seus cavalos.

A parte de organização e logística do desfile é feita pela Prefeitura Municipal, auxiliada pela 3ª Divisão do Exército, Base Aérea de Santa Maria, Brigada Militar, Universidade Federal de Santa Maria, 8ª Coordenadoria Regional de Educação, Câmara de Comércio e Indústria de Santa Maria, União dos Escoteiros do Brasil - Região Sul, Diocese de Santa Maria e, naturalmente, pela 13ª Região Tradicionalista. A 13ª RT determina não só a ordem do desfile como também o que pode e o que não pode entrar na avenida. Para tanto, há fiscais da entidade identificados com crachás e pranchetas no ponto onde começa o desfile e também na dispersão do mesmo.

De acordo com o que verifiquei em campo, o desfile que mais impactou o público, foi o da Associação Brasileira de Criadores de Cavalos Crioulos (ABCCC). Além do cavalo crioulo ser considerado oficialmente símbolo riograndense é, sem dúvida nenhuma, o ponto alto do desfile. Ouvi de todas as pessoas com quem conversei, principalmente daquelas que assistem aos desfiles todos os anos, que o desfile da ABCCC é o mais “pomposo”. “...*esses bichos são muito lindos!*” afirmou Márcia, uma funcionária pública acompanhada do marido Renato e seu filho Pedro, sentados em frente a Agência do Banrisul da Avenida Medianeira, no início do desfile.

Foi o que conferi. A qualidade superior dos animais era nítida. Mesmo para um leigo em genética e nutrição animal, os cavalos puros da raça crioula tinham o pêlo mais brilhoso, eram mais fortes, principalmente os machos. E não só isso, os indivíduos que montavam também possuíam nitidamente uma distinção, como indumentárias mais bem colocadas, e animais mais bem encilhados. Também apresentavam materiais melhores, mais acertados sobre o lombo dos animais e roupas que pareciam fazer realmente parte da sua vida cotidiana. A ABCCC parece ditar um padrão. Embora isso não ocorra nos CTGs, nos desfiles isto fica muito claro. A reação do público é de reverência, de total atenção quando passam os cavalarianos da ABCCC. O mais interessante é que essa associação não possui nenhuma ligação institucional com o MTG. São apenas subsidiárias uma da outra. A ABCCC dá ao MTG a materialização dessa ferramenta indispensável ao gaúcho, que é o cavalo, e o MTG fornece àqueles meio fértil para que reproduzam de maneira social a lide campeira e o caráter simbólico que o homem a cavalo representa ao tradicionalismo e ao gauchismo de maneira geral.

O Presidente da 13ª Região Tradicionalista, Erival Bertolini, declara que para participar do desfile basta seguir algumas indispensáveis regras: “...*não é que a gente seja rigoroso, mas é que temos de preservar a tradição*” afirma. Nem todos desfilam em um cavalo bem encilhado. Muitos peões e um grande número de mulheres e crianças desfilam em

carros alegóricos. O traje deve estar de acordo com as normas. De acordo com os dados que coletei em campo, junto aos fiscais da 13ª Região Tradicionalista, bem como outros tradicionalistas identificados com crachás, o chapéu para os homens é obrigatório, principalmente se for a cavalo. Para as mulheres, a flor no cabelo deve ser usada apenas pela prendas adultas. Ela deve ser colocada no lado esquerdo da cabeça. Além de enfeitar, a flor é usada para afastar o peão do rosto da prenda na hora da dança. As prendas mirins e juvenis devem usar uma fita no cabelo, em vez de flor. Os lenços vermelhos e brancos, que no passado eram usados pelos peões para simbolizar sua preferência política. O vermelho pelos Maragatos (Federalistas) e o branco pelos Chimangos (Republicanos). Hoje se perdeu esta conotação política de uma maneira geral (embora eu jamais tenha usado um lenço vermelho justamente por isso). No lenço, são permitidas pequenas estampas com motivos tradicionais: cores da bandeira riograndense, um cavalo, e assim por diante.

Para os peões, colete ou casaco são obrigatórios nos bailes, para o desfile, apenas camisa. Na cintura, faixa ou guaiaca (cinto de couro) são obrigatórios. A faca faz parte da lide campeira, mas pode ser portada na cintura, se o peão estiver a cavalo¹³³. O mesmo ocorre com o tirador¹³⁴(Nunes, 1997, p.489), a espora¹³⁵(Nunes, 1997, p.172) os relhos, os rebenques, os arriadores que também são usados apenas nas lides de campo, são usados para quem desfila a cavalo. As bombachas – símbolo dos gaúchos – devem ser usadas apenas por homens. Sempre largas, há muita restrição às mais estreitas trazidas do Prata¹³⁶. Essas mais estreitas não são consideradas indumentária pelo MTG. A entidade, por exemplo, cujos indivíduos desfilarem com a vestimenta em desacordo, poderá ser duramente penalizada. Para as prendas, o vestido é indispensável. Para prendas adultas a preferência é por vestidos bordados ou pintados à mão e sem babados. O Chiripá¹³⁷, entre os expectadores, era muito usado pelas mulheres, mas não é considerada indumentária pelo MTG. E não é permitido no desfile. Por fim, nos pés, os homens vestem botas e as mulheres sapatilhas ou sapatos com taco bem baixo.

A Semana Farroupilha teve início oficialmente às 16:15 horas do dia quatorze de

133 É interessante notar que em um dia “comum” no restante do ano, portar uma faca em via pública pode ser considerado delito. No entanto, durante a Semana Farroupilha e nos Desfile, esse fato é considerado “normal”. A Brigada Militar considera o fato como uma situação normal. Os cavalarianos transitam portando faca normalmente.

134 Tira de couro em volta da cintura, caindo rente à perna esquerda até abaixo do joelho. Por ser de couro é resistente, protege a roupa. É usado para trabalhar no campo.

135 Roseta de metal usada rente ao calcanhar com a utilidade de despertar o cavalo.

136 Região no sul da América Latina, com forte influência da colonização espanhola.

137 Tecido enrolado pela cintura e por entre as pernas (indumentária masculina).

setembro com a distribuição da centelha crioula¹³⁸ para 70 entidades, junto ao Altar-Monumento da Basílica Nossa Senhora da Medianeira. E findou com a extinção da chama, às 11:45 horas do dia vinte de setembro, logo após o desfile temático.

Considero o desfile mais um daqueles elementos circulares entre os cenários rural e urbano. Originalmente é um ritual de celebração e representação dos homens do campo. O Desfile é um modelo urbano. Uma prática do tradicionalismo. Nas estâncias, observei toda espécie de preparativos e expectativas por parte de muitos peões para participar dos desfiles. Meses antes, são preparados os animais, os *arreios*, os *aperos*, as *pilchas* para participar desses eventos. A ocasião é vivenciada pelo público e pelos participantes com muito entusiasmo. Não há uma razão ou motivação específica que leve os participantes a participar do desfile. Não é exatamente um evento competitivo. O ritual parece ser o sentido máximo de motivação a todos.

4 – “*Vira a chapa e segue a mesma*”, Os rodeios de tiro-de-laço.

Uma das mais visíveis manifestações do gauchismo, dentro do cenário urbano são os rodeios¹³⁹ de tiro-de-laço. Laçadores reúnem-se quase todos os finais de semana, em praticamente todas as cidades do Rio Grande do Sul para treinar e disputar o tiro-de-laço. Esses eventos, em geral realizados dentro dos rodeios, configura-se como uma verdadeira febre dentro do movimento tradicionalista. “Pistas de rodeio” são construídas ao redor das cidades, e também na zona rural, e nos finais de semana reúnem centenas de laçadores para treinar ou para disputar os torneios e concursos de tiro-de-laço. Como pano de fundo desse cenário, percebe-se uma imbricada rede de ligações de compromissos e reciprocidades mediadas pelas entidades tradicionalistas promotoras desses eventos, como também um rico mercado econômico que gira em torno da atividade. Tudo isso gera um intenso mercado de bens simbólicos que se insere na multiplicidade de manifestações da identidade tradicional gaúcha acionada.

Inicialmente, ao iniciar a pesquisa, eu não mensurava a dimensão desses eventos. Foi no decorrer dos trabalhos de campo que o cenário foi se desvelando diante de mim. Demorei para perceber a importância deles, e até hesitei em dá-los tamanha importância. No entanto,

138 Trazida de Viamão, na região metropolitana de Porto Alegre, por 16 cavalarianos. O grupo cavalgou até Santa Maria por quinze dias.

139 O termo “rodeio”, nesse item, não será utilizado no seu sentido original (vide Cap. II, item 2), mas sim, de acordo com o seu significado urbano: “Festa campeira com competição entre grupos de campeiros, pertencentes aos CTGs, representadas por gineteadas, pealos e tiro-de-laço, além de concursos de declamação, danças, trovas, etc.” (Bossle, 2003. p. 449).

eles eram visíveis desde o primeiro dia de trabalho de campo.

Uma figura constante dos rodeios tradicionalistas é o narrador. São profissionais, de um mercado concorrido, que não só narra, mas também anima e dá dinâmica aos eventos. Um dos primeiros rodeios que observei, cidade de Santa Maria, o narrador, depois de cada dupla laçar (modalidade de laço em duplas), o homem exclamava: “*vira a chapa e segue a mesma...*” Eu não tinha a mínima idéia do que a expressão significava. Logo depois fui informado que “*virar a chapa*” era inverter a ordem da dupla (esquerda e direita), e fazer mais uma corrida (atirar o laço novamente), entretanto invertendo-se o lado. Cada narrador cria uma série de expressões particulares, mas que são compartilhadas sem mal entendidos, pelo grupo. Todos entendem perfeitamente o que é dito pelo narrador, no entanto, quem observa de fora, não tem como saber o significado da maioria das expressões.

O significado simbólico do “laço”, é *sui generis* em relação à identidade do gaúcho. Chega a ser irônico e contraditório o fato da sua identidade tão vinculada ao masculino, ao astuto, ao independente, sem pontos fracos pelos quais possa ser aprisionado, o gaúcho, manifesta hoje, justamente através do “laço”, sua mais contundente manifestação.

“O laço é o instrumento de trabalho do gaúcho e um instrumento de controle. Por toda sua vida o gaúcho evita laços, para ele casamento ou filhos significa estar amarrado, enrolado. Mulher é um laço que sufoca. Ter ou cultivar a terra significa criar laços ou vínculos. Quer porque não lhe é permitido ter estes laços, ou porque ele não quer estas amarras (e cria todo um universo simbólico justificando sua impossibilidade de ter vínculos e posses), o fato é que o gaúcho não possui estes laços: ele não possui nada que o prenda, mantendo-o vinculado ao solo.” (Leal, 1992. p. 145).

A pesquisadora usa a metáfora do laço para argumentar sobre a relação entre o gênero masculino e o suicídio por enforcamento verificado entre os habitantes da campanha gaúcha. Ela constata que este tipo de morte confere ao homem um importante significado de desprendimento e independência em relação à vida, quando ele próprio escolhe a hora que deve morrer: em pé, sozinho, no campo e sem derramar sangue.

Os rodeios de tiro-de-laço, são encontrados em todos os municípios do Rio Grande do Sul (dados do MTG). Eu verifiquei esta atividade inserida dentro da programação oficial de vários eventos dentro do estado. Dentro da EXPOINTER, o rodeio organizado pela Associação Brasileira de Criadores de Cavalos Quarto de Milha (ABQM). Entrevistei o Sr. Rui Godinho, coordenador do evento e ele me relatou que rodeios de tiro-de-laço organizados dentro de feiras com a repercussão da Exposição Internacional, costumam reunir mais de quinhentos laçadores. A pista de rodeios do Parque Assis Brasil, onde acontece a EXPOINTER, recebe ao longo da feira, vários rodeios organizados por diferentes entidades. E

segundo Godinho, todos dentro do calendário oficial do MTG. Dias depois, no Acampamento Farroupilha, observei também uma pista de rodeios. Lá, segundo os peões que conversei na pista, nos dias 17 e 18 de setembro, os tradicionalistas atiram o laço durante os vinte primeiros dias do mês. Desde o início de setembro, quando começa o movimento no parque, até o final da Semana Farroupilha. Segundo os laçadores, durante os dias de semana, acontecem os treinos e nos finais de semana, os rodeios oficiais.

Tencionando entender mais sobre o assunto, sobre a dinâmica do evento, as motivações das pessoas, os custos, as regras e também conhecer um pouco mais aprofundadamente o perfil dos indivíduos que praticam o tiro-de-laço, procurei fixar minha atenção sobre um grupo determinado. O lugar que me pareceu mais apropriado, por conhecer alguns frequentadores, foi a Sede Campeira do CTG Sentinela da Querência. O lugar fica localizado no Distrito de Pains, no município de Santa Maria. Lá, realizam-se “treinos” todos os sábados pela tarde, quando não há rodeios oficiais nesse dia. A “pista” que é onde os animais “correm” é considerada, pelos laçadores, como muito boa. Por esse motivo, o CTG Sentinela aluga sua sede para a realização de rodeios de outras entidades que não possuem sede para realizar suas provas campeiras.

Passei a frequentar o local, aos sábados pela tarde, no mês de dezembro. A partir dali, passei a tomar noção da magnitude que representam esses eventos dentro da compreensão das manifestações que acionam a cultura regional gaúcha. O homem do campo, o gaúcho campeiro, é reconstruído naqueles locais. Ali não há a manifestação artística, que é produzida e reproduzida à imagem do gaúcho campeiro. Ali a imagem encontrada é a do próprio gaúcho campeiro. A cena é quase completa. O homem, o cavalo, o gado e o laço, que é seu instrumento de trabalho, apresenta-se em ação. Constroem com isso, um cenário absolutamente verossímil. Saber atirar o laço é instrumentalizar-se naquele ofício. É fazer parte daquele meio. É estar conectado àquele mundo. É pertencer àquela identidade. O cavalo, a roupa, a habilidade com o laço aumentam o vínculo dos indivíduos com aquele grupo. São os meios pelos quais constroem-se as relações sociais, que levam os indivíduos a interagir e a construir determinadas sociabilidades.

“Bicudo”, o apelido de um dos meus informantes no grupo, ao ser perguntado por mim sobre o que o levava a estar ali, relatou-me numa tarde de sábado de sol entre um tiro-de-laço e outro: *“num domingo a gente tá sozinho. No outro, conhece um monte de gente.”* Bicudo é caminhoneiro, mora na cidade, há seis anos comprou um cavalo, e começou a laçar.

Rosana Campanhola é uma jovem tradicionalista que acompanha seu tio Jair Campanhola, aos sábados, nos treinos de tiro-de-laço. Jair é coordenador da Invernada

Campeira do CTG Sentinela da Querência. Rosana é uma das integrantes do grupo “Herdeiras de Anita”, que é o Departamento Feminino da Invernada Campeira do CTG. O grupo existe há aproximadamente cinco anos, mesma idade de fundação da Sede Campeira. Rosana é neta de um dos vinte casais que fundou, em 1984, o CTG Sentinela da Querência. Em uma das conversas, Rosana disse-me em sua entrevista: *“eu dançava na juvenil da (invernada) artística, mas prefiro essa parte mais rústica, da campeira, dos cavalos, das cavalgadas...”* Rosana ainda me informou que as mulheres dos Departamento Feminino são em geral, esposas, irmãs, namoradas, ou tem algum parentesco com quem laça: *“algumas até laçam,”* afirmou ela.

5 – História, memória e identidades

A partir dessa leitura etnográfica posso afirmar que as identidades gaúchas são construídas e revividas sobre uma forte ligação com a história e com a memória. Sempre que se fala em identidade gaúcha, tanto entre os homens do campo com quem convivi, quanto entre os tradicionalistas, percebe-se nas falas e nas ações desses sujeitos, termos preferenciais e recorrentes: tradição, herança, passado, referências à “terra”, ao “chão”, às “raízes” e aos antepassados. *“No momento em que examina seu passado, o grupo nota que continua o mesmo e toma consciência de sua identidade através do tempo.”* (Halbwachs, 2006. p. 108). Dessa forma, acredito que para entender as falas e as referências desses sujeitos de que tratei até aqui, bem como analisar os fluxos interpretativos circulares e intermitentes na interface entre a cidade e o campo, é importante refletir acerca de dois conceitos: história e memória.

É importante definir de que tipo de memória estou tratando aqui. Entendo memória como uma construção social e coletiva (Halbwachs, 2006). Entretanto, esse autor não nega a existência do indivíduo. Embora entenda a memória como uma construção social, como no caso dos tradicionalistas, partindo do todo para a parte. Para Halbwachs, quem lembra é o indivíduo. Ao fazê-lo, entra no domínio das sensações, e se utiliza dos sentidos e percepções que só dizem respeito a ele. Dessa forma, cada indivíduo pode ter uma memória distinta de outro. Todo evento que guardamos na memória tem a marca social, por mais que o tenhamos vivido individualmente. Se vivenciamos um evento publicamente, mais marcante ele será, pois será partilhado, reforçando de sobremaneira sua marca social. Essa é uma característica marcante dos eventos que observei. São eventos coletivos, compartilhados. Os desfiles, os rodeios, os tiros de laço. Embora tire do indivíduo o foco central da questão da memória, Halbwachs reconhece a importância deste para a memória coletiva. Quem vai sentir, quem vai

guardar, quem vai lembrar, é o indivíduo. Por essa razão esses sujeitos atribuem tamanha importância a esses eventos. No entanto, o indivíduo apreende isso socialmente. A ele é ensinado a “maneira de como lembrar”, de como guardar, de como selecionar aquilo que deve ser registrado. O indivíduo não escolhe apenas aquilo que “quer” lembrar, mas aquilo que “lhe é permitido” e/ou lhe é “imposto” socialmente. É claro que sempre haverá distinções entre uns indivíduos e outros, mas até mesmo essas diferenças são dadas socialmente. Os indivíduos se distinguirão dentro de um padrão determinado, dentro de um limite, que é também construído socialmente.

Para Halbwachs, mesmo quando estamos falando de nós mesmos, como no caso dos relatos dos peões de estância com quem trabalhei, estamos criando e fazendo coisas de profunda subjetividade, estamos “amarrados às objetividades”. Quando pensamos, mesmo que realizemos isso sozinhos, o fazemos coletivamente, pois utilizamos, para isso, uma língua, que é coletiva. Essa linguagem nos é imposta pela sociedade. *“É difícil conceber como despertaria em uma consciência isolada o sentimento de identidade pessoal, talvez porque nos parece que um homem inteiramente só não poderia se lembrar de modo algum”* (Halbwachs, 2006. p. 110). Nesse caso nota-se o coletivo sobre o indivíduo.

Também é necessário entender como se dá a relação espaço/tempo, a tensão, segundo Halbwachs, entre história e memória. Essa relação entre a história e a memória pode ajudar na compreensão dos mecanismos que acionam a circularidade das identidades gaúchas que pesquisei em meu trabalho de campo:

Em geral a história só começa no ponto em que termina a tradição, momento em que se decompõe ou se apaga a memória social. Enquanto subsiste uma lembrança, é inútil fixá-la por escrito ou pura e simplesmente fixá-la. (Halbwachs, 2006. p. 100 – 101).

Essa é a principal diferença entre a história e a memória. Enquanto a memória pressupõe continuidade, pois é viva e dinâmica, fluida e constantemente produzida pelos indivíduos e pelos grupos nas interações sociais da vida cotidiana, a história é uma narrativa fixa, diacrônica, documental, mas que objetiva fazer uma ponte entre o passado e o presente e restabelecer a continuidade interrompida.

Quando a memória de uma sequência de acontecimentos não tem mais por suporte um grupo, o próprio evento que nele esteve envolvido ou que nele teve consequências, que a ele assistiu ou dele recebeu uma descrição ao vivo de atores ou espectadores de primeira mão – quando ela se dispersa por alguns espíritos individuais, perdidos em novas sociedades que não se interessam mais por esses fatos que lhes são decididamente

exteriores, então o único meio de preservar estas lembranças é fixá-los por escrito em uma narrativa, pois os escritos permanecem, enquanto as palavras e o pensamento morrem. Se a condição necessária para que exista a memória é que o sujeito que lembra, indivíduo ou grupo, tenha a sensação de que ela remonta a lembranças de um movimento contínuo, como poderia a história ser uma memória, se há uma interrupção entre a sociedade que lê esta história e os grupos de testemunhas ou autores, outrora, de acontecimentos que nela são relatados? (...) Um dos objetivos da história talvez seja justamente lançar uma ponte entre passado e o presente, e restabelecer essa continuidade interrompida. (Halbwachs, 2006).

Quando o antropólogo estuda memória ele não busca estudar, necessariamente, a historiografia do local, mas sim as estruturas e significados ao longo de um percurso de tempo, dentro de um grupo determinado. O historiador trabalha mais no sentido de documentar, transpondo do oral para o escrito no sentido de preservar. No entendimento de Halbwachs a memória reconstrói os fatos no sentido do presente para o passado. É com a bagagem que se tem no presente que se vai perceber o passado. É dessa forma que a memória é social, pois é construída a partir do coletivo.

Os peões tradicionalistas e os peões de estância, inseridos no contexto da cultura regional gaúcha, afirmam suas identidades, bem como seu pertencimento a essa cultura, sobre um sentimento de pertença ao “lugar”. É necessário “*observar o lugar da produção do sentimento*” (Brum, 2006. p. 36). Segundo essa autora¹⁴⁰, pertencer significa sentir-se ligado a alguma coisa e ao mesmo tempo mostrar-se identificado com essa mesma coisa. Para entender a importância desses lugares de reverência, é importante entender o conceito de *Lieux de Mémoire* (Nora, 1989). A expressão *lugares de memória* é usada por Pierre Nora para dar nome à história que ainda possui restos de memória. Convencido de que no tempo em que vivemos os países e os grupos sociais sofreram uma profunda mudança na relação que mantinham tradicionalmente com o passado, o autor acredita que uma das questões significativas da cultura contemporânea situa-se no entrecruzamento entre o respeito ao passado – seja ele real ou imaginário – e o sentimento de pertencimento a um dado grupo; entre a consciência coletiva e a preocupação com a individualidade. Ou seja, entre a memória e a identidade. Para Pierre Nora, os *lugares de memória*, podem ser definidos de três maneiras: são lugares materiais onde a memória social se ancora e pode ser apreendida pelos sentidos; são lugares funcionais porque tem ou adquiriram a função de alicerçar memórias coletivas e são lugares simbólicos onde essa memória coletiva – vale dizer, essa identidade – se expressa e se revela. São portanto, lugares, carregados de uma vontade de memória. Longe

140 A autora trabalha com as noções de identidade, tradição e memória de Gilles Laferté, na afirmação das identidades regionais a partir do uso de suas tradições.

de ser um produto espontâneo e natural, os *lugares de memória* são uma construção histórica e o interesse em seu estudo vem, exatamente, de seu valor como documentos e monumentos reveladores dos processos sociais, dos conflitos, das paixões e dos interesses que, conscientemente ou não, os revestem de uma função icônica.

Os lugares de memória nascem e vivem do sentimento que não há memória espontânea, que é preciso criar arquivos, manter aniversários, organizar celebrações, pronunciar elogios fúnebres, notariar atas, porque estas operações não são naturais (Nora, 1989. p. 13).

A cultura gaúcha, sobretudo a cultura tradicionalista gaúcha que estudei, é repleta disso, desses *lugares de memória*. Ícones e símbolos são constantemente criados para reverenciar e referendar o passado. A própria a narrativa histórica fornece dados para serem comemorados e reverenciados. A historiografia ensina quem são os heróis, os mártires, e os espaços sagrados. O tradicionalismo é a história revivida. É a história carregada de memória.

Na leitura de Nora a memória é sentimento, enquanto a história é conhecimento. Pois ela é crítica, observa o passado e analisa o tempo vivido. Este tempo passado é seu objeto de questionamento. Entretanto, o autor observa que um fato novo surge, quando seu objeto (da história) passa ser a própria história. Nesse instante, não é somente o passado, o vivido, que é dessacralizado. Mas sim, o conhecimento histórico, ele mesmo, que é visto como tradição. “*O historiador é aquele que impede a história de ser somente história*” (Nora, 1989. p.18).

É exatamente essa, uma das estratégias do tradicionalismo regional gaúcho, a história é revivida no cenário urbano, revisitada e re-significada através de ações que atualizam o passado. É um fluxo interpretativo e circular na interface entre a cidade e o campo. É o passado historicamente vivido que é reconstruído no tempo presente. É a história transformada em memória. O tradicionalismo transforma a história em memória. Ela é revivida como se estivesse acontecendo de novo. E isso é conseguido através dos *lugares de memória*: matear junto a um fogo de chão dentro de um galpão forrado de picumãs; desfilar garbosamente no desfile de 20 de setembro, revivendo o ato dos farrapos de 1835; atirar o laço nos rodeios das cidades como se estivessem em uma imensidão de campo e de gado; encilhar um cavalo da mesma forma que há trezentos anos; reviver, de fato, a vida como ela poderia ter sido vivenciada no passado. É como ter memória de algo que não se tem memória. E mais do que isso, pode talvez, nunca ter sido, sequer, história. Nora conclui dizendo que estes lugares de memória são o ponto onde se ancora, se condensa e se exprime o capital esgotado de nossa memória coletiva “*these lieux de mémoire that anchor, condense, end*

express the exhausted capita of our collective memory” (Nora, 1989. p. 24).

Numa sociedade onde a amplitude das mudanças é cada vez maior, mais obcecados se tornam os indivíduos por se compreender historicamente. No intuito de proporcionar essa auto compreensão histórica, os indivíduos e os grupos acionam suas identidades e estratégias de pertencimento, em uma dinâmica circular de interpretações e re-interpretações dessas próprias identidades. E os *lugares de memória*, são acionados e configuram-se como fluxos interpretativos, dessas identidades, pois auxiliam em dar conta dessa compreensão.

CONSIDERAÇÕES FINAIS.

“*De bota e bombacha*” é o resultado de um exercício etnográfico onde os sujeitos que constituem o objeto central desta investigação são os peões. Pesquisei entre os peões tradicionalistas e entre os peões de estância; atentando sobre todo o imaginário e as sociabilidades construídas e compartilhadas em torno da figura emblemática que simboliza o tipo social regional tradicional humano do sul do Brasil: o gaúcho. Acerca disso procurei apontar as circularidades e as dinâmicas dos fluxos interpretativos que se dão na interface das interações dessas identidades no presente, ancorados e legitimados por um discurso histórico peculiar.

Chamei de circularidade a dinâmica dialógica gerada no contexto campo e cidade, rural e urbano, re-significando essas identidades num fluxo intermitente de trocas de práticas e representações. Os fluxos interpretativos se referem à hipótese de romper com o modelo de via única de real e imaginário, verdadeiro e cópia, referentes aos estudos que verifiquei até então, sobre as identidades gaúchas, o tradicionalismo e o gauchismo de maneira geral.

Para tanto, o ponto de partida da minha pesquisa foi elaborar um panorama da vida no cenário rural. Descrever os peões de estância, seu trabalho, as manifestações destes a respeito da cultura tradicionalista e as suas práticas compreendidas no contexto do gauchismo. No primeiro item do Capítulo I tratei de forma episódica alguns eventos que escolhi como representativos da vida e do trabalho dos peões. Na Fazenda dos Meios observei o evento do rodeio de marcação e de castração de bovinos, onde pude perceber como na maioria das vezes pode ser muito tênue a linha que divide os limites entre o rural e o urbano. Os peões da fazenda misturaram-se aos “moços da cidade” no fazer do rodeio. Pelas pilchas que vestiam, os moços da cidade faziam-se parecer “gaúchos” pela indumentária, enquanto os peões da fazenda faziam-se parecer peões pelo “fazer” do seu trabalho. Se eu tentasse apontar um “modelo” ali, seria impossível determinar que este modelo se referia a apenas um deles. Pude perceber que assim como o rural produz representações no urbano, os “moços tradicionalistas da cidade” produzem representações no cenário rural. Servem de modelo àqueles peões que passam a representar-se como tal. Os três episódios seguintes se referem à Fazenda Tarumã. No primeiro procurei apontar que o mundo estancieiro transita numa lógica de aproximação e distanciamento da lógica urbana de mecanização e modernização ao passo que conserva costumes ditos tradicionais como confiança e reciprocidade visível no pouso da tropa de Gonçalo e a hospedagem concedida por Sérgio na Tarumã. Nos dois episódios seguintes

reflito acerca das concepções sobre a violência e a morte e como esses assuntos podem significar pontos de confluência e distanciamento entre a cidade e o campo. No segundo item deste primeiro capítulo trato da vivência de três homens do campo que tem em comum o ofício de peão de estância. Analiso a invisibilidade dessa categoria para o poder institucional, sua formação informal e a sua inexistência dentro da legislação. Os peões de estância existem “de fato” mas não “de direito”, são uma categoria verificável de acordo com meu trabalho de campo, mas não provável diante do texto legal. Todo esse contexto me possibilita refletir sobre os fluxos interpretativos acerca da figura icônica dos peões de estância, uma figura invisível institucionalmente mas de profunda relevância e representatividade no cenário do gauchismo.

A seguir, no Capítulo II, passo a tratar da narrativa histórica a respeito do gaúcho histórico, sua formação e consolidação, até o momento no qual passa a ser narrado como mito heróico e representado através da literatura, da música, da historiografia entre tantas outras manifestações culturais. Meu interesse particular é sobre o momento histórico em que a figura emblemática do gaúcho é personificada pelo bravo peão guerreiro e passa a ser narrado pelas primeiras manifestações culturais e posteriormente re-vivido e re-significado pelas iniciativas dos movimentos tradicionalistas. A partir desse instante essa identidade ganha seu caráter icônico e passa a produzir não só representações, mas também práticas que vão sendo re-vividas e re-significadas em um fluxo intermitente entre o campo e a cidade, entre o rural e o urbano. Dois pontos são fundamentais nesse capítulo: a consolidação da identidade do gaúcho no final do século XIX e a criação do MTG, em 1964. A circularidade dessa identidade gaúcha específica adquire esse contorno nesses pontos. O Movimento Tradicionalista não cria apenas uma representação, mas sim um novo modelo. A partir deste passa a se produzir um fluxo interpretativo intermitente dessas identidades acionadas pelas práticas e representações tanto no campo quanto na cidade.

Por fim, no Capítulo III adentro no cenário urbano das minhas observações de campo. Na cidade de Porto Alegre observei dois eventos específicos: o Acampamento Farroupilha e o Freio de Ouro, dentro da EXPOINTER, na cidade de Esteio. O Acampamento Farroupilha me propiciou entender de que forma as identidades gaúchas transcendem o universo do tradicionalismo formal. As identidades ali representadas e as pessoas ali presentes cultivam, representam e acionam algo de que o só o tradicionalismo não mais dá conta. O culto ao mundo estancieiro, à figura do peão de estância é vivenciada por um gauchismo inovador que se reinventou na cidade, no cenário urbano, constituindo-se como um novo modelo. O Freio de Ouro é outro exemplo disso. Por outras razões e por outra trajetória, os criadores e

admiradores do Cavalo Crioulo construíram um novo modelo urbano de cultivar o cenário rural. Re-vivenciam através das competições o modelo rural campeiro, produzem práticas e representações não só na cidade mas também no campo. As provas do Freio de Ouro, e o próprio Cavalo Crioulo são um claro exemplo de um novo modelo urbano de referência ao modelo rural.

Ao todo foram em torno de vinte eventos observados, em cinco cidades diferentes, totalizando perto de cem dias de convívio intenso com o objeto de estudo, com os sujeitos da minha pesquisa. O item três do terceiro Capítulo se refere às observações de campo da Semana Farroupilha de 2008. Essas observações, no entanto, iniciaram muito tempo antes do evento propriamente dito e se encerraram algum tempo depois. Isto porque o evento da Semana Farroupilha é um acontecimento compartilhado pelos tradicionalistas do campo e da cidade bem como por todos que vivenciam o gauchismo de maneira geral.

Considero os eventos do tiro de laço como o ponto decisivo no meu argumento de apontar as circularidades de fluxos interpretativos entre o mundo rural e o mundo urbano. Essas práticas estão presentes desde os eventos promovidos pelas entidades tradicionalistas até eventos de caráter informal, como observei nos arredores da cidade de Santa Maria, Restinga Seca, dentro do Acampamento Farroupilha, no Parque Assis Brasil durante a EXPOINTER e até mesmo na Fazenda Tarumã.

Todo exercício etnográfico é um exercício de memória. As identidades gaúchas que pesquisei assentam-se e legitimam-se através da história (enquanto representação do passado) e da memória dos sujeitos e dos grupos. Assim sendo, interpretei que esse fluxo circular que realimenta essa dinâmica das identidades gaúchas, proporcionando esse *feedback* contínuo e intermitente entre o rural e o urbano é subsidiado por um sentimento de pertença que se assenta, entre outros elementos, pela narrativa de uma história comum e mediado por uma memória comum e coletiva que é percebida pelo grupo mas re-vivida e re-significada individualmente por cada um dos sujeitos.

Com esse texto não tenho a pretensão de elaborar um argumento conclusivo sobre o tema da minha pesquisa. Ao contrário disso, estabelece o contexto de onde vislumbro uma nova possibilidade de pesquisa. Reflito sobre a possibilidade de um novo exercício etnográfico: não a etnografia dos sujeitos ou do lugar (apenas), mas a etnografia do evento, “da coisa”. O rodeio de tiro de laço observado dentro de um perspectiva multi situada de trabalho de campo, configurando-se como objeto específico de uma nova análise. Investigar qual o seu significado no contexto das identidades gaúchas? Qual a sua relevância nesse cenário do gauchismo? Suas motivações, seus sujeitos? Essa pesquisa, na mesma medida em

que me fez compreender um pouco mais sobre os sujeitos que eu analisava, suscitou novas possibilidades de investigação, novas indagações, novas redes de informações, ampliou meu fascínio pelo objeto de estudo, pelas diversas formas de manifestação e ação dessas identidades.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.

ABREU, João Capistrano de. *Caminhos antigos e povoamento do Brasil*. Coleção Civilização Brasileira. Editora Itatiaia. Rio de Janeiro. 1975.

_____. *Capítulos de história colonial: 1500 – 1800*. Coleção Civilização Brasileira. Editora Itatiaia. Rio de Janeiro. 1976.

_____. *Capítulos de história colonial*. Ed Itatiaia. 1988.

_____. *Ensaio e estudos: crítica e história*. Coleção Civilização Brasileira. Editora Itatiaia. Rio de Janeiro. 1975.

AFFONSO, Arysinha. *Cavalo Crioulo: 70 anos de raça*. Edigal. Martins Livreiro Editor. Porto Alegre: 2002.

ANDERSON, Benedict. *Comunidades Imaginadas*. São Paulo: Companhia das Letras. 2008.

BACZKO, Bronislaw. *A imaginação social*. In LEACH, Edmund et alli. *Anthropos-Homem*. Lisboa, Imprensa Nacional/ Casa da Moeda, 1985.

BANDUCCI Júnior, Álvaro. *A natureza do pantaneiro: relações sociais e representações de mundo no “Pantanal da Nhecolândia”*. Editora UFMS. Campo Grande MS: 2007.

BARROS, Felisberto. *O dia-a-dia na fazenda*. Editora Palloti. Santa Maria: 1996.

BARTH, Fredrik. *Os grupos étnicos e suas fronteiras*. in. O Guru, o iniciador e outras variações antropológicas. Contra Capa Livraria. Rio de Janeiro: 2000.

BOEIRA, Nelson. GOLIN, Tau. *Colônia*. Coleção História Geral do Rio Grande do Sul. V. 1. Ed. Méritos. Passo Fundo: 2006.

BOSSLE, Batista. *Dicionário Gaúcho Brasileiro*. Editora Artes e Ofícios. Porto Alegre 2003.

BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Cap. I, II, III. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.

_____. *A Distinção. Crítica social do julgamento*. São Paulo: Edusp; Porto Alegre:

_____. *Os três estados do capital cultural*. In: NOGUEIRA, M. A.; CATANI, A. (orgs.) *Escritos de Educação*, 3ª ed., Petrópolis: Vozes, 2001, pp.73-79.

_____. PASSERON, Jean-Claude. *A Reprodução: elementos para uma teoria do sistema de ensino*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1975.

BRAUN, Jayme Caetano. *Antologia Poética: 50 anos de poesia*. Martins Livreiro. Porto Alegre. 2000.

_____. *Brasil Grande do Sul*. Ed. Artes e Ofícios. Porto Alegre. 2002.

_____. *Bota de garrão*. Ed. Sulina. Porto Alegre. 1980.

_____. *De fogão em fogão*. Ed. Artes e Ofícios. Porto Alegre. 2002.

_____. *Galpão de Estância*. Ed Sulina. Porto Alegre. 1988.

_____. *Paisagens Perdidas*. Ed. Artes e Ofícios. Porto Alegre. 2002.

_____. *Payadas e Cantares*. Martins Livreiro. Porto Alegre. 2003.

_____. *Payador e Troveiro*. Ed. Tchê. Porto Alegre. 1992.

_____. *Potreiro de Guaxos*. Martins Livreiro. Porto Alegre. 2005.

_____. *Vocabulário Pampeano – Pátria, Fogões e Legendas*. Editora e Distribuidora Gaúcha. Porto Alegre. 1988.

BRUM, Ceres Karam. *“Esta terra tem dono”*: representações do passado missioneiro no Rio

Grande do Sul. Editora UFSM. Santa Maria. 2006.

_____. *Etnografia de uma comemoração*. In: PESAVENTO, Sandra Jatahy (org.) *Sepé Tiarajú: muito além da lenda*. Porto Alegre: Comunicação Impressa. 2006.

_____. *Sepé Tiarajú missioneiro: um mito gaúcho*. Santa Maria: Palloti, 2006.

CARDOSO, Fernando Henrique. *Capitalismo e escravidão no Brasil meridional. O negro na sociedade escravocrata do Rio Grande do Sul*. Rio de Janeiro. Ed. Paz e Terra: 1977.

CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano*. Petrópolis, RJ: Vozes. 1994.

CESAR, Guilhermino. *História da literatura do Rio Grande do Sul (1737 – 1902)*. Porto Alegre: Editora Globo. 1971.

_____. *Origens da economia gaúcha (o boi e o poder)*. Coleção Meridionais. IEL Ed. Corag. Porto Alegre: 2005.

COSTA, Cristina. *Sociologia. Introdução à ciência da sociedade*. Editora Moderna. 3ª ed. São Paulo: 2005.

CUCHE, Denys. *A noção de cultura nas Ciências Sociais*. Bauru. EDUSC. 1999.

DACANAL, José Hildebrando. *Origem função dos CTGs*. In Nós, Os Gaúchos, vol. I, Porto Alegre: Ed UFRGS. 1992.

DACANAL, José Hildebrando. GONZAGA, Sergius. (orgs.). *RS: Cultura e Ideologia*. Porto Alegre. Mercado Aberto, 1996.

_____. GONZAGA, Sergius. & FISCHER, Luiz Augusto (coordenadores). *Nós os Gaúchos*. Porto Alegre: Ed UFRGS, 1992.

DREYS, Nicolau. *Notícia descritiva da província de Rio Grande de São Pedro do Sul*. Porto Alegre: Nova Dimensão/ EDIPUCRS. 1990.

DULLIUS, Fabio. *Apolinário Porto Alegre e sua contribuição lítero-social nas revistas do Partenon Literário de 1872 a 1874*. Monografia da PUCRS. Porto Alegre: 2000.

DUMONT, Louis. *O individualismo. Uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*. Rio de Janeiro; Rocco, 1985. Gênese I.

DURKHEIM, Émile. *As Regras do Método Sociológico*. Tradução de Maria Izaura Pereira de Queiroz. São Paulo: Companhia Editora Nacional. 1978.

ECKERT, Cornélia e ROCHA, Ana Luiza Carvalho da. *Etnografia: Saberes e Práticas*. In: PINTO, Céli Regina Jardim e GUAZZELLI, César Augusto Barcellos. (orgs.) *Ciências Humanas: pesquisa e método*. Porto Alegre: Editora da Universidade, 2008.

ERIKSEN, Thomas Hylland. NIELSEN, Finn Sivert. *História da Antropologia*. Capítulo 7. Petrópolis. Rio de Janeiro: Vozes. 2007.

FACINA, Adriana. *Literatura e Sociedade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004.

FAGUNDES, Antônio Augusto. *Canto Alegretense*. Martins Livreiro Editor. Porto Alegre. 2002.

FERREIRA FILHO, Arthur. *História geral do Rio Grande do Sul. 1503 – 1957*. Editora Globo. Porto Alegre. 1958.

FLORES, Moacyr. *Historiografia – estudos*. Nova Dimensão. 1989.

FOOTE WHYTE, Willian. *Sociedade de Esquina*. Jorge Zahar Editora. Rio de Janeiro: 2005.

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e Punir*. Terceira Parte. 31ª Ed. Petrópolis: Vozes, 2006.

GEERTZ, Clifford. *A Interpretação das Culturas*. LCT. Rio de Janeiro. 1989.

GIDDENS, Anthony. *O mundo na era da globalização*. Capítulo III – Tradição. Editorial

Presença. Lisboa: 2002.

GOLIN, Tau. *Identidades*. SL: Ed Méritos, 2003.

_____. *A ideologia do Gauchismo*. Porto Alegre: Tchê, 1983.

_____. *Tradicionalismo e modernidade conservadora no “estado-marca”*. (p. 87 – 100) In: BOEIRA, Nelson. (org). *Rio Grande em Debate. Conservadorismo e mudança*. Editora Sulina. Porto Alegre: 2008.

GUTFREIND, Ieda. *A Historiografia Rio-Grandense*. Editora UFRGS. Porto Alegre. 1992.

_____. *O Gaúcho e sua cultura*. in. BOEIRA, Nelson. GOLIN, Tau. *Colônia*. Coleção História Geral do Rio Grande do Sul. V. 1. Ed. Méritos. Passo Fundo: 2006.

HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. São Paulo. Centauro. 2006.

HOBSBAWM, Eric. *A Era do Capital 1848 – 1875*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.

HOBSBAWM, Eric & RANGER, Terence. *A Invenção das Tradições*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

HARTMANN, Luciana. *Narrativas orais: uma porta de entrada para a cultura da fronteira entre Argentina, Brasil e Uruguai*. p. 167 – 190. In: CHIAPPINI, Ligia. MARTINS, Maria Helena. *Cone Sul. Fluxos, representações e percepções*. Editora Hucitec. São Paulo: 2006.

JACKS, Nilda. *Mídia nativa: indústria cultural e cultura regional*. Porto Alegre: Ed. UFRGS. 1998.

JACQUES, João Cezimbra. *Assuntos do Rio Grande do Sul*. Porto Alegre, Erus, 1979.

JORNAL DIÁRIO DE SANTA MARIA, Caderno Mix, *Perfil de um Pioneiro*. p. 4, 29/30 de Abril de 2006.

JODELET, Denise. *Les représentations sociales. Sciences Humaines*. Paris n. 27, p. 22 – 25 .
avril, 1993.

KAIZER, Jakzan. *Ordem e Progresso. O Brasil dos Gaúchos*. Editora Insular. Florianópolis:
1999.

LAYTANO, Dante de. *A Estância Gaúcha*. Série Documentário da Vida Rural. Ministério da
Agricultura. Serviço de Informação Agrícola, Rio de Janeiro. 1952.

LEAL, Ondina Fachel. *Honra, morte e masculinidade na cultura gaúcha*. In: TEIXEIRA,
Sérgio Alves. ORO, Ari Pedro. (orgs). *Brasil e França: Ensaio de Antropologia Social*.
PPGAS - UFRGS, n. 6. 1992.

LESSA, Luiz Carlos Barbosa. *Nativismo, um fenômeno social gaúcho*. LP&M/ Coleção
Universidade Livre. Porto Alegre. 1979 e 1985.

_____. *O Sentido e o Valor do Tradicionalismo*. Porto Alegre. Samrig. 1979.

_____. *Rodeio dos Ventos. Uma Síntese Fantástica da História do Rio Grande do Sul*.
Coleção RBS, Editora Globo. Porto Alegre: 1978.

_____. *Rio Grande do Sul. Prazer em conhecê-lo. Como Surgiu o Rio Grande*. Editora
Globo. Rio de Janeiro: 1984.

LEVI-STRAUSS, Claude. *A crise moderna da antropologia*. Revista de Antropologia, v. 10,
n. 1-2, 1962. In: OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. *O trabalho do antropólogo*. Brasília:
Paralelo 15; São Paulo: Unesp, 2000. p. 54.

LIMA, Affonso Gerreiro. *Cronologia da História Rio-Grandense*. Ed. Livraria do Globo.
Porto Alegre. 1936.

LOPES NETO, João Simões. *Contos Gauchescos e Lendas do Sul*. Porto Alegre: Globo,
1960.

LOVE, Joseph L. *O regionalismo gaúcho e as origens da revolução de 1930*. Editora Perspectiva. São Paulo: 1975.

MACIEL, Maria Eunice de Souza. *Apontamentos sobre a figura do gaúcho brasileiro*. in. Olhares cruzados. BERND, ZILÁ (org). Editora UFRGS. Porto Alegre: 2000.

_____. *Memória, Tradição e Tradicionalismo no Rio Grande do Sul*. In: BRESCIANI, Stella. NAXARA, Márcia. (orgs.) *Memória e (res)sentimento: indagações sobre uma questão sensível*. Campinas, SP: Editora da UNICAMP. 2001.

MARCUS, George. *Antropology on the movie and imagining the whole ethnography's contemporary efforts to situate it self*. In: *Ethnography through thick end thin*. Princeton: Princeton University Press, 1998.

MAUSS, Marcel, *Ofício de etnógrafo, método sociológico(1902)*. São Paulo: Ática, 1979.

_____. *A Prece (1909)*. São Paulo: Ática, 1979.

_____. *A expressão obrigatória de sentimentos (1921)*. São Paulo: Ática, 1979.

MAYA, Alcides. *Ruínas Vivas*. Porto Alegre: Movimento, Universidade Federal de Santa Maria, Ed. UFSM, 2002.

MICHAELIS. *Dicionário Inglês – Português*. Editora Melhoramentos. São Paulo: 2001.

NORA, Pierre. *Between Memory and Historie: Les Lieux de Mémoire*. Representations, N° 26. Memory and Counter-Memory, (Spring, 1989). Pp 7-24. University of California Press Stable. 1989.

NUNES, Zeno Cardoso & NUNES, Rui Cardoso. *Dicionário de Regionalismos do Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: Martins Livreiro, 1997.

O'DWYER, Eliane Cantarino. *O Guru*. SciELO. Mana vol. 7. nº 1. Rio de Janeiro: Apr. 2001.

OKAMURA, Jonathan. *Situational ethnicity. Ethnic and racial studies*. Vol. 4, p. 452 – 465, 1981.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso. *O Trabalho do Antropólogo: Olhar, Ouvir, Escrever*. Revista de Antropologia, São Paulo: USP, 1996, V. 39

OLIVEN, Ruben George. *A Parte e o Todo*. Petrópolis, Vozes, 1992.

_____. *A Polêmica da Identidade Gaúcha*. Cadernos de Antropologia, Nº 04 UFRGS, 1992.

_____. *A Fabricação do gaúcho*. Cadernos CERU. Série II. Nº1. São Paulo. 1985.

_____. *A antropologia e diversidade cultural no Brasil*. Brasil e França: Ensaio de Antropologia Social. In. Sérgio Alves Teixeira. Ari Pedro Oro (orgs). Ed UFRGS. RS. 1992.

_____. *Fronteiras Culturais*. p. 207 – 217. in CHIAPPINI, Lígia. MARTINS, Maria Helena (organizadoras). *Cone Sul: fluxos, representações e percepções*. Editora Hucitec. São Paulo: 2006.

_____. *O Renascimento do Gauchismo*. In: Nós, os Gaúchos, Ed. da Universidade, 1992.

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

PESAVENTO, Sandra Jatahy. *História do Rio Grande do Sul*. 6ª ed. Porto Alegre. Mercado Aberto. 1992.

RAHMEIER, Clarissa Sanfelice. *Sociedade, Corpo e Cultura: A materialidade e a formação identitária na perspectiva da arqueologia fenomenológica*. OPSIS. Volume 07. nº 08. janeiro – junho 2007.

RILLO, Aparício Silva. *“É macho, alumiou pra baixo” – O Jogo do Osso no Rio Grande do Sul*. Editora Martins Livreiro. Porto Alegre: 1988.

SAHLINS, Marshall. *Ilhas de história*. Introdução e Cap. 5. Rio de Janeiro: Zahar, 1987.

_____. *História e Cultura. Apologias a Tucídides*. Rio de Janeiro. Zahar. 2006.

SOSA, Chico. *Noel Guarany. Destino Missioneiro*. Editora Che Sapucay. Santa Maria: 2003.

SPALDING, Walter. *Construtores do Rio Grande*. Editora Sulina. Porto Alegre. 1969.

STUART, Hall. *A Identidade Cultural na Pós-Modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.

SULPINO, Maria Patrícia Lopes. *Conceito de etnicidade: breve revisão teórica*. Revista dos pós graduandos de sociologia da UFPB. Par'a'iwa. PPGS-UFPb. Nº 2 – junho/ 2002.

TORRONTÉGUY, Teófilo Otoni Vasconcelos. *As origens da pobreza no RS*. Porto Alegre. Mercado Aberto/ Instituto Estadual do Livro. 1994.

TOTA, Antonio Pedro. BASTOS, Pedro Ivo de Assis. *História Geral*. Editora Nova Cultural Ltda. São Paulo 1994.

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL / MDT / Estrutura e apresentação de monografias, dissertações e teses. Santa Maria: Ed. UFSM. 2006.

VAN GANNEP, Arnold. Apresentação (Roberto DaMatta); *Classificação dos Ritos; A Passagem Material*. In Os Ritos de Passagem. Petrópolis, Vozes, 1978, pp.11 – 40

ZANINI, Maria Catarina Chitolina. *Italianidade no Brasil Meridional. A construção da identidade étnica na região de Santa Maria – RS*. Editora UFSM. Santa Maria: 2006.

FONTES VIRTUAIS

GOLIN, Tau. *Manifesto Contra o Tradicionalismo*. 2007. Disponível em <[http://zurdo – zurdo. Blogspot. Com/ 2007/ 09/ manifesto-contra-o-tradicionalismo. html](http://zurdo-zurdo.blogspot.com/2007/09/manifesto-contra-o-tradicionalismo.html)> (acesso em 23/01/09).

MTG. Site do Movimento Tradicionalista Gaúcho. (Disponível em <www.mtg.org.br>).

SOCIEDADE PARTENON LITERÁRIO. (Disponível em <[br.geocities.com/ partenonliterario/](http://br.geocities.com/partenonliterario/)> acesso em 22/01/09).

SILVA, Gleicimary Borges da. *35 CTG*. Projeto Memória. Revisão Ivo Benfatto – Patrão do 35 CTG. 1998. (Disponível em <www.paginadogaicho.com.br/ctg/ctg35.htm>).

FONTES DISCOGRÁFICAS.

Álbuns “*Companheira Liberdade*” e “*Meu Canto*” de Cenair Maicá.

Álbum “*Legendas Missioneiras*” de Noel Guarany e Jayme Caetano Braun.

Álbum “*Troncos Missioneiros*” de Pedro Ortaça, Cenair Maicá, Noel Guarany e Jayme Caetano Braun.

Álbum “*De Pulperias*” de Noel Guarany.

Álbum “*Noel Guarany canta Aureliano de Figueiredo Pinto*” de Noel Guarany

Álbum “*De Bota e Bombacha*” de Luiz Marengo e José Cláudio Machado.

Álbum “*Querência, Tempo e Ausência*” de Luiz Marengo.

Álbum “*Identidade*” de Luiz Marengo.

Álbum “*O campo*” de César Oliveira & Rogério Melo.

FONTES ETNOGRÁFICAS.

CT/Centro de Treinamento e doma.

Eventos 13ª Região Tradicionalista.

CTG Sentinela da Querência.

Sede Campeira CTG Sentinela da Querência.

13ª Região Tradicionalista.

DTG Querência das Dores.

Rodeio Arroio do Só.

Rodeio ABQM (EXPOINTER).

Rodeio do Acampamento Farroupilha.

Rodeio Estância do Minuano.

Rodeio Internacional do Cone Sul (2009).

Estância Tarumã.

Fazenda dos Meios.

Acampamento Farroupilha. Parque da Harmonia.

EXPOINTER 2008/ Freio de Ouro.

Semana Farroupilha 2008. Desfile de 20 de Setembro.

EXPOFEIRA 2008/ Shows Luiz Marengo e César Oliveira & Rogério Melo.