UNIVERSIDADE FEDERAL DA FRONTEIRA SUL
CAMPUS CHAPECÓ/SC
CURSO DE GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS – LICENCIATURA

EMANUELLY FILOMENA TURA DARIFF

GAÚCHO BAGUAL, MÁSCULO E VIRIL: REFLEXÕES SOBRE A IDENTIDADE MASCULINA RIO-GRANDENSE NAS MÚSICAS TRADICIONALISTAS

CHAPECÓ
2022

EMANUELLY FILOMENA TURA DARIFF

GAÚCHO BAGUAL, MÁSCULO E VIRIL: REFLEXÕES SOBRE A IDENTIDADE MASCULINA RIO-GRANDENSE NAS MÚSICAS TRADICIONALISTAS

Trabalho de conclusão de curso apresentado ao curso de graduação em Ciências Sociais – Licenciatura da Universidade Federal da Fronteira Sul, como requisito para a obtenção do título de licenciado em Ciências Sociais.

Orientadora: Dra. Claudete Gomes Soares

CHAPECÓ

2022

Bibliotecas da Universidade Federal da Fronteira Sul - UFFS

Dariff, Emanuelly Filomena Tura
GAÚCHO BAGUAL, MÁSCULO E VIRIL: REFLEXÕES SOBRE A IDENTIDADE MASCULINA RIO-GRANDENSE NAS MÚSICAS TRADICIONALISTAS / Emanuelly Filomena Tura Dariff. -- 2022.
65 f.:il.

Orientadora: Doutora Claudete Gomes Soares

Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação) - Universidade Federal da Fronteira Sul, Curso de Licenciatura em Ciências Sociais, Chapecó,SC, 2022.

1. Identidade; Representação; Masculinidade; Relações de Poder; Tradicionalismo Gaúcho. I. Soares, Claudete Gomes, orient. II. Universidade Federal da Fronteira Sul. III. Título.

Elaborada pelo sistema de Geração Automática de Ficha de Identificação da Obra pela UFFS com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

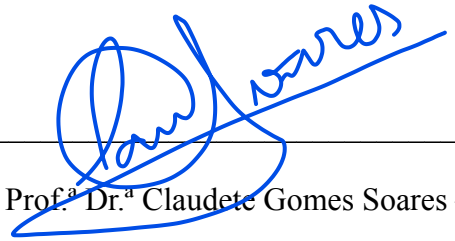
EMANUELLY FILOMENA TURA DARIFF

GAÚCHO MÁSCULO E VIRIL:
REFLEXÕES SOBRE A IDENTIDADE MASCULINA RIO-GRANDENSE NAS MÚSICAS TRADICIONALISTAS

Trabalho de conclusão de curso de graduação apresentado como requisito para obtenção de grau de Licenciatura em Ciências Sociais da Universidade Federal da Fronteira Sul.

Este trabalho foi defendido e aprovado pela banca em 05/04/2022.

BANCA EXAMINADORA



Prof.ª Dr.ª Claudete Gomes Soares – UFFS

Orientadora

Prof. Dr. Emerson Martins - UFFS

Avaliador

Prof. Dr. Paulo Ricardo Muller – UFFS

Avaliador

AGRADECIMENTOS

Durante este percurso acadêmico, diversas pessoas e histórias cruzaram meu caminho, influenciando diretamente na minha trajetória. Grande parte destas pessoas, de alguma forma, subsidiaram minha continuação no ensino superior e tornaram este espaço mais leve. De modo especial, para além de agradecê-los, dedico-lhes este trabalho e desejo que continuem a escrever histórias comigo.

Aos amigos e colegas, que durante esta caminhada sempre se mostraram disponíveis para diálogos, e principalmente, trocas de afetos, me sinto extremamente privilegiada por ter pessoas tão boas ao meu redor.

A todos meus professores, em especial, a minha orientadora, Claudete, pela elaboração de um espaço de reflexão, (des)construção e acolhimento. Tê-la como docente e orientadora foi inspirador.

Aos meus pais, pelo lar sempre aberto e pelo incentivo a felicidade de ser a primeira pessoa com graduação na família.

A minha companheira, Meline, pela paciência diária, compreensão e suporte emocional no decorrer do desenvolvimento desta pesquisa.

A UFFS e CAPES, pelo abrigo democrático e auxílio de bolsas para meu aperfeiçoamento profissional, possibilitando minha entrada e permanência no ensino público,

Agradeço a todos os envolvidos por confiarem e acreditarem na minha capacidade.

RESUMO

O presente trabalho tem como objetivo investigar os elementos que permeiam a construção e a legitimação da identidade do homem gaúcho, seguidor da cultura tradicionalista gaúcha. Nesse processo, as dimensões histórico-sociais e as relações de poder tornam-se alvo de atenção, pois verificamos como as tendências representacionais, fomentadas pela produção cultural, constroem e/ou interferem para a caracterização, circulação e constituição do imaginário social sobre esta identidade. Apropria-se como metodologia de pesquisa a revisão bibliográfica para o embasamento teórico, e a técnica da Análise de Conteúdo, para estudar algumas músicas selecionadas, todas do gênero tradicionalista, pertencentes ao universo cultural gaúcho. Com a presente pesquisa, pode-se constatar que a construção da identidade do homem tradicionalista gaúcho é constantemente reafirmada e fixada através dos aparatos representativos musicais.

Palavra-chaves: Identidade; Relações de Poder; Representação; Tradicionalismo gaúcho

ABSTRACT

The present work aims to investigate the elements that permeate the construction and legitimization of the gaúcho man identity, as a follower of the traditionalist gaúcha culture. In this process, the social-historic dimensions and the power relations become the focus of attention once we verify how the representational tendencies, fomented by the cultural production, construct and/or interfere with the characterization, circulation and constitution of the social imaginary around such identity. We have appropriated bibliographic revision as the methodology for the theoretical foundation, and the techniques of Content Analysis to study the selected songs, all under the "tradicionalista" genre, which belongs to the gaúcho cultural universe. With the present research, we have been able to verify that the identity construction of the traditionalist gaúcho man is constantly reaffirmed and fixated through representative musical apparatuses.

Key-words: identity; power relations; representation; gaúcho traditionalism.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1- Imagens de "homem gaúcho" 28
Figura 2- Imagens de "gaúchos" 28
Figura 3-Capa do álbum de Teixeirinha 44
Figura 4- Capa do álbum de Berenice Azambuja 46
Figura 5- Capa do álbum de Baitaca 48
Figura 6- Capa do álbum do Grupo Tradição 51
Figura 7- Capa do álbum de Chiquito & Bordoneio 53

Sumário

INTRODUÇÃO: 10

CAPÍTULO I - A CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE MASCULINA NAS RELAÇÕES DE PODER 14

1.1 Falácias identitárias coloniais: o homem e a mulher 14

1.2 Como se constituem a Identidade e Diferença 17

1.3 Masculinidade Hegemônica e a problemática da universalização identitária masculina 18

CAPÍTULO II - ENTRE O COLONIALISMO E A MASCULINIDADE: HISTÓRIA RIO-GRANDENSE 23

2.1 Ocupação do território: a invasão europeia, o cristianismo e as alianças coloniais 23

2.2 A invisibilidade dos negros no Sul 25

2.3 Guerra dos Farrapos: memória coletiva e tradição inventada 29

CAPÍTULO III - CULTURA E REPRESENTAÇÃO: A IDENTIDADE DO HOMEM TRADICIONALISTA GAÚCHO 33

3.1 Produzindo comunidades imaginadas: uma análise do Movimento Tradicionalista Gaúcho e do Centro de Tradições Gaúchas 33

3.2 A análise de conteúdo e os repertórios simbólicos 41

3.3 Aplicando a técnica: as canções e seus desdobramentos 43

3.4 As canções que entoam a cultura gaúcha: constatações gerais 55

CONSIDERAÇÕES FINAIS 58

REFERÊNCIAS: 61

INTRODUÇÃO:

As Ciências Sociais têm problematizado diversos espaços e práticas sociais, lugares e circunstâncias, históricas e geograficamente datadas, para falar da estreita relação entre *instituições sociais* e *identidades*. Na busca por compreender como esta ciência vem observando e teorizando influências e transformações, relacionadas às dinâmicas identitárias, é que nosso trabalho nasce.

Inscreve-se em nosso argumento central que, ao longo da vida, sujeitos sociais são profundamente atravessados por um complexo de forças políticas, como instituições escolares, familiares, religiosas, produções culturais e midiáticas. Diante disso, levando em consideração a potencialidade dessas instituições, a pesquisa pretende detectar a influência das mídias culturais, face ao processo de esboçar e constituir identidades sociais.

Quando nos dispomos a discutir a produção de identidades e seus desdobramentos, estamos partindo para uma pesquisa sobre processos sociais que vêm se articulando socialmente e acabam estabelecendo relações de poder, ao passo que constroem e marcam sujeitos como diferentes. Considerando tais desdobramentos, nossa pretensão de pesquisa é problematizar a respeito da constituição, fomentação e valorização da identidade social do homem tradicionalista gaúcho.

O exercício de refletir sobre a construção desta determinada identidade surge a partir de uma pesquisa realizada no ano de 2019, para o Componente Curricular de Metodologia de Pesquisa Qualitativa, durante a graduação. Naquele trabalho de campo realizado no Centro de Tradições Gaúchas (CTG), constatou-se uma forte relação entre o consumo de carne como ato performático de masculinidade gaúcha.

Alguns pontos fundamentais nos levaram a considerar tais atos como consequências de uma socialização identitária, baseada na manutenção de valores essenciais, que estabelecem relações de poder entre animais humanos e não-humanos. Essas questões confluíram num debate principal que desencadeou nosso interesse, a saber, a masculinidade performatizada por homens seguidores da cultura tradicionalista gaúcha.

Ademais, outros fatores marcam nossa justificativa para pensar sobre esta identidade específica, como por exemplo, o caso que ocorreu em Porto Alegre em 2002, durante o desfile farroupilha. Portando uma bandeira de arco-íris, que representa a comunidade *LGBTQIA+*[1], Jose Antonio San Juan Cattaneo, conhecido popularmente como "*Capitão Gay*", foi perseguido e agredido durante o desfile. Como argumento, o presidente do MTG (Movimento

[1] Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis e Transgênero, Queers, Intersexuais, Assexuados e mais.

Tradicionalista Gaúcho), Manoelito Savarís, alegou que o movimento não aceitava proselitismo político e que o "*Capitão Gay*" foi ao local com o objetivo de "se promover" (FOLHA DE SÃO PAULO, 2002).

Outro acontecimento importante para ponderarmos a realização desta pesquisa foram as frequentes ameaças que terminaram em um incêndio criminoso no CTG Sentinelas do Planalto, na cidade de Santana do Livramento, onde seria celebrado um casamento homoafetivo, em 2014. Entretanto, por mais promissor que tenha sido o fato do espaço ter aceitado a cerimônia, o presidente do MTG, Manoelito Savaris, diz que o local não é filiado ao MTG desde 2005. Ainda segundo o presidente, o referido CTG foi desligado porque os integrantes da comunidade não seguiam mais as regras do movimento (G1, 2014).

Tais acontecimentos mencionados servem-nos para ilustrar o propósito de nossa pesquisa, embora essa e outras inúmeras questões sociais se manifestam na cultura tradicionalista gaúcha, nossa pesquisa não se debruçaram especificamente nelas. Posto isso, no primeiro momento, nosso propósito era realizar uma pesquisa etnográfica, no espaço de celebração da cultura gaúcha, neste caso, no CTG. Contudo, nossa escolha metodológica precisou se adaptar às imposições do contexto sanitário global, que o Brasil e o mundo vivenciaram com a propagação do vírus SARS-CoV-2, popularmente conhecido como COVID-19.

A referida epidemia assolou diversos países, atingindo várias esferas sociais e impossibilitando a realização de um trabalho de campo, visto que, a única forma de evitar sua propagação em massa foi a necessidade de estabelecer um isolamento e distanciamento social. Portanto, a partir de diversos decretos, vários espaços sociais, entre eles os Centros de Tradições Gaúchas, precisaram estabelecer medidas de segurança para o enfrentamento da doença e suas atividades ficaram suspensas por tempo indeterminado.

Como estávamos inseridos em uma condição excepcional, optamos por mudar a metodologia da pesquisa. Através da utilização de dados empíricos, experienciados no percurso de minha vida, enquanto familiar de gaúchos e nascida no oeste catarinense - que se apresenta como uma região fortemente consumidora e reprodutora da cultura tradicionalista gaúcha –, optamos por analisar as canções que permeiam este universo cultural.

Com a finalidade de compreender a construção da identidade do homem gaúcho seguidor da cultura tradicionalista gaúcha e como suas práticas de masculinidade resultam em exclusão, a pesquisa utilizou-se de metodologia a Revisão Bibliográfica e também, a técnica da Análise de Conteúdo. Partindo das representações comunicacionais, nossa pesquisa buscou

averiguar as características mais recorrentes nos discursos sobre as questões de gênero, sexualidades, raça e etnia, que aparecem em cinco músicas selecionadas, e que pertencem ao universo cultural tradicionalista gaúcho.

Levando em consideração as letras das músicas e as capas dos álbuns como documento histórico, para a seleção das canções foi levado em consideração, em primeiro lugar, a minha subjetividade, como indivíduo que transitou em espaços que consome a cultura tradicionalista gaúcha, assim como, a aplicação do método de Análise de Conteúdo. Neste processo metodológico, a escolha das músicas ocorreu através do processo de seleção de *Playlists* mais seguidas e acessadas nas plataformas digitais, como o *Youtube*[2] e *Spotify*[3].

Em decorrência disso, foram selecionadas cinco músicas, sendo elas: “É disso que o velho gosta”, escrita e interpretada por Berenice Azambuja em 1995; "Querência Amada", composta e interpretada por Teixeirinha em 1975; “Reformando a muié véia”, escrita por Flodoardo Gonçalves Dorneles, interpretada por Baitaca em 2001; “Ajoelha e chora" escrita por Sandro Coelho, Luiz Claudio e Marquinho Ulia em 2002; "Pra bailar de cola atada", composta por Anomar Danúbio Vieira e Juliano Gomes, interpretada pela banda Chiquito & Bordoneio em 2003.

As canções selecionadas permeiam o universo cultural em anos diversos, pois também é de nosso intuito observar se os discursos acerca da representatividade da identidade masculina tradicionalista gaúcha foram modificados ao longo do tempo. Sendo assim, a partir de tal técnica metodológica fomos capazes de compreender o processo de construção das narrativas, recepção e a maneira como as músicas podem projetar identidades através de discursos.

Nosso olhar para a identidade parte de suas atuações e, portanto, sua materialidade serviu de ponte para acessarmos os meios pelos quais as identidades são moldadas e se constituem, bem como, seus repertórios. Apoiando-nos em uma perspectiva que concebe a cultura como um campo de luta, contestar como se produz identidades tornou-se um caminho para a articulação de ideias, que buscam subverter as noções de fixação e essencialização identitária.

---

[2] "MELHORES MÚSICAS GAÚCHAS | SEMANA FARROUPILHA" Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=40bkS3hq7WY&ab_channel=SomdoSul> Acesso janeiro 2022.

[3] "Músicas Gaúchas Mais Tocadas - Playlist Música Gaúcha" Disponível em: <https://open.spotify.com/playlist/6zvfD0Pd57KxR5YzaB3k7A> Acesso janeiro 2022.

Considerando todos esses fatores, nosso trabalho foi dividido em três capítulos. O primeiro capítulo é reservado para a discussão teórica sobre os sistemas de *gênero*. Focalizando na complexa teia simbólica e materializada das masculinidades, abordaremos a formação e regulação dos modos de subjetivação masculina, como parte das construções de gênero e consequentemente das relações de poder. Ampliando essa perspectiva, questionaremos como e, o porquê as identidades são criadas. Da mesma maneira, problematizararemos sobre quem precisa das identidades, indicando seus principais motivos, estratégias e preocupações.

No segundo capítulo, abordaremos a relevância social da colonização e das revoltas que ocorreram no território do Rio Grande do Sul. Como acontecimentos históricos-sociais, políticos e econômicos, discutiremos como estes acontecimentos promoveram diversas transformações sociais, dentre elas, a construção de uma narrativa hegemônica e distorcida sobre um tipo ideal de sujeito gaúcho.

Já no terceiro e último capítulo, levando em consideração como a sociedade atualmente se relaciona e consome produções culturais, abordaremos como a identidade social deste homem tradicionalista gaúcho é promovida. Através de aparatos representativos das produções culturais e midiáticas, mais especificamente, dos signos que permeiam as músicas tradicionalista gaúcha selecionadas, relacionaremos como esta identidade encontra potencialidade de manutenção e de persuasão por estes meios.

CAPÍTULO I - A CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE MASCULINA NAS RELAÇÕES DE PODER

Com o intuito de compreender como a identidade do homem tradicionalista gaúcho é construída e quais são seus desdobramentos dentro das relações de poder, no primeiro momento deste trabalho buscamos analisar como as categorias identitárias - *masculino* e *feminino* - vêm sendo produzidas socialmente. Procuramos analisar também seus propósitos e consequências, assim como, quais as estruturas de poder que as viabilizam e naturalizam, evidenciando a influência dos mitos coloniais na cultura.

Na sequência, opondo-nos às perspectivas essencialistas, discutiremos os conceitos de Identidade e Diferença, sob a ótica dos Estudos Culturais. Além disso, traremos à tona a importância dos signos e dos aparatos representativos para a incorporação e legitimação de identidades sociais. No final do capítulo, debateremos o papel da masculinidade - mais especificamente a hegemônica - no percurso de construção e de afirmação da identidade masculina, enfatizando seus mecanismos políticos, históricos e sociais, que servirão posteriormente para a investigação sobre a formação da identidade cultural do homem tradicionalista gaúcho.

1.1 Falácias identitárias coloniais: o homem e a mulher

A ideia de que o *sexo* é anterior à cultura, pré-discursivo ou até mesmo não construído, precisa estar no centro dos debates sobre relações de gênero, uma vez que esse argumento tem sido base tanto para instituições conservadoras quanto para determinados movimentos sociais. Conforme aponta Machado (2005), com o avanço da biotecnologia durante o século XVIII, as constatações médicas ocidentais passaram a exercer grande influência global, e consequentemente, sua forma de perceber genitais, codificar e classificar corpos, passou a produzir identidades sociais numa escala universalizante.

Entretanto, há controvérsias a respeito da compreensão e produção do *sexo* e *gênero,* dado que, conforme a organização e constituição de determinadas sociedades, verifica-se que, nem sempre as genitálias são relevantes para determinar identidades sociais e relações de poder. Correspondente a isto, o estudo realizado em 1935 por Margaret Mead[4] (2003) confirmou a existência de diversos significados da corporalidade e dos papéis de gênero, ao etnografar três comunidades distintas e nativas da Nova Guiné: Arapesh, Mundugumor e Tchambuli.

[4] Margaret Mead foi uma antropóloga cultural norte-americana.

Ao analisar o temperamento das comunidades Arapesh e Mundugumor, a antropóloga observou resultados semelhantes no que diz respeito a padrões de comportamentos entre homens e mulheres, tal como, seus papéis sociais. Na comunidade de Arapesh, encontrou-se comportamento cooperativo, especialmente nos cuidados domésticos e com as crianças. Tais características estão presentes nos sujeitos considerados *homens* e *mulheres*, questionando a suposta afetividade natural e instinto maternal das mulheres, defendida pelas sociedades ocidentais.

No caso dos Mundugumor, *mulheres* e *homens* apresentam comportamentos agressivos e competitivos, diferentemente dos comportamentos comumente atribuídos às mulheres nas sociedades ocidentais (que frequentemente são associadas à passividade). Outrora, os Tchambuli, demonstraram ser uma comunidade diferenciada quando comparada às comunidades observadas anteriormente e às ocidentais, pois são as mulheres que assumem o protagonismo social. Dotadas de poder dentro das relações sociais, as mulheres são responsáveis pelo fornecimento de alimentos e pela administração das economias, apesar da estrutura familiar ser orientada pela lógica patrilinear[5] (MEAD, 2003). Esses fatos nos indicam que as subjetividades identitárias podem ser construídas socialmente de múltiplas formas, variando conforme a cultura na qual esses sujeitos estão inseridos.

A pesquisa de Margaret Mead (2003), nos fornece elementos interessantes para compreendermos a existência de formas distintas de organização social e produção da corporalidade. Sua análise pondera que não há temperamento ligado ao *sexo natural*, sendo as diversas manifestações culturais que influenciam diretamente na forma como os sujeitos se relacionam corporalmente e assumem papéis e identidades sociais, pois, os conceitos de *sexo* e *gênero* não são unidimensionais, conforme observado pela pesquisadora.

Para uma referência contemporânea sobre a temática, utilizamos os escritos da socióloga Oyèwúmi (2021), acerca da organização social da comunidade Iorubá durante o período pré-colonial. Sua pesquisa tem como proposta central, problematizar a forma como as categorias binárias de gênero (*homem* e *mulher*) foram construídas e introduzidas pelo Ocidente em território Africano, uma vez que antes da colonização, em Iorubalândia, a hierarquia social encontrava-se na senioridade, indicada pela idade cronológica. Além do mais, a categoria "mulher" simplesmente não existia, levando em conta o fato de que, o idioma nativo não indicava gênero, o que ressalta a ausência de categorias *femininas* e *masculinas* nesse universo cultural.

[5] Laços de parentesco e de filiação fundamentadas pela descendência paterna.

Conforme indica a autora, a lógica colonial não repousou em um determinado período histórico, o tráfico escravista atlântico e a diáspora africana são uma continuidade deste projeto, que tem como propósito o domínio e a exploração de corpos e mentes. A imposição de concepções identitárias, em particular as normas de gênero, foram fundamentadas em argumentos binários, cristãos e capitalistas, articulados em um número de instituições, incluindo língua, linhagem, casamento e mercado, capazes de classificar e definir normalidades e anormalidades (OYÈUWÚMI, 2021).

Compreendemos assim que, as hierarquias de gênero nas sociedades pós-coloniais são derivadas de uma imposição colonial, em que as constituições de identidades sociais foram dadas a partir de uma ordem patriarcal-misógina-racista. Logo, ao não esclarecerem as consequências da colonização, os estudos que têm como propósito apontar os desdobramentos dessas relações de poder tornam-se superficiais e insuficientes (OYÈUWÚMI, 2021).

Ademais, a autora desperta diversas críticas às epistemologias dominantes do Ocidente, apontando-as como etnocêntricas e imperialistas, sobretudo as abordagens dos Escritos Feministas quando afirmam, de forma generalizante, que a subordinação das mulheres é universal. Para a pesquisa, ao crer que todas as sociedades compreendem e se relacionam com seus corpos da mesma forma, desconsidera-se uma multiplicidade de culturas, o que pode resultar em uma homogeneização desenfreada de subjetividades (OYÈUWÚMI, 2021).

Portanto, falar sobre corpo é falar, também, de identidade, posto que, o corpo é produzido na cultura e pela cultura, subsidiado no coletivo e individual, num processo de negociação e legitimação contínuo. Por este motivo, a investigação sobre como se constrói e quais as motivações e interesses pela construção de corpos, equivale a compreender os arranjos sociais e históricos, sobre as condições de acesso e recursos e as formas de representação que determinados corpos/identidades ocupam (LOURO, 1997).

Vale lembrar que, a constituição do gênero interfere diretamente na construção de sexualidades e desejos. Essa abordagem teórica, nos auxilia ao entendimento sobre como a fabricação de sujeitos se articulam e se atravessam constantemente com outras esferas da corporalidade, estabelecendo concepções sobre o que seria normal e desviante. Portanto, a sexualidade é regulada através do policiamento das identidades de gênero (BUTLER, 2021).

Por essa razão, no próximo subtítulo, refletiremos sobre como a investida social na construção de identidades evidencia como o poder se organiza e se distribui, indicando como

seus métodos de exercício colaboram para que diferentes hierarquias se estruturam socialmente.

1.2 Como se constituem a Identidade e Diferença

Considerando nosso entendimento sobre como *sexo* e *gênero* são produzidos através de fenômenos históricos e culturais, enraizados em discursos essencialistas sobre as distinções entre corpos, abrimos este subtítulo com a seguinte questão: *"afinal, o que é o homem?"*. Como vimos anteriormente, as respostas a essa pergunta pode estar agrupada nas seguintes afirmações: "homens são aqueles que possuem cromossomo XY", ou ainda, "gênero é apenas uma construção histórico-social". Entretanto, nossa investigação busca encontrar respostas sobre como esta identidade é produzida e, principalmente, como adquire sentido.

A partir do ponto de vista de Hall (2020), a construção da identidade ocorre de forma contínua e dinâmica ao longo da vida, enfatizando como as instâncias e os espaços sociais possuem poder coercitivo sobre os corpos, sendo capazes de estruturá-los e imprimi-los socialmente. Dessa maneira, visualizamos um possível caminho para compreensão das assimetrias identitárias, partindo da reflexão sobre como vem se convencionando a fixação dicotômica entre os gêneros dentro das instâncias sociais.

Conforme Woodward (2000), a identidade é relacional e marcada pela diferença, isto é, a identidade depende de outra identidade para existir. Neste caso, a identidade dos *homens* depende da identidade das *mulheres*, pois ser um *homem* é não ser uma *mulher*. A produção da Identidade e Diferença, classifica grupos sociais entre "nós" e "eles", estruturando-se em torno de oposições binárias, como por exemplo, negro/branco, pobre/rico, gaúcho/paulista.

Nesse seguimento, a identidade e a diferença devem ser compreendidas como uma questão social, pois "onde existe diferenciação – ou seja, identidade e diferença – aí está presente o poder. A diferenciação é o processo central pelo qual a identidade e a diferença são produzidas" (SILVA, 2014, p. 81).

Nesse entendimento, as concepções propostas pelas teorias pós-modernas e pós-feministas dos estudos da(s) identidade(s), nos auxiliam a compreender, a maneira pela qual, as identidades de gênero e a sexualidade são atravessadas por dispositivos políticos, construídas pelo discurso que envolve relações de poder. Para Foucault (1988), estes dispositivos, ao operarem pela lógica biopolítica vigente, gerenciam e controlam corpos e populações, delimitando os modos legítimos e ilegítimos de existir. Por consequência, a

construção de corpos/identidades ocorrerá dentre inúmeras aprendizagens práticas do biopoder, provenientes das instâncias culturais e sociais, insinuando-se nas mais diversas situações, o que resulta em um processo de construção, muitas vezes minucioso e inconsciente.

Intrínsecas ao processo discursivo e simbólico das relações de poder, as identidades necessitam de aparatos para que possam ser viabilizadas e afirmadas com o intuito de marcar a quem elas pertencem. Nesse sentido, destacamos que as identidades não são naturais e muito menos fixas, sendo concebidas em uma dimensão de significantes, pela materialidade, sem qualquer associação com uma suposta interioridade ou mentalidade (SILVA, 2014).

Além do mais, é indispensável evidenciar a importância da repetibilidade do signo, a qual Derrida (1991) chama de "citacionalidade", que combinada ao caráter performativo, produz a identidade "na medida em que sua repetida enunciação pode acabar produzindo o 'fato' que supostamente apenas deveria descrevê-lo" (SILVA, 2014, p. 93).

Dialogando com Butler (1999), Silva (2000) estabelece que a Identidade e a Diferença se encontram em um campo disputado para obtenção de recursos simbólicos e materiais. Dessa maneira, tal repetibilidade pode significar a garantia da eficácia dos atos performativos hegemônicos, que têm como propósito favorecer determinados grupos sociais devidamente marcados.

Esse problema resume a lógica presente no imaginário social, constituída pelas representações identitárias sobre quem seria, por exemplo, um *homem* de verdade, e como este sujeito deve se portar. Tais normas e exigências identitárias, apesar de serem invenções coloniais, percorrem de forma violenta e incisiva, todos os espaços e instâncias que os indivíduos ocupam. Partindo deste olhar, a seguir, discutiremos os novos horizontes e teorias sobre a masculinidade, questionando suas imposições, incorporações, legitimações e desigualdades.

1.2 Masculinidade Hegemônica e a problemática da universalização identitária masculina

Prosseguindo com a afirmativa de que o *homem* também é produto da construção social dos corpos, nosso objetivo neste tópico é compreender o ordenamento das subjetividades masculinas. Na tarefa de refletir sobre as forças em jogo na construção das masculinidades, é preciso não só conhecer seus determinantes históricos e conceituais, como

também, verificar como elas efetivamente se aplicam e quais são seus efeitos. Posto isto, discutiremos o conceito da *masculinidade hegemônica*, denotando suas supremacias para que posteriormente, possamos iniciar as discussões de nosso objeto de estudo: o homem gaúcho.

Conforme aponta Ambra (2013), a construção identitária masculina hegemônica tem como base, principalmente, argumentos essencialistas, o que na psicanálise denomina como *"pai primitivo"*, sendo uma fantasia assombrada por certo passado viril. Sua incorporação tem como propósito regular a fragmentação das identidades masculinas, o que explica o eterno retorno referente a uma masculinidade violenta, sexualizada, não castrada e sem lei. Pois o maior temor desta masculinidade é perder seu lugar de poder.

Por serem compreendidos como uma suposta naturalidade, incentivos e constrangimentos aparecem durante todo o processo de negociação da construção identitária *masculina*. Contudo, como vimos anteriormente, nenhuma identidade é natural, e para existir, necessita estar em constante reafirmação. Através da citacionalidade, juntamente com as representações do que seria um homem, gestos e ações indicam o que foi ordenado para a internalização desta identidade, mediada e sustentada por performances de masculinidades.

Para Goellner (2013), a produção cultural do corpo se dará através do que a autora intitulará de "pedagogias sociais". Segundo seu argumento, pinturas, fotografias, filmes, músicas, textos (livros/revistas), entre outras expressões culturais, também são locais pedagógicos que estão, o tempo todo, a dizer dos sujeitos, seja pelo que exibem ou pelo que anulam. Portanto, são através dessas representações que se declara: "essa é a identidade", "a identidade é isso" (HALL, 2014).

Em consideração a isto, nos atemos às seguintes reflexões: assim como as mulheres, os homens também podem passar por violências específicas a partir da constituição do seu gênero/identidade? Todos os homens experimentam de forma igual a masculinidade? Ou ainda, todos os homens ocupam o mesmo lugar na pirâmide das relações de poder?

Observa-se que, as pesquisas científicas referentes às temáticas das masculinidades, foram reconhecidas a partir de 1970. Seu recente investimento se justifica em razão de que, durante muito tempo, os Estudos de Gênero centralizaram suas análises apenas na figura das mulheres, ou seja, os debates quase sempre eram a respeito da condição feminina. Não fazia o menor sentido questionar o que de fato é um homem, ou o que faz de alguém um homem "o "torna-se mulher" de Beauvoir não encontrava um paralelo rápido com um "torna-se homem"." (COSSI, 2020, p.33).

Conforme apontam Caetano e Junior (2018), foi durante os anos de 1960, que questionamentos sobre a ordem vigente possibilitaram a abertura de novos caminhos para a construção de diversos sujeitos políticos. Por efeito de inúmeros Movimentos Sociais, particularmente o Movimento Antirracista, o Movimento LGBTQIA+ e o Movimento Feminista, ampliou-se a discussão a respeito da construção identitária dos homens e das performances de masculinidades. Do mesmo modo, trouxeram indagações a respeito de como essas temáticas vinham sendo tratadas academicamente, devido sua aplicação teórica resumida numa lógica universalizante dos sujeitos.

Ao pensar em um contexto global, as teorias de Raewyn Connell alcançaram notoriedade, tornando-se referência para os estudos acerca das masculinidades, nomeadamente ao desenvolver o conceito da *masculinidade hegemônica.* Esse conceito tem como objetivo principal problematizar os processos de normalização, hierarquização e exclusão de determinadas masculinidades, em detrimento de uma masculinidade ideal (CONNELL, MESSERSCHMIDT, 2013).

Exposto isso, para Connell e Messerschmidt (2013), os estudos sobre masculinidade precisam levar em consideração contextos singulares, sociais, culturais, econômicos, políticos e históricos. Ao fato que a *masculinidade hegemônica*, além de legitimar ideologicamente a subordinação global das *mulheres* aos *homens*, ela se distingue das demais masculinidades, por ser extremamente normativa e incorporada na maneira mais honrada e viril do ser homem. Sendo alcançada somente por meio da persuasão cultural e institucional, e que, portanto, nem todos os homens podem alcançá-la.

Dessa forma, compreendemos que, até mesmo nos exercícios de poder das masculinidades, encontra-se a presença de hierarquias sociais, que levam a definir masculinidades como cúmplices, subordinadas/marginalizadas. Logo, a masculinidade hegemônica, por mais desejada que seja, é composta por um grupo seleto de homens - brancos, cisgêneros, heterossexuais, ocidentais - que estão a todo momento buscando sua fixação, para manter seus monopólios de poder. Isso se aplica tanto no âmbito do sistema patriarcal - referente à dominação das mulheres - quanto na exclusão de homens que não reproduzem/correspondem ao seu manual ideal de performance masculina (CONNELL, MESSERSCHMIDT, 2013).

Atento à condição de marginalização, movimentos sociais ligados às identidades de gêneros e sexualidades, trouxeram ao debate as experiências de intolerâncias e violências

vividas por homens homossexuais, bissexuais e trans*[6]. Tais violências são cometidas, de preferência, por sujeitos que não se conformam com maneiras plurais de experienciar as identidades, masculinidades e sexualidades. Neste seguimento, Sáez e Carrascosa (2016) propõem uma teoria que coloca o ânus e a feminilidade como campo central às violências contra grupos da comunidade LGBTQIA+, expandindo-se conforme classificações de "normalidade" e "anormalidade" de sujeitos, termos que marcam profundamente a construção das identidades.

Sem distinções anatômicas, o ânus pertence a todos animais-humanos, entretanto, segundo os autores, ele é mediado pela norma heterocentrada, isto é, significado subalternamente em corpos não hegemônicos. Logo, a constituição da identidade *masculina hegemônica* se dará por meio da oposição e negação do ser mulher e do ser bicha e, portanto, ser o sujeito impenetrável, sendo o ânus, ou seja, a não passividade, o protetor de sua masculinidade (SÁEZ E CARRASCOSA, 2016).

No que se refere ainda às consideradas masculinidades subordinadas, indagações a respeito da marcada dessemelhança das relações de poder entre homens brancos e homens negros relevaram a necessidade de serem investigadas. Neste quesito, uma pesquisa feita por Oliveira (2018) sobre sua trajetória de vida no Movimento Negro e no Movimento LGBTQIA+, destaca o fato de que em ambos espaços e em diversas situações, a narrativa comum reproduzida não dialogava numa perspectiva interseccional[7].

A falta de problematização sobre racismo e homofobia justificou-se a partir da constatação de que a marginalização do homem negro ocorre devido a diversos estereótipos, e que a negritude se afirma a partir da cis[8] heterossexualidade. Isso se justifica na manutenção da *masculinidade hegemônica* ao garantir sua supremacia em relação a raça e gênero, ao operar numa estrutura patriarcal que reproduz visões do regime escravista (OLIVEIRA, 2018).

---

[6] "O termo trans pode ser a abreviação de várias palavras que expressam diferentes identidades, como transexual ou transgênero, ou até mesmo travesti. Por isso, para evitar classificações que correm o risco de serem excludentes o asterisco é adicionado ao final da palavra, transformando o termo trans* em um termo guarda-chuva". Disponível em: <https://transfeminismo.com/trans-umbrella-term/: Acesso em janeiro de 2022.

[7] No livro *"Interseccionalidade"* de 2019, a pesquisadora e ativista Carla Akotirene defende que a perspectiva interseccional é uma ferramenta analítica que tem como propósito dar um olhar sensível para pensar as relações de poder e de identidade. Ou seja, além de pesquisar uma possível interferência nas músicas responsáveis pela construção identitária masculina, pretendemos estudar nesta pesquisa sua relação com os demais sujeitos históricos, levando em consideração marcadores como raça, classe social, identidade de gênero, orientação sexual, idade e território.

[8] Cis é a abreviação de cisgênero(a).

Na mesma proporção, Mundell (2013), verifica que a *masculinidade hegemônica* se constituiu no contato com o Outro e, consequentemente, sua perpetuação fez com que o homem negro continuasse sendo caracterizado por suas "essências", reduzido ao termo "negão", que se refere aquele sujeito cis heterocentrado, condicionado aos "confins do seu corpo", mediados pela virilidade e força, ao grande apetite sexual e ao trabalho braçal.

Nessa perspectiva, Viveros Vigoya (2018) realça a importância de um olhar interseccional ao se teorizar sobre identidades e masculinidades, particularmente no que se refere ao território latino-americano. Por ser uma região marcada pela imposição e reprodução da ordem colonial, gênero e raça se entrecruzam e articulam para executar hierarquias sociais, pois as identidades sociais são concebidas a partir dos padrões da branquitude, na qual cobram condutas similares aos sujeitos negros. Constantemente vigiados, esses sujeitos sofrem constantemente pressão para desempenhar as imagens padronizadas inventadas pela *masculinidade hegemônica*, que por fim, apenas garante sua contínua supremacia ante aos demais indivíduos.

Além do mais, a autora nos traz apontamentos no que concerne ao rompimento de relativizações de ideias que, afirmam existir sujeitos exclusivamente dominados, como as mulheres, ou, exclusivamente dominantes, como os homens. Em função de que, a dominação masculina é um "processo paradoxal, caleidoscópico, dinâmico e historicamente determinado, no qual intervêm múltiplas variáveis que não são necessariamente aditivas, mas sim distintivas" (VIVEROS VIGOYA, 2018, p. 23). Isto posto, verificamos que

> Na América Latina, o modelo da masculinidade branca, fonte dos ideais mais "puros" de civilidade, de nacional, de identidade progressista e de modernidade teve que se adequar às particularidades de sua história política e social. Igualmente, as elites latino-americanas foram obrigadas a considerar o maior ou menor grau de mestiçagem da população ao construir um relato nacional unificador porque aderiram aos ideais e às normas culturais e raciais de "branquitude" da modernidade eurocentrada (VIVEROS VIGOYA, 2018, p. 140).

Essa passagem é de suma importância para o desenvolvimento de nosso segundo capítulo, pois será a partir dos acontecimentos históricos-sociais, que marcaram a construção e a constituição do território rio-grandense, que a identidade do homem gaúcho encontrará elementos e possibilidades de existir e circular. Portanto, ao darmos sequência neste trabalho, será imprescindível a discussão sobre o papel da colonização, da branquitude e do cristianismo na construção de corpos e de imaginários e sociais nesta região.

CAPÍTULO II - ENTRE O COLONIALISMO E A MASCULINIDADE: HISTÓRIA RIO-GRANDENSE

Considerando nosso entendimento sobre masculinidade, compreendemos que ela se relaciona fortemente com a localização temporal e geográfica. Portanto, neste capítulo, iremos discutir como a história da formação do Estado do Rio Grande do Sul influenciou a construção e a legitimação de uma identidade masculina gaúcha hegemônica. Nesse percurso, utilizaremos abordagens envolvendo o olhar histórico, em busca de desvendar aspectos que contribuíssem para nosso entendimento sobre a construção desta identidade regional.

Primeiramente, abordaremos sobre os habitantes originários deste território, bem como, o primeiro contato com os exploradores europeus a partir das experiências missionárias jesuíticas. Posteriormente, discutiremos como essa identidade do homem gaúcho foi formada através dos marcadores sociais da diferença e o apagamento de diversos grupos sociais. Por fim, trataremos sobre a importância das guerras e revoltas, como marcadores referenciais simbólicos, que tanto contribuem na composição desta identidade social.

2.1 Ocupação do território: a invasão europeia, o cristianismo e as alianças coloniais

Nesta investigação social sobre a construção da identidade do homem gaúcho, buscamos realizar um movimento de problematização e questionamento, que traz para o centro do problema de pesquisa, a construção do soberano, referente às dinâmicas de poder. Diante disso, é de suma importância refletir como a religião (católica) - como um sistema simbólico e de linguagem - interferiu diretamente na formação da identidade masculina gaúcha.

Originalmente, o espaço geográfico, conhecido hoje como Rio Grande do Sul, era predominante ocupado por povos do tronco linguístico tupi-guarani, jê (kaingang) e pampeano (charrua), distribuídos por toda a região. Devido ao Tratado de Tordesilhas[9] de 1494, esses grupos sociais tiveram o primeiro contato com os colonizadores europeus através das missões jesuíticas espanholas[10], no século XVII (MAESTRI, 2021).

[9] Foi um tratado celebrado entre o Reino de Portugal e a Coroa de Castela para dividir as terras brasileiras. Nesse sentido, os atuais territórios sulinos caberiam à Coroa espanhola.

[10] As missões jesuíticas na América foram os aldeamentos indígenas organizados e administrados pelos padres jesuítas europeus, como parte de sua obra de cunho civilizador e evangelizador.

As missões jesuíticas, constituídas pela Companhia de Jesus[11], em consórcio com as autoridades coloniais hispano-americanas, dependiam diretamente do papa Alexandre VI para se estabeleceram na região, visando garantir a ocupação e a colonização dos limites definidos pelo tratado, bem como, expandir as fronteiras da cristandade e da evangelização, do então considerado Novo Mundo. As missões que se estabeleceram na margem oriental do rio Uruguai receberam alguns gados para formação de seus rebanhos; mais tarde, a criação deste animal se tornou atividade essencial da economia missioneira nas pastagens sulinas (MAESTRI, 2021).

É relevante realçar que, o retrato da experiência missionária espanhola no território comprova o poder da instituição da Igreja, fundamental aliada da colonização, e comprova que sua imposição dogmática, genocida e colonial perpetua até os dias atuais. Para Gersem Baniwa (2017)[12], o cristianismo foi responsável por instaurar uma das principais bases do racismo no mundo moderno, pautado no pensamento evolucionista que, por sua vez, hierarquiza, categoriza, elabora e processa seletivamente pessoas, grupos e sociedades.

Compreendemos que a experiência missioneira foi grande responsável pela abertura das atrocidades etnocidas[13], e como tal contribuiu para a construção da Outridade[14] da diferença. Nesse sentido, através de seu etnocentrismo, o cristianismo constituiu estereótipos referentes aos grupos nativos e, posteriormente, aos grupos de diáspora africana. Denominaram-vos como bárbaros, pagãos e selvagens, uma raça inferior em relação aos brancos europeus e que, por consequência, necessitavam de salvação e pacificação, servindo aos interesses coloniais escravistas (RAMINELLI, 1996).

Pesavento (2009) nos aponta que, a civilização jesuítico-guarani teve fim com a Guerra Guaranítica[15] de 1754-1756, quando os padres espanhóis e nativos foram derrotados pelas forças lusitanas. As terras foram apossadas e alguns indígenas foram subjugados ou dispersos. Por força das disposições do Tratado de Madri[16] de 1750, que dispunha sobre as fronteiras ibéricas ao sul da América, os padres foram obrigados a deixar a região. No

[11] Uma ordem religiosa fundada por Inácio de Loyola, no contexto da Contra Reforma.
[12] Informação verbal. “Gersem Baniwa | Povos Indígenas e Educação | Ensaios sobre Educação | Instituto Unibanco” Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=oo1HrHKf4Vc&ab_channel=InstitutoUnibanco> Acesso em 21 de novembro de 2021.
[13] “Entende-se etnocídio como um processo indissociável do racismo anti-indígena, sendo, portanto, uma das violências coloniais responsáveis pela tentativa de extermínio simbólico de povos indígenas.” (LONGHINI, 2021. p. 65)
[14] Sistema de classificação -” nós” e “eles”.
[15] Foi um conflito envolvendo indígenas Guarani das missões contra tropas portuguesas e espanholas, que visavam sua escravização.
[16] O novo tratado tinha por objetivo a redefinição dos limites territoriais ocupados pelas coroas ibéricas.

entanto, nada alterou a lógica colonial, que já estava instaurada no local e que agora pertenceria a Portugal.

Para Pesavento (2009), a vitória na guerra contra a invasão de terras dos castelhanos "consolidou o prestígio dos homens no Sul, bem como, cimentaram o alto conceito de si próprios e dos valores que estavam associados à sua condição, notadamente de homens e guerreiros: coragem, destreza nas armas, defesa da honra" (PESAVENTO, 2009, p. 239). Como resultado, a disciplinarização e adestramentos de corpos militares, a serviço do estado, com o objetivo principal de proteção do território, tornou-se, posteriormente, um elemento fundamental para a construção da identidade do homem gaúcho.

No entanto, devido aos acanhados contínuos ataques castelhanos na região, a coroa portuguesa estabeleceu a distribuição de terras aos militares, como moeda de troca para a proteção do território. Nesse contexto, muitos tropeiros[17] passaram a exigir a ocupação oficial dessas terras, assim como, a coroa concebeu também amplo poder aos senhores de terra e de gado, distribuindo e fomentando o assentamento de grandes fazendas de criação na região (PESAVENTO, 2009). Em razão de que

> os atuais territórios sulinos não possuíam minas de minerais valiosos, bem como, os solos eram pouco próprios à produção de cana-de-açúcar e encontravam-se distantes dos mercados europeus. [...] Com a invasão dos lusitanos nas missões, as manadas de gados foram abandonadas pelos missionários, reproduzindo-se e expandindo-se. [...] Com a formação das vacarias, os atuais territórios sulinos passavam a possuir considerável riqueza, e a coroa portuguesa começou a se interessar por isso. Devido à distância dos centros consumidores, o couro e as carnes dos animais passaram a ser aproveitados sistematicamente pelo comércio (MAESTRI, 2021, p. 11-13).

Com as sucessivas investidas da coroa portuguesa na região, por conta do gado que se espalhou e reproduziu-se eminentemente na região, o assentamento de pessoas em estâncias[18] garantia tanto o domínio lusitano da região, quanto o abastecimento de comida para as zonas de Minas Gerais, onde ocorriam os garimpos. Essa produtividade proporcionou lucratividade econômica para a região Sul, assegurando o monopólio do poder da elite local (MAESTRI, 2021). Do mesmo modo, viabilizou a entrada de pessoas de diáspora africana para a realização do trabalho escravo, da qual, trataremos em nosso próximo subtítulo.

2.2 A invisibilidade dos negros no Sul

[17] Eram condutores de tropa e transportavam o gado do Rio Grande do Sul para Minas Gerais, São Paulo e Rio de Janeiro, a partir do século XVII.
[18] Estabelecimento rural destinado especialmente à criação de gado bovino.

Trazidas à força durante o século XVII, pessoas negras em situação de escravidão começaram a chegar no estado do Rio Grande do Sul, juntamente com as primeiras frotas de ocupação lusitana que visavam conter o avanço espanhol no território. Ainda assim, Maestri (1984) indica que, a chegada massiva desses sujeitos na província ocorreria a partir do século XIX, quando o mercado do charque fez crescer exponencialmente o número de habitantes no estado e, consequentemente, expandiu a necessidade da mão de obra escrava.

É difícil encontrar fontes que indiquem com precisão o número de pessoas negras que chegaram na região, porém, estima-se que, em 1914, o número demográfico da população geral no Estado era cerca de 70 mil habitantes, deste número, 37% eram afrodescendentes. Na cidade de Pelotas, por exemplo, no início do século XIX, com o predomínio econômico das charqueadas, pessoas negras correspondiam a mais de 70% da população (SILVA, 2011).

Apesar de estarem presentes nas mais diversas estâncias e integrados ao fator essencial da economia sulina, as pessoas escravizadas foram invisibilizadas durante toda a trajetória de construção do que hoje é o Rio Grande do Sul e da identidade gaúcha. Essa questão ganhou justificativa durante a virada do século XIX, quando foi instaurado o regime republicano no Brasil, quando teorias de supremacia racial ganhavam legitimidade científica (SANTOS, 2008). Na Europa e nos Estados Unidos, era disseminada a ideia de que a miscigenação das raças representava o atraso social e a degeneração da raça branca, e que por consequência, explicava o fracasso de uma nação.

Para Santos (2008), as políticas de branqueamento, promovidas pela República, possibilitaram as devidas condições para apagar a crucial contribuição de pessoas negras para a construção e identidade deste território. A visão republicana legitimou ainda mais concepções de que indivíduos indígenas e negros representavam um obstáculo para o avanço do status de civilização plena. Em virtude disso, durante o percurso de construção da identidade gaúcha, o apagamento da memória negra foi sistêmico e proposital.

Destacamos que no trecho do Hino do Rio Grande do Sul visualizou-se uma projeção discursiva sobre o passado escravocrata, a partir de uma narrativa racista, relacionando-se fortemente com o conceito de masculinidade hegemônica: “Mas não basta pra ser livre / Ser forte, aguerrido e bravo / Povo que não tem virtude / Acaba por ser escravo”. Extremamente problemático, o hino do Rio Grande do Sul é cantado nos mais diversos eventos e instituições sociais e tornou-se uma marcação simbólica fundamental para a representação do povo gaúcho. A vista disso, Louise e Hurrell (1995) indica a importância de elementos

significativos como estratégias para a coesão social e a construção da ideia de pertencimento a uma identidade regional:

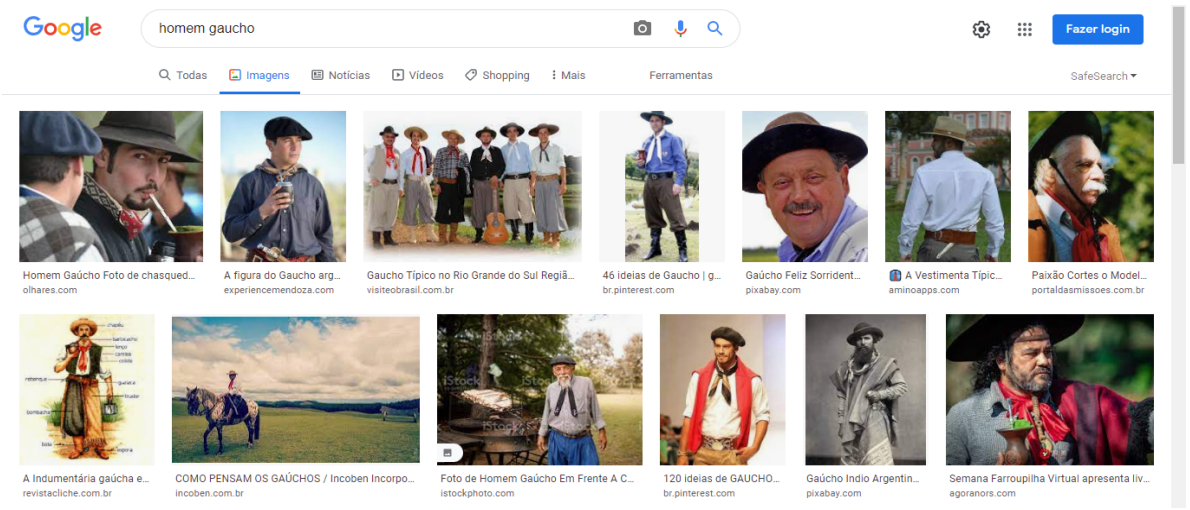
> [...] da mesma forma que as nações, as regiões também podem ser vistas como comunidades imaginadas que se apoiam em mapas mentais, cujas linhas destacam certas características e ignoram outras. [...] A consciência regional e a percepção compartilhada de pertencer a uma determinada comunidade podem apoiar-se em fatores internos, muitas vezes definidos em termos de cultura, história e tradições religiosas comuns. Podem também ser definidas em contraposição a um "outro" externo (LOUISE; HURRELL, 1995, p. 27-28).

A letra do hino exposto acima expõe como o pacto colonial foi sendo selado, ao passo que, a construção de inferioridade e submissão de sujeitos negros beneficiou ao longo da história somente homens brancos, que monopolizaram as regras do controle moral e o privilégio da honorabilidade. Nesse sentido, podemos afirmar que o processo consciente de apagamento da memória africana no território gaúcho tem funcionado. Pois, quando questionamos quais são os fluxos de imagens sobre homens gaúchos que recebemos, automaticamente nos remetemos a uma marcação social de um tipo ideal de sujeito, uma vez que a semiótica, por meio da sua mediação de imagens, é capaz de produzir sentidos e signos, e por consequência, estereótipos (HALL, 2000).

Ao realizarmos uma busca na plataforma *Google Imagens* com as seguintes palavras-chave: "*homem gaúcho"* e ainda "*gaúchos"*, constatou-se o indispensável poder da marcação simbólica, como fator essencial para estabelecer a Diferença. Ou seja, a representação constitui o sentido de práticas e imaginários sociais, na medida em que revela como o processo linguístico não é neutro, mas sim arbitrário (HALL, 2020).

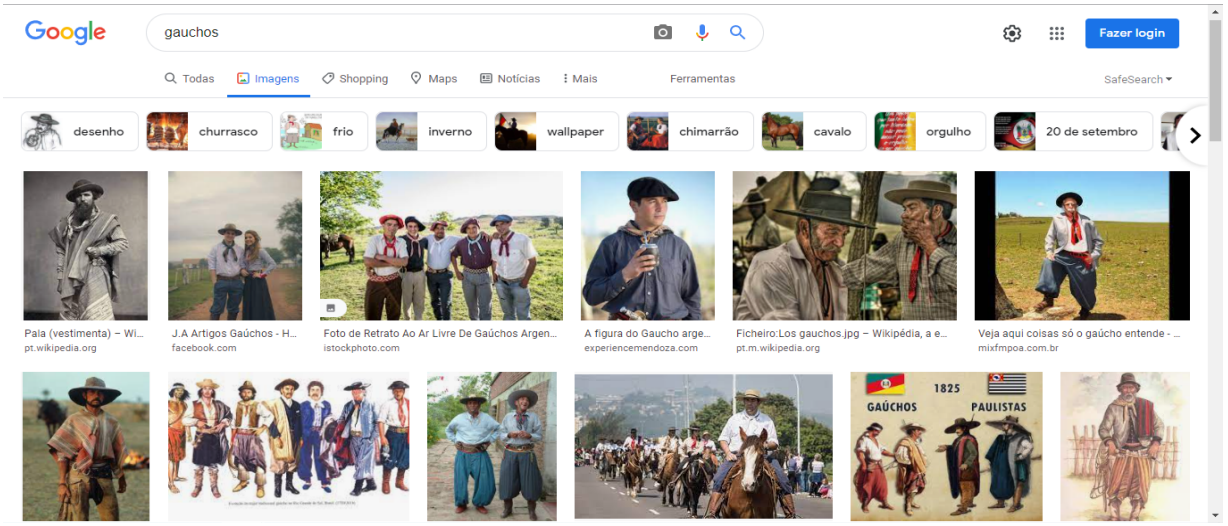
A partir da distribuição de signos e significados associados à imagem dos homens gaúchos, visualizou-se como os fluxos de imagens operam para uma representação de homens cuja identidade é marcada pela branquitude e pela performance de masculinidade. Em oposição, os signos que representam a figura do gaúcho, como o churrasco, a erva-mate e o poncho - costumes em geral que possuem ligação com o tradicionalismo gaúcho - são de herança dos povos indígenas. Não obstante, de modo geral, vários costumes de povos originários foram, primeiramente, demonizados e posteriormente apropriados pelos colonizadores (MORÁS, 2019). Vejamos as representações nas figuras 1 e 2:

Figura 1- Imagens de "homem gaúcho"



Fonte: Google Search (2021)

Figura 2- Imagens de "gaúchos"



Fonte: Google Search (2021)

A proposital política de apagamento de sujeitos negros, juntamente com o processo de apropriação de signos de povos tradicionais, organizaram a fomentação de representações sociais, mediada pelas relações de poder, na qual, vem se publicizando uma ideia falsa sobre quem são os sujeitos do Sul. Fortemente atrelada a concepções eugenistas, podemos considerar que, as figuras expostas acima, representam um inventário coletivo regional, nacional e até mesmo internacional, reforçados a partir de estereótipos propagados, principalmente, por narrativas disponibilizadas em mídia cultural.

Através da recepção das imagens, conseguimos visualizar os impactos das representações para a (re)produção de imaginários sociais, aspectos culturais e simbólicos. Deste modo, em nosso próximo subtítulo, iremos nos debruçar sobre os elementos representativos, relacionados aos contextos de guerra e revolta, que também se tornaram peças fundamentais para subsidiar a composição da identidade gaúcha tradicionalista.

2.3 Guerra dos Farrapos: memória coletiva e tradição inventada

A Guerra dos Farrapos ou Revolução Farroupilha[19] teve início no dia 20 de setembro de 1835, e marcou um dos principais eventos da história brasileira e riograndense, considerada um símbolo de referência à identidade gaúcha (PESAVENTO, 2009). Até os dias atuais, essa data é prestigiada como feriado estadual, em que se comemora o Dia do Gaúcho, reverenciando a importância da conservação do tradicionalismo gaúcho, assunto do qual trataremos adiante.

Com a determinação de Estado Unitário[20] da Constituição Federal Brasileira de 1824, outorgada por Dom Pedro I, as províncias deveriam ser governadas por um presidente nomeado pelo imperador. Segundo Pesavento (2009, p. 240) "essa constituição determinava também quanto de impostos arrecadados nas províncias ali ficaria e quanto desse montante deveria ser remetido ao poder central". Nesta situação, grande parte da elite dos produtores rurais do Rio Grande do Sul, consideravam que sofriam uma concorrência desleal no comércio do charque e do couro, devido às grandes taxas de impostos em comparação aos mesmos produtos estrangeiros, vindos do Uruguai e Argentina. Nesta conjuntura:

> […] tais procedimentos eram apontados pela oligarquia rio-grandense como resultantes de tratamento "injusto". […] A perda da Província Cisplatina (atual Uruguai), em 1828, com a independência do Uruguai, muito contribuiu para o desprestígio do Sul, a quem a derrota foi atribuída, ou seja, com a perda da Cisplatina, o valor político-militar dos gaúchos foi abalado nas suas relações com o poder central. O orgulho ferido daqueles que se consideravam os defensores da fronteira fez com que a denominação do centro passasse a ser considerada intolerável. […] O sentimento que se generalizava era de que os valores dos rio-grandenses não estavam sendo reconhecidos pelo centro, após tantos serviços prestados na defesa da fronteira [...] (PESAVENTO, 2009, p. 241-242)

[19] A palavra Farroupilha/Farrapos era um termo ofensivo, pois era referido aos integrantes do partido liberal, adversários do partido conservador da época.

[20] A Forma de Estado Unitária caracteriza-se pela centralização política, cujas atribuições fundamentais (governo, administração) dependem de um núcleo de autoridade, neste caso específico, o Império.

É a partir das queixas sobre tal desvalorização, que membros da elite rio-grandense e produtores do charque - posteriormente denominados como Farroupilhas - começaram a embasar conspirações em oposição ao centro conservador imperial, com base em ideias filosóficas liberais. Neste momento, o Período Regencial enfrentaria uma série de tensões sociais e rebeliões nas províncias, dentre elas, a Revolução Farroupilha seria a mais preocupante por conta da possível perda dos limites fronteiriços garantidos aos lusitanos (PESAVENTO, 2009).

Os rebeldes liberais - que a esse ponto já eram conhecidos como farroupilhas - liderados por Bento Gonçalves da Silva[21], iniciaram a Guerra dos Farrapos ao tomar Porto Alegre das forças imperiais. Previamente decidida por líderes locais, a invasão era uma resposta à nomeação imperial de Antônio Rodrigues Fernandes Braga para presidente da província, que foi rejeitada, por não ser um nome que compartilhava com os ideais de liberdade que a população estava propondo. Tal fato serviu como estopim para o conflito que duraria 10 anos, período no qual as tropas farroupilhas ganharam e perderam batalhas, dentre elas a vitória na Batalha do Seival, que ensejou a proclamação da República Rio-Grandense por Antônio de Sousa Neto[22] (PESAVENTO, 2009).

A coroa portuguesa, por sua vez, capturou lideranças farroupilhas, inclusive o próprio Bento Gonçalves que foi preso no Rio de Janeiro e posteriormente na Bahia. Mais tarde, ele conseguiria retornar ao Rio Grande do Sul para prosseguir com os conflitos. O retorno do principal líder do movimento à guerra, após fugir da prisão, marca a consagração da figura do herói do povo gaúcho (PESAVENTO, 2009).

Com o propósito de expandir a causa revolucionária na província vizinha, Santa Catarina, Bento Gonçalves contou com a aliança de Giuseppe Garibaldi[23], que serviu para contrabandear os navios imperialistas, assim como, construir e liderar as embarcações Seival e Farroupilha. Tais embarcações possibilitaram a tomada da cidade catarinense Laguna e a fundação da República Juliana (PESAVENTO, 2009).

Foi em Laguna que Giuseppe conheceu sua companheira, Anita Garibaldi, que posteriormente fugiu ao seu lado para lutar na Revolta dos Farrapos. Representados em nomes de ruas, cidades, avenidas, filmes e canções, Bento Gonçalves, Giuseppe e Anita Garibaldi

[21] Estancieiro e militar, líder do movimento.
[22] General militar gaúcho.
[23] General, guerrilheiro, mercenário e patriota italiano. Foi alcunhado de "herói de dois mundos", devido à sua participação em conflitos na Europa e na América do Sul.

são considerados figuras heróicas no contexto da guerra até os dias de hoje. Conforme aponta Carvalho (2005):

> Essa guerra está relacionada com a imagem do gaúcho como guerreiro valente e heroico que tem nesse conflito o pano de fundo para as suas façanhas. Dessa forma, configura-se como uma referência para a exaltação dessa figura, ou seja, a menção aos heróis farroupilhas se insere na lógica de construção desse tipo social a ser cultuado. Além disso, é em torno desse episódio que se estabelece simbolicamente a relação do gaúcho com o restante do país, seja para afirmar o seu caráter autônomo, seja para evidenciar que ele é brasileiro por opção (CARVALHO, 2005, p. 144).

Após inúmeros conflitos, a paz foi assinada em 1845, logo após a repercutida Batalha dos Porongos ocorrida nos meses finais da guerra, na qual diversos soldados negros desarmados - que lutavam pela república riograndense - foram massacrados pelos soldados imperiais enquanto dormiam. Pesavento (2009, p. 249) salienta que, no início da guerra os escravizados não participavam dos enfrentamentos, mas com o "prolongamento dos combates, passaram a ser aceitos nos campos de batalha, lutando junto a seus senhores em troca de liberdade, que lhes seria outorgada ao fim do conflito".

Segundo Carvalho (2005), apesar das promessas, em nenhum momento a República Rio-Grandense libertou os escravizados, pois a abolição era controversa entre seus líderes. Algumas teorias historiográficas apontam que o massacre teria sido combinado entre os rebeldes farroupilhas e as forças imperiais para impedir que os escravizados se rebelassem após o acordo de paz, tendo em vista que o império não desejava negociar a abolição da escravidão. Apesar de existem diversas contradições sobre o assunto, ainda assim, compreendemos que a Revolta Farroupilha não foi abolicionista.

Podemos identificar que as lutas de fronteira e batalhas por terra, que ocorreram por tanto tempo no território, marcaram profundamente a memória coletiva e influenciaram diretamente na composição da identidade gaúcha, pois esses eventos "são constantemente evocados para falar sobre o espírito livre e combativo do povo do Rio Grande do Sul" (CARVALHO, 2005. p.143).

Após o fim desses acontecimentos, somente os soldados brancos e da elite estancieira compuseram o imaginário social deste importante período da história do Rio Grande do Sul. Do mesmo modo, a imagem do gaúcho sublinha a presença luso-brasileira e o valor da imigração europeia, que ocorreria posteriormente no final do século XIX e início do século XX, com o intuito de embranquecer o Brasil. Simultaneamente, essa lógica de valorização da branquitude omite a presença do negro no território sulino (CARVALHO, 2005).

A respeito da invisibilidade das mulheres neste percurso, Pesavento (1991, p. 59) afirma que “a historiografia oficial gaúcha compunha a imagem de um passado essencialmente masculino, linear e heroico, adequado a uma sociedade em que os homens ditavam as leis e ocupavam os cargos de mando”. Exposto isto, constata-se que

> o personagem gaúcho construído é de um homem guerreiro, batalhador, trabalhador, orgulhoso, idealista, viril, com princípios, ética, moral, garra e força. As mulheres, nessa representação, ficaram em segundo plano e, mesmo em situações em que é exaltada como heroína, ela apresenta atributos próprios da figura masculina. Ou seja, no Rio Grande do Sul, os valores, as representações e os significados construídos em torno da cultura regional tomam o masculino como referência. Essa figura incorporou-se ao imaginário social, carregando, ao longo das décadas, diversos estereótipos que formaram um sujeito e que, por consequência, forjou uma representação desta identidade, tornando-a hegemônica (HENRIQUES; FILHO, 2017. p. 60).

Neste cenário, Woodward (2000), argumenta que movimentos identitários frequentemente reivindicam uma cultura, um líder ou uma história em comum como seu fundamento, assumindo por diversas vezes, características essencialistas. Diante de toda essa inspiração histórica, em 1948 foi criado o primeiro CTG (Centro de Tradições Gaúchas[24]), com o intuito de valorizar a cultura gaúcha e não esquecer o passado “heroico", daqueles que “lutaram” pela liberdade.

Seguindo as diretrizes impostas pelo MTG (Movimento Tradicionalista Gaúcho[25]), o CTG conseguiu irradiar na sociedade civil o culto às tradições gaúchas. Esse acontecimento confirma-se quando verificamos a existência de mais de 3,7 mil CTGs espalhados pelo mundo. Destes, 1,7 mil estão no Rio Grande do Sul, 800 em outros Estados brasileiros e 1,2 mil estão fora do país (GZH, 2020).

Todavia, como espaço culturais de representação e proliferação de um tipo ideal de sujeito gaúcho, a discussão a respeito do Movimento Tradicionalista Gaúcho e do Centro de Tradições Gaúchas, que é algo mais recente na história do Estado, e na própria constituição da identidade gaúcha, será aprofundada em nosso terceiro e próximo capítulo.

[24] São estabelecimentos filiados ao Movimento Tradicionalista Gaúcho (MTG), que buscam divulgar as tradições da cultura gaúcha e as configuram como uma organização hierárquica que obedece às diretrizes do MTG. Portanto, cabe aos CTGs “preservar o núcleo da formação gaúcha e a ideologia consubstanciada nos estudos da história, da tradição e do folclore” (GÖERGEN, 2015, p. 17).

[25] “O MTG é um organismo social de natureza nativista, cívica, cultural, literária, artística e folclórica, conforme descreve simbolicamente o Brasão de Armas do MTG, com as sete (7) folhas do broto, que nasce do tronco do passado.” Disponível em: <https://www.mtg.org.br/o-que-e-mtg/>

CAPÍTULO III - CULTURA E REPRESENTAÇÃO: A IDENTIDADE DO HOMEM TRADICIONALISTA GAÚCHO

A retomada histórica do capítulo anterior, nos forneceu elementos importantes para compreendermos os cenários nos quais a identidade do homem gaúcho foi construída. Posto isso, neste terceiro e último capítulo trataremos sobre a construção histórica das organizações tradicionalistas e analisaremos as representações gaúchas, por meio das manifestações culturais.

No primeiro momento, apresentaremos o contexto histórico do surgimento do Movimento Tradicionalista Gaúcho e do Centro de Tradições Gaúchas, enfatizando suas importâncias como ideologias e espaços de mobilizações culturais e sociais. Em sequência, através do aparato metodológico da Análise de Conteúdo, nossa pesquisa investigará algumas músicas tradicionalistas gaúchas - fortemente consumidas nestes espaços - com o intuito de fomentar uma discussão a respeito dos aparatos representativos comunicacionais e suas circulações. Consideramos sua sofisticada relevância para a constituição de estereótipos e para a persuasão de modelos sociais. Por fim, com as devidas constatações, realizaremos algumas observações gerais.

3.1 Produzindo comunidades imaginadas: uma análise do Movimento Tradicionalista Gaúcho e do Centro de Tradições Gaúchas

Com o auxílio de fontes historiográficas, realizamos uma retrospectiva sobre como o movimento cultural gaúcho fortaleceu uma narrativa hegemônica sobre quem seriam. Ao contextualizar determinados acontecimentos que antecederam e foram precursores para a criação do Movimento Tradicionalista Gaúcho, analisaremos os elementos que caracterizaram sua formação e sua relevância social.

Além disso, discutiremos sobre como os Centros de Tradições Gaúchas ocupam um papel fundamental da territorialidade para esta comunidade imaginada, que, por sua vez, tem como propósito ordenar e coagir comportamentos e percepções sobre a identidade e a cultura gaúcha, evidenciando as hierarquias de poder que se sobrepõem nesta organização.

De acordo com Lessa[26] (1985), o movimento relacionado ao revigoramento das ditas tradições gaúchas começa a se organizar ainda no século XIX, após alguns anos da Revolta

[26]Folclorista, escritor, músico, advogado e historiador, um dos fundadores do Movimento Tradicionalista Gaúcho.

Farroupilha. Nesse momento, há uma produção de textos históricos dando conta que o Rio Grande do Sul também pertencia à Nação Brasileira, pois até então, acreditava-se que o Sul poderia cobiçar separação com o restante do país, como ocorreu na Revolta Farroupilha.

De acordo com Chaves (1982), por volta do século XIX e XX, literaturas como *O Corsário*[27] e *O Tempo e o Vento*[28], foram fundamentais para a estruturação de uma mitificação do homem gaúcho. Logo, a terminologia do *gaúcho* começa a ganhar um caráter glorioso. Até este momento, o termo era considerado pejorativo, pois fazia referência aos ladrões e contrabandistas que viviam do gado alheio e da venda de couro (SILVA, 2008).

Ainda sobre a obra de Erico Verissimo, um clássico da literatura brasileira e riograndense - que inclusive foi transformada em filme - o personagem mais lembrado pela cultura popular é o do Capitão Rodrigo, representando o homem gaúcho, afoito por guerras. Este sujeito representa o monarca das coxilhas e do centauro dos pampas, sua figura exprimiu diversos adjetivos sobre quem seria o homem gaúcho, relacionando-o como um sujeito valente, destemido, viril e participativo a contextos de guerra.

A partir de 1932, com a criação do Partido Republicano Liberal do Rio Grande do Sul - maior expressão política do Sul da época - as concepções sobre prestígio daqueles que se revoltaram contra o poder central alcançaram maior visibilidade, principalmente com o emergir de Getúlio Vargas[29], representante republicano do Sul que visava romper a prevalência da política do café com leite[30].

Devido às ideologias nacionalistas e à experiência na governabilidade do Brasil, a figura de Getúlio Vargas propicia um olhar diferente para o Rio Grande do Sul, expandindo ainda mais concepções sobre como os homens do Sul são valentes, leais, patriotas e defensores dos interesses ordeiros, assim como o próprio Getúlio (Informação Verbal[31]).

No final do século XIX, emerge outro símbolo importante para a constituição do mito do gaúcho, a criação do *Grêmio Gaúcho,* clube formado por um grupo de militares vindos dos interiores do Estado[32]. Fortemente vinculados a concepções positivistas[33], o clube realizou

---

[27]Obra do romancista gaúcho Antônio Vale Caldre Fião, publicado em 1853, o qual aborda o peão guerrilheiro no Rio Grande do Sul, a serviço, ora dos Farrapos, ora dos seus próprios interesses.
[28]Publicado entre 1949-1962, é uma série literária de romances históricos do escritor gaúcho Erico Verissimo.
[29]Político e advogado gaúcho, ex-presidente do Brasil.
[30]Política que visava a predominância do poder nacional por parte das oligarquias paulista e mineira.
[31]Informação fornecida pela professora Janaína Souza Teixeira, na palestra "A identidade do Gaúcho e as "modernidades"", pela Universidade Franciscana, em 2020. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=jkXcoqmy0Og> Acesso em: 16 de dezembro de 2021.
[32] História do MTG. Disponível em: <https://www.mtg.org.br/historia-do-mtg/> Acesso em: 30 de novembro de 2021.
[33] Expressão máxima da racionalidade moderna hegemônica, fomentadora de ideais liberais de progresso e desenvolvimento.

diversas campanhas para o Partido Republicano Riograndense (PRR), em especial para região do pampa do Estado, na qual exaltava o modo de vida dos habitantes do sul, positivando ainda mais a figura do gaúcho.

Segundo o fundador desta entidade, João Cezimbra Jacques[34], os objetivos do Grêmio Gaúcho eram claramente cívicos. Em suas palavras, citadas em entrevista feita por Lessa (1985), o ex-militar descreve que:

> surgiu-nos a ideia de fundarmos o Grêmio Gaúcho para organizar o quadro das comemorações dos acontecimentos grandiosos de nossa terra. Pusemos mão à obra, auxiliados por um grupo de patriotas destemidos. Pensamos que esta patriótica agremiação não é destinada a manter na sociedade moderna usos e costumes que estão abolidos pela nossa evolução natural, mas sim, a manter o cunho do nosso glorioso Estado e consequentemente as nossas grandiosas tradições (LESSA, 1985, p.41)

Conforme a história descrita pelo próprio MTG, foi a partir do século XX que o movimento ganhou espaço e visibilidade. Em setembro de 1947, estudantes secundaristas pertencentes ao Departamento de Tradições Gaúchas do Grêmio Estudantil do Colégio Julio de Castilhos, em Porto Alegre, realizaram uma passeata, com o intuito de prestigiar a Semana Farroupilha.

Esse colégio, em específico, recebia diversos estudantes oriundos de regiões rurais e fronteiriças do Estado. Longe de suas famílias e acostumados com a vida no campo, estes filhos de fazendeiros buscavam reviver os usos e costumes da vida do campo e prestigiar aqueles que lutaram na Revolta Farroupilha (JACKS, 1997).

As observações fornecidas por Lessa (1985), indicam ainda que a afirmação dessas tradições campeiras e do prestígio dos que se revoltaram contra o poder central imperial, proporcionaram aos jovens atos de companheirismo, confraternização, partilha de memórias e altos índices de identificação, devido aos padrões de comportamento semelhantes.

Neste momento, tal comunidade começa a ser identificada, por eles mesmos, em "uma cartografia afetiva, como uma raça gaúcha, enraizada em uma pátria gaúcha [...] ambos os termos são empregados como recursos retóricos em situações mais ou menos ritualisticamente demarcadas, naquelas em que se faz apropriado celebrar a identidade" (LEAL, 2021, p.39).

Neste aspecto, o conceito de *comunidade imaginada* pode se encaixar na discussão que estamos desenvolvendo. Conforme aponta Anderson (2008), a concepção de comunidades imaginadas está intrinsecamente ligada à ideia de nação, ou seja, de um espaço histórico-geográfico que possui mitos, crenças, histórias e linguagens em comum. Para o

[34] Ex-militar santa-mariense, precursor do Movimento Tradicionalista Gaúcho.

autor, foi através do avanço tecnológico da imprensa escrita e do capitalismo que o incentivo à constituição de comunidades imaginadas se estendeu, pois o compartilhamento de aspectos culturais semelhantes foi capaz de criar um sentimento de pertencimento aos sujeitos. Mesmo quando os membros das comunidades não se conhecem, acabam sentindo-se conectados de alguma forma.

Segundo Hall (2000), durante o processo da construção identitária é extremamente comum o apelo a mitos fundadores e acontecimentos históricos com teor heroico, épico ou monumental. Isso porque, como não existe nenhuma "comunidade natural", se faz necessário a invenção de uma comunidade, o que tem como propósito ligar as pessoas e fornecer um sentimento de vínculo.

Lessa (1985) argumenta ainda que, dado ao fato que em Porto Alegre as tradições campeiras não estavam presentes e nem eram cultivadas devido à globalização pós-guerra, a capital do Estado se encontrava consumida exclusivamente por elementos da cultura *hollywoodiana*. Por este motivo, os estudantes resolveram fomentar a criação de um espaço cultural/social, que teria como propósito a reunião de sujeitos que compartilhassem de ideias e vivências semelhantes. Do mesmo modo, buscava expandir as ideologias do tradicionalismo gaúcho por meio de uma simbologia que tem por base a vida no campo.

Segundo a percepção assumida por Hall (2020), existem tensões contraditórias presentes no interior do conceito de globalização. Isso significa dizer que, à medida que tal fenômeno possui um efeito contestador das identidades centradas, conjuntamente produz um efeito contrário, emergindo movimentos que visam reforçar identidades locais e nacionais, apoiados na percepção de que as tradições estão sendo perdidas. Portanto, a globalização, frente ao hibridismo e à diversidade, pode interferir diferentemente nas tentativas de reconstrução de identidades, através de argumentos de purificação, fechamento e retorno à tradição.

Nesse contexto, é fundado em 1948 o primeiro Centro de Tradições Gaúchas na cidade de Porto Alegre. Este espaço foi construído com o propósito de resgatar os valores do sul, recuperar traços da cultura popular rio-grandense, através dos acontecimentos e fatos históricos do passado, como resposta aos considerados *"modismos"* (SILVA, 2008).

Para Leal (2021), tais tradições são referências sobre a vida campeira e fazem parte do imaginário social do próprio grupo, inclusive, ultrapassando um viés político, pois assume uma suposta unidade étnica para esses sujeitos, expressando a busca por uma homogeneidade cultural. Por consequência, compreendemos o CTG como dispositivo de coesão social, que

visa a fixação e reconstrução de uma identidade tradicionalista gaúcha, bem como, um espaço de resistência frente às transformações sociais.

> O 35, nome dado em homenagem à Revolução de 1835, foi estruturado com bases idênticas às que hierarquizam a estância, propriedade rural de grande extensão, ou seja, com patrão, capataz, sota-capataz, agregados, posteiros, correspondendo aos títulos de presidente, vice-presidente, secretário, tesoureiro e diretor. Os conselhos consultivos ou deliberativos foram chamados de Conselho de Vaqueanos e os departamentos de Invernadas (JACKS, 2003, p. 32).

Diante disso, entendemos que estes centros são espaços estratégicos que visam o reforço da identidade gaúcha tradicionalista a partir das características organizacionais da vida rural, juntamente com todas suas hierarquias sociais. Cada CTG é composto por uma sede intitulada de "galpão", fazendo referência aos estábulos e armazéns das antigas estâncias do interior do Estado.

Segundo Leal (2021), estes centros são responsáveis pela disseminação de ideias sobre como um *gaúcho de verdade* deve se comportar, ao sistematizar e definir o que é ser gaúcho. Isso porque, grande parte desses espaços são filiados ao Movimento Tradicionalista Gaúcho e, portanto, devem seguir suas diretrizes, as quais trataremos posteriormente. Vale lembrar que nem todas as entidades filiadas ao MTG adotam o título de CTG, podemos citar como por exemplo: CPF – Centro de Pesquisas Folclóricas; GAN – Grupo de Arte Nativa; GDF – Grupo de Danças Folclóricas; GTF – Grupo de Tradições Folclóricas; PTG – Piquete de Tradições Gaúchas (GÖERGEN, 2015).

Os Centros de Tradições Gaúchas são abertos ao público geral - gaúcho ou não - que busca se comportar e se identificar como semelhante, o que justifica e evidencia a sua própria proliferação pelas regiões do Estado e do Brasil. Ao participar de eventos promovidos pelo CTG, os sujeitos estão inseridos em todos os elementos culturais que caracterizam a cultura gaúcha, sendo elas: bailes, cursos e concursos de danças, apresentações de poesias e trovas, atividades de cavalgadas, rodeios, apresentações e concursos musicais. Todos os elementos se relacionam ao universo social da vida campeira (LEAL, 2021).

Em 1961, no VIII Congresso Tradicionalista, foi aprovada a "Carta de Princípios[35]", que visa fixar os objetivos e princípios do Movimento Tradicionalista Gaúcho. A referida carta, escrita por Glaucus Saraiva[36], criou regras de ensinamentos sobre como um gaúcho de verdade deve se portar, se vestir, se comunicar, cantar, comer e agir; mesmo que essas práticas

[35]Disponível em: <https://www.mtg.org.br/carta-de-principios/> Acesso outubro de 2021.
[36] Poeta, folclorista, historiador e professor tradicionalista gaúcho.

ocorram apenas nestes espaços de celebração/ritualização. Segundo suas diretrizes, cabe aos Centros de Tradições Gaúchas a responsabilidade de assumir e aplicar tais *"leis"*, que iremos anunciar e discutir aqui:

> I – Auxiliar o Estado na solução dos seus problemas fundamentais e na conquista do bem coletivo.
>
> II – Cultuar e difundir nossa História, nossa formação social, nosso folclore, enfim, nossa Tradição, como substância basilar da nacionalidade.
>
> III – Promover, no meio do nosso povo, uma retomada de consciência dos valores morais do gaúcho.
>
> IV – Facilitar e cooperar com a evolução e o progresso, buscando a harmonia social, criando a consciência do valor coletivo, combatendo o enfraquecimento da cultura comum e a desagregação que daí resulta.
>
> V – Criar barreiras aos fatores e ideias que nos vem pelos veículos normais de propaganda e que sejam diametralmente opostos ou antagônicos aos costumes e pendores naturais do nosso povo.
>
> VI – Preservar o nosso patrimônio sociológico representado, principalmente, pelo linguajar, vestimenta, arte culinária, forma de lides e artes populares.
>
> VII – 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 modos de agir e pensar coletivamente, valorizando e ajustando o homem ao meio, para a reação em conjunto frente aos problemas comuns.
>
> VIII – Estimular e incentivar o processo aculturativo do elemento imigrante e seus descendentes.
>
> IX – Lutar pelos direitos humanos de Liberdade, Igualdade e Humanidade.
>
> X – Respeitar e fazer respeitar seus postulados iniciais, que têm como característica essencial a absoluta independência de sectarismos político, religioso e racial.
>
> XI – Acatar e respeitar as leis e poderes públicos legalmente constituídos, enquanto se mantiverem dentro dos princípios do regime democrático vigente.
>
> XII – Evitar todas as formas de vaidade e personalismo que buscam no Movimento Tradicionalista veículo para projeção em proveito próprio.
>
> XIII – Evitar toda e qualquer manifestação individual ou coletiva, movida por interesses subterrâneos de natureza política, religiosa ou financeira.
>
> XIV – Evitar atitudes pessoais ou coletivas que deslustrem e venham em detrimento dos princípios da formação moral do gaúcho.
>
> XV – Evitar que núcleos tradicionalistas adotem nomes de pessoas vivas.
>
> XVI – Repudiar todas as manifestações e formas negativas de exploração direta ou indireta do Movimento Tradicionalista.

> XVII – Prestigiar e estimular quaisquer iniciativas que, sincera e honestamente, queiram perseguir objetivos correlatos com os do tradicionalismo.
>
> XVIII – Incentivar, em todas as formas de divulgação e propaganda, o uso sadio dos autênticos motivos regionais.
>
> XIX – 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.
>
> XX – Zelar pela pureza e fidelidade dos nossos costumes autênticos, combatendo todas as manifestações individuais ou coletivas, que artificializem ou descaracterizem as nossas coisas tradicionais.
>
> XXI – Estimular e amparar as células que fazem parte de seu organismo social.
>
> XXII – 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.
>
> XXIII – Comemorar e respeitar as datas, efemérides e vultos nacionais e, particularmente o dia 20 de setembro, como data máxima do Rio Grande do Sul.
>
> XXIV – Lutar para que seja instituído, oficialmente, o Dia do Gaúcho, em paridade de condições com o Dia do Colono e outros "Dias" respeitados publicamente.
>
> XXV – Pugnar pela independência psicológica e ideológica do nosso povo.
>
> XXVI – Revalidar e reafirmar os valores fundamentais da nossa formação, apontando às novas gerações rumos definidos de cultura, civismo e nacionalidade.
>
> XXVII – Procurar o despertamento da consciência para o espírito cívico de unidade e amor à Pátria.
>
> XXVIII – Pugnar pela fraternidade e maior aproximação dos povos americanos.
>
> XXIX – Buscar, finalmente, a conquista de um estágio de força social que lhe dê ressonância nos Poderes Públicos e nas Classes Rio-grandenses para atuar real, poderosa e eficientemente, no levantamento dos padrões de moral e de vida do nosso Estado, rumando, fortalecido, para o campo e homem rural, suas raízes primordiais, cumprindo, assim, sua alta destinação histórica em nossa Pátria.

Este documento por si já é um indicativo de como a identidade gaúcha é inventada e sustentada por meio da linguagem. Para Silva (2000), as definições de identidades são resultado da criação de variados e complexos atos linguísticos, que as definem como sendo diferentes das outras identidades. Ademais, a referida carta é recheada de aspectos

essencialistas, pois se baseia em características ditas como autênticas. Indica também posturas pelas quais os indivíduos pertencentes ao movimento devem assumir.

Tais regras propostas não são simplesmente definidas, elas são impostas, sendo suas marcações concentradas em uma padronização do sujeito gaúcho, orientada em uma moldagem positivista, que tem como propósito celebrar e relembrar a luta dos farrapos, em nome da liberdade, mesmo que não esteja muito claro o que essa liberdade signifique.

A carta ressalta ainda, a ideia de retomada a uma consciência que visa preservar os costumes puros do povo gaúcho, zelando pela sua pureza e cristalização. Isso fica evidente em diversas passagens da carta, em especial no item XV, no qual se busca evitar que os núcleos de CTG adotem nomes de pessoas vivas. A máxima se explicaria pelo fato de que, pessoas vivas ainda não se tornaram símbolos, assim como, estão propensas a contradições, que, de alguma maneira, podem desestabilizar os núcleos. Em outras palavras, o MTG busca ancorar nos CTG aquilo que é estável, pois todo seu esforço visa, em alguma medida, evitar a instabilidade e possíveis ambiguidades.

Outra marcação importante na carta é o item VIII, que fala a respeito do processo aculturativo dos elementos imigrantes e seus descendentes, visando sua integração como parte da confecção da cultura gaúcha. Considerando o contexto social sobre quais corpos são representados, imaginamos que os imigrantes nos quais eles estão se referindo são sujeitos de origem europeia, ou seja, buscam valorizar e integrar aspectos culturais e sociais experienciados exclusivamente pela branquitude.

Conforme o item XXIV, buscou-se a constituição de um dia para os gaúchos, esse acontecimento visa a marcação de uma identidade, que posteriormente foi conquistada. Portanto, percebemos que o MTG, juntamente com a Carta de Princípios, buscou e conquistou seus propósitos, posto que, seus itens ganharam uma ritualização, assim como, se materializaram e foram aderidos pelos seus filiados, inclusive com o aparato institucional do Estado.

Diante disso, com a noção de Hall (2020) sobre cultura regional e nacional notamos que, ao dar ênfase às origens - transitando em ambiguidades sobre o passado e futuro - o discurso sobre uma cultura regional e nacional, assume uma posição incontestável, coagindo os sujeitos a assumirem um universalismo a partir de um particularismo. Essa estratégia legitima discursos hegemônicos, ligados às concepções de pureza de nações e de etnias.

Além do mais, essa ilusão compartilhada sobre o passado é forte o suficiente para que, no plebiscito cotidiano, os integrantes dessa comunidade continuem a querer fazer parte deste

grupo, pois a alta circulação de imagens, repetida e sucessivamente, faz parte de uma estratégia que visa a coesão e constituição de comunidades imaginadas (ANDERSON, 2008).

A forma organizada pela qual o MTG se apresenta, pode se vincular também ao conceito de "*tradições inventadas"* apontadas por Hobsbawm (1997, p. 9), na qual a tradição é definida como um "conjunto de práticas, normalmente reguladas por regras tácitas ou abertamente aceitas; tais práticas, de natureza ritual ou simbólica, visam inculcar certos valores e normas de comportamento através da repetição".

À vista disso, por mais que tais diretrizes do MTG assumam discursos de liberdade e democracia, e orientem um movimento que posteriormente se estendeu a outras classes - especialmente as mais baixas - na insistência de fixar sua identidade, ao coagir os indivíduos, o movimento exprime parâmetros conservadores, até mesmo ortodoxos sobre comportamentos sociais. Esses parâmetros, por fim, nos apontam para uma suposta base na sustentação da imposição de seu poder hegemônico referente à branquitude e às questões de gênero, sobretudo em relação à masculinidade hegemônica.

Em consideração a isso, observamos que tanto o MTG como o CTG nos indicam uma constante noção de comunidade imaginada e tradição inventada, socializada a partir de hierarquias sociais, carregando a tendência de retratar um gaúcho estandardizado, mitificado, tornado herói anteriormente pela literatura e pela historiografia oficial.

Contudo, destacamos que, o conceito de tradições inventadas não significa a não existência de tradições como um todo, apenas nos sugere ser um corpo de conhecimento útil para reconhecer que, uma vez acionado, o passado se torna a marcação essencial para refletir os interesses do presente.

Levando em consideração o fato de que, a oralidade dessa cultura foi desenvolvida magistralmente em um condicionamento mútuo entre passado e presente, buscaremos evocar em nosso próximo subtítulo o debate sobre como vão se estabelecer essas relações de poder, ao refletirmos sobre a produção cultural de músicas populares no universo cultural do tradicionalismo do Rio Grande do Sul.

3.2 A análise de conteúdo e os repertórios simbólicos

Para além das tertúlias e das produções literárias como formas disseminadoras da constituição do *mito do gaúcho,* a partir do desenvolvimento tecnológico, com o advento do rádio e da televisão, as músicas obtiveram uma grandiosa notoriedade. Esse destaque ocorreu

inclusive dentro dos estudos das ciências, nos quais as músicas vêm se comprovando como um elemento cultural central na ordenação de sentidos nas sociedades. Czechowski (2021, p. 39), aponta que a "produção musical tornou-se uma importante ferramenta de disseminação da cultura tradicionalista [...] O cancioneiro gaúcho contribuiu, desde muito antes da criação dos CTGs até os dias atuais, para manter viva a tradição".

Dado ao contexto, nosso olhar irá se direcionar aos repertórios musicais presentes em canções tradicionalistas, levando em consideração o fato de que, a comunicação midiática tornou-se um recurso tecnológico que possibilita a manutenção e conservação de hegemonias (MORAES, 1997). Posto isso, destacamos que, são nas festividades dos CTGs, nos Festivais de Canções e nos demais eventos comemorativos englobados no tradicionalismo gaúcho, que a produção cultural é utilizada, ora para performances artísticas culturais, ora para a disseminação de estereótipos referente aos que integram essa comunidade.

Neste caso, Hall (2016) nos auxilia ainda na assimilação de como as músicas podem ser instrumentos de batalhas nas representações dos sentidos e significados, isso porque ela tem poder na atribuição de valores, podendo revelar e até mesmo ocultar narrativas. A respeito das canções, o autor nos auxilia assinalando que:

> Esses elementos - sons, palavras, gestos, expressões, roupas - são parte da nossa realidade natural e material; sua importância para a linguagem, porém, não se reduz ao que *são*, mas sim ao que *fazem*, a suas funções. Eles constroem significados e os transmitem. Eles significam, não possuem um sentido claro *em si mesmos* - ao contrário, eles são veículos ou meios que *carregam sentido*, pois funcionam como *símbolos* que representam ou conferem sentido (isto é, simbolizam) às ideias que desejamos transmitir. [...] A fotografia é também um sistema representacional, que utiliza imagens sobre um papel fotossensível para transmitir um sentido fotográfico a respeito de determinado indivíduo, acontecimento ou cena. [...] A música, por sua vez, é "como uma linguagem" na medida em que emprega notas musicais para transmitir sensações e ideias, mesmo que abstratas e sem referência direta na "realidade material". [...] Portanto, é por meio da cultura e da linguagem, que a elaboração e a circulação de significados ocorrem (HALL, 2016, p. 24-25).

Atendendo a técnica da Análise de Conteúdo, proposto por Bardin (2016), buscaremos compreender como as narrativas musicais encontram possibilidades na produção de identidades e na forma pela qual concebe, classifica e reproduz significados para a apresentação destes indivíduos e de seus lugares de poder culturalmente demarcados. Nesse seguimento, apresentaremos como aplicamos tal método de análise e no próximo subtítulo a colocaremos em prática.

Segundo Bardin (2016), a referida metodologia constitui-se em um conjunto de técnicas utilizadas na análise de dados qualitativos. Em nosso caso, a partir de amostras de

canções e sua identidade visual, trabalharemos diretamente com a fala e seus significados. Dessa forma, por meio de tal técnica se identificam categorias chaves que permitem explicar de forma resumida as ideias que os sujeitos tentam expressar em seus discursos, levando em consideração a reprodução e a recepção dessas mensagens e imagens.

Para sua aplicação, seguimos rigorosamente as orientações de organização, passando pela pré-análise do conteúdo, seguido pela exploração do material, realizando por fim o tratamento dos resultados, acompanhando sua interferência e interpretação. Cada uma dessas etapas são fundamentais para conseguirmos identificar os temas eixos, as imagens, os personagens e os contextos (BARDIN, 2016).

Acompanhando as etapas, pré-selecionamos cinco canções, sendo elas: *Pra bailar de cola atada*, de Chiquito e Bordoneio; *Ajoelha e chora*, do Grupo Tradição; *Querência Amada,* de Teixeirinha; *Reformando a muié véia*, de Baitaca; e *É disso que o velho gosta*, de Berenice Azambuja. Como critério de seleção das músicas consideramos suas altas popularidade, as diferentes datas de lançamento e a relevância das canções para o desenvolvimento da pesquisa, tendo em vista que optamos por um material cuja as letras seguissem a regra da representatividade e apresentassem o universo social de nossa pesquisa, neste caso, o homem gaúcho.

Ademais, para cada análise são acompanhadas oito categorias que traçam os principais critérios de pesquisa, como a apresentação audiovisual, contexto e cenários, descrição das narrativas e dos elementos textuais, quantificação dos personagens, suas dinâmicas e referências (BARDIN, 2016).

3.3 Aplicando a técnica: as canções e seus desdobramentos

Análise I: "*Querência Amada",* foi composta e interpretada por Teixeirinha, no álbum "Aliança de Ouro" de 1975.

Figura 3-Capa do álbum de Teixeirinha

Fonte: Google Search (2021)

Letra:

> "Quem quiser saber quem sou / Olha para o céu azul / E grita junto comigo / Viva o Rio Grande do Sul / O lenço me identifica / Qual a minha procedência / Da província de São Pedro Padroeiro da querência / Oh, meu Rio Grande / De encantos mil / Disposto a tudo pelo Brasil / Querência amada dos parreirais / Da uva vem o vinho / Do povo vem o carinho / Bondade nunca é demais / Berço de Flores da Cunha / E de Borges de Medeiros / Terra de Getúlio Vargas / Presidente brasileiro / Eu sou da mesma vertente / Que Deus saúde me mande / Que eu possa ver muitos anos / O céu azul do Rio Grande / Te quero tanto, torrão gaúcho / Morrer por ti me dou o luxo / Querência amada / Planície e serra / Dos braços que me puxa / Da linda mulher gaúcha / Beleza da minha terra / Meu coração é pequeno / Porque Deus me fez assim / O Rio Grande é bem maior / Mas cabe dentro de mim / Sou da geração mais nova / Poeta bem macho e guapo / Nas minhas veias escorre / O sangue herói de farrapo / Deus é gaúcho / De espora e mango / Foi maragato ou foi chimango / Querência amada / Meu céu de anil / Este Rio Grande gigante / Mais uma estrela brilhante / Na bandeira do Brasil.[37]"

A canção escolhida de Teixeirinha[38] - famoso compositor gaúcho, que ganhou notoriedade na venda de discos em todo país - é a mais antiga dentre as demais. A capa do álbum em questão, nos apresenta sua pessoa, sendo um homem mais velho. Tendo em vista que a música foi escrita durante a Ditadura Militar no Brasil (1964-1985), observa-se uma corrente de pensamentos que valoriza características nacionalistas, dentre elas, o patriotismo e os elementos simbólicos, como a bandeira nacional, traçando uma tentativa de filiar o Rio

[37] < https://www.letras.mus.br/teixeirinha-musicas/77214/> Acesso em 16 de dezembro de 2021.
[38] Vitor Mateus Teixeira (1927-1985).

Grande do Sul a identidade nacional. Neste contexto, Miskolci e Balieiro nos apresentam que:

> A associação entre nação e masculinidade vinculava-se à preocupação com o caráter modelar destes homens, de sua suposta missão viril de representar e encarnar os ideais políticos que se confundiam com rígidos valores morais. Neste sistema de valores normativos, a adesão aos ideais era premiada no mesmo grau em que era temida e perseguida qualquer suspeita de dissidência (MISKOLCI; BALIEIRO, 2011, p. 74)

Sobre os elementos textuais, a música nos indica um gênero literário auto bibliográfico, com a finalidade de vangloriar seu local de nascimento, neste caso, o Estado do Rio Grande do Sul. Para se identificar como gaúcho, a canção comporta alguns signos, dentre eles, o lenço. Tal lenço é um elemento marcado nos trajes típicos usados pelos homens que seguem o tradicionalismo gaúcho. Sua representação surgiu durante a Revolução Farroupilha, com a intenção de caracterizar o indicativo partidário dos sujeitos que se revoltaram contra o Governo Imperial (ZALLA; MENEGAT, 2011).

É perceptível seu orgulho em ter nascido no mesmo estado que José Antônio Flores da Cunha (ex-general e político), Borges de Medeiros (advogado e político de vertente positivista) e Getúlio Vargas (ex-presidente do Brasil). Como citado anteriormente, Getúlio serviu como elemento chave para a fabricação do mito do homem gaúcho, tanto que, no decorrer da canção o compositor diz seguir suas mesmas ideologias. Neste caso, a música é sobre o fortalecimento da identidade do homem gaúcho, ao enaltecer seus signos e figuras representativas.

Outro componente importante na canção é o apontamento à morte, neste caso, morrer pelo Rio Grande do Sul. De acordo com Leal (2021), a forma como as pessoas escolhem morrer é significativa dentro de seus próprios sistemas simbólicos. Neste cenário, para os gaúchos, morrer pelo Estado tornou-se comprovação de sua coragem, honra, respeito e liberdade, relacionando-se fortemente com a sua masculinidade.

Além disso, no decorrer da narrativa visualiza-se a citacionalidade referente a Revolta dos Farrapos, novamente positivando os acontecimentos como atos de heroísmo e marco referencial, da mesma maneira que iguala a figura de deus como um sujeito gaúcho. Ante o exposto, verifica-se a aclamação pela figura de quatro homens brancos durante a canção, como a única referência feminina diz respeito à beleza da mulher gaúcha. Por último, nota-se que, diferente das outras canções citadas e analisadas anteriormente, podemos considerar que esta música trata sobre o orgulho gaúcho, e a fomentação da identidade gaúcha tradicionalista e sua grandiosa autoestima.

Análise II: "*É disso que o velho gosta*", escrita e interpretada por Berenice Azambuja, de 1995.

Figura 4- Capa do álbum de Berenice Azambuja

Fonte: Fonte: Google Search (2021)

Letra:

> "Eu sou um peão de estância / Nascido lá no galpão / E aprendi desde criança / A honrar a tradição / Meu pai era um gaúcho / Que nunca conheceu luxo / Mas viveu folgado enfim / E quando alguém perguntava / O que ele mais gostava / O velho dizia assim / Churrasco e bom chimarrão / Fandango, trago e mulher / É disso que o velho gosta / É isso que o velho quer / Saí da minha fazenda / E me soltei pelo pago / E hoje eu tenho um gaúcho / Para me fazer afago / E quando vier os filhos / Para enfeitar nosso ninho / Mais alegria vou ter / E se ele me perguntar / Do que se deve gostar / Como meu pai vou dizer / Churrasco e bom chimarrão / Fandango, trago e mulher / É disso que o velho gosta / É isso que o velho quer / E foi assim que aprendi / A gostar do que é bom / A tocar minha cordeona / Cantar sem sair do tom / Ser amigo dos amigos / Nunca fugir do perigo / Meu velho pai me ensinou / Eu que vivo a cantar / Sempre aprendi a gostar / Do que meu velho gostou / Churrasco e bom chimarrão / Fandango, trago e mulher / É disso que o velho gosta / É isso que o velho quer.[39]"

Berenice Azambuja (1952-2021), foi uma cantora e compositora gaúcha e se tornou popularmente conhecida com a música "É disso que o velho gosta". A capa do álbum nos apresenta uma mulher, de cor branca e de porte físico magro, vestindo um chapéu, roupa do tradicionalismo gaúcho. Tais representações indicam algo interessante e excepcional, diferente do que foi analisado até o momento e que trataremos posteriormente.

[39] < https://www.letras.mus.br/berenice-azambuja/472684/> Acesso em 16 de dezembro de 2021.

A história da música, narrada em primeira pessoa, conta a vida de um homem gaúcho campeiro, que saiu de sua terra natal, mas que continua seguidor fiel do tradicionalismo gaúcho. Posto isso, Leal (2021) nos indica que, os homens nessa cultura sempre têm algo essencial para preservar. Nesse contexto, a música traz elementos de honra, virilidade e orgulho sobre o parentesco do personagem principal, defensor dos costumes antigos, aprendidos com seu pai. Observou-se que, a todo momento, eleva-se a experiência de vida do homem gaúcho vindo do interior e que se depender do personagem principal, a cada geração, seus filhos seriam educados a partir dos princípios tradicionais.

Dado momento, a questão acerca da classe social vem à tona ao esclarecer que, para um homem de verdade ser feliz, basta possuir elementos que compensam a falta de luxo, que não são nada além de elementos de fenômenos simbólicos, como a dança, o chimarrão, o cigarro e uma companheira. Como mencionado outrora, a narrativa foi construída e interpretada por uma mulher, porém, no decorrer da música, as marcações de gênero transitam entre uma vivência masculina e posteriormente feminina.

A respeito da intérprete, é interessante observar como sua apresentação não condiz com a pilcha[40] gaúcha feminina, muito pelo contrário, sua vestimenta são peças utilizadas pelos peões desta cultura. Nesse sentido, apuramos que sua performance não corresponde a uma feminilidade hegemônica, pois sua apresentação não corresponde ao esperado de uma mulher pertencente ao movimento tradicionalista, neste caso, a prenda[41].

Contudo, por mais subversiva que seja sua figura - levando em consideração o fato de estar inserida em um movimento tão conservador - sua subjetividade continua a ser mediada pela norma masculina e heterossexual. Posto que, a letra continua a abastecer as hierarquias sociais presentes no movimento tradicionalista, pois em nenhum momento busca subverter as ordens compulsórias, na mesma medida em que valoriza este modo de organização social, considerando-os como atributos corretos.

---

[40] "O termo pilcha é usado, no tradicionalismo, enquanto o conjunto de peças de roupas que os caracterizam enquanto peão e prenda, ou seja, os personagens masculinos e femininos que habitam as entidades tradicionalistas" (GÖERGEN, 2017. p. 105).
Em 1989, a "lei de pilchas", aprovada na Assembleia Legislativa do estado do Rio Grande do Sul determinou que as "pilchas gaúchas", conforme definidas pelo Movimento Tradicionalista Gaúcho, são vestimentas que podem ser usadas em ocasiões formais e solenes do estado (LEAL, 2021, p. 75).

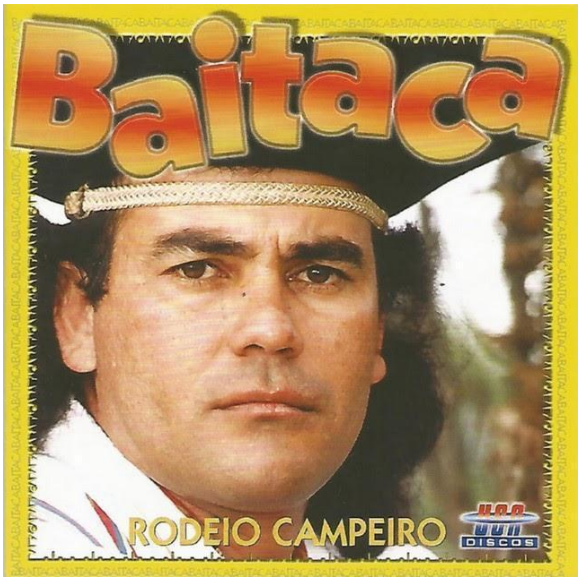
[41] No âmbito do movimento tradicionalista gaúcho, a prenda é a mulher gaúcha que faz par com o peão. "O termo é aderido pelos integrantes do Movimento em construção de uma maneira de deferir o termo "china" que era usado para denominar a mulher no campo, e que era comumente associada à figura da prostituta. Para se quebrar tal ideário, até mesmo para trazer um tom mais urbano e requintado usou-se o termo "prenda", mas que coincidentemente, ou não, tinha um significado diferente sendo sinônimo de "pilcha", e "objeto de valor", ou seja, aquilo que pudesse ser adquirido, comprado, detentor de posse" (GÖERGEN, 2017. p. 147-148).

Connell e Messerschmidt (2013), nos auxiliam nesta análise ao constatar que, por mais que as masculinidades se apresentem num quadro abrangente de arbitrariedades e subjetividades, pode haver cooperação, ou cumplicidade, nos discursos que a masculinidade hegemônica compartilha. Essa relação pode ser observada na representação musical de Berenice Azambuja. Com o auxílio de Butler (2021), compreendemos que, tais indicativos constituem o que a autora denomina como inteligilidade de gênero, em que uma norma social impõe como natural, normal e inquestionável a ligação linear e essencial entre sexo biológico, gênero, desejo sexual e subjetividade.

A respeito desta identificação da intérprete com o universo do movimento tradicionalista, Kilomba (2019) nos lembra que o processo de identificação é assimilado - total ou parcialmente - seguindo o modelo fornecido pelo outro. Nesse sentido, a ambivalência desta situação se refere a uma atitude subjacente em que as contradições derivam da mesma fonte.

Análise III: *"Reformando a muié véia",* escrita por Flodoardo Gonçalves Dorneles, interpretada por Baitaca, no álbum "Rodeio Campeiro", de 2001.

Figura 5- Capa do álbum de Baitaca



Fonte: Fonte: Google Search (2021)

Letra:

> "Seu dotor me dê licença, hoje eu vim pra consurtá / Minha muié veia istrago, eu te truce pra reformá / As peças que já se foram, dotor tu tem que trocá / Faça a reforma bem feita que eu te pago o que custá / Seu dotor eu lhe

> garanto que machorra ela não é / Não prestô pra pari macho, só pariu fia muié / Já ganhou quatro menina, mas não se cansa de insisti / Toda veiz que me convida, tô sempre pronto pra ir / Se é fraqueza é na buchada, dotor tu vai decidi / Que eu vou continuá lutano, pra vê se eu faço um guri / Seu dotor eu lhe garanto que machorra ela não é / Não prestô pra pari macho, só pariu fia muié / É uma magreza tamanha, que é só prenha pra engordá / A boca de cumê bóia, acho que tem que agrandá / Outra coisa que eu te peço, nem que tenha que operá / Tem que deixá mais pequena a pecinha de ocupá / Seu dotor eu lhe garanto que machorra ela não é / Não prestô pra pari macho, só pariu fia muié / Seu dotor tô indo embora, pela faixa federal / Me discurpi se eu sou grosso, um índio xucro e bagual / Seu dotor eu lhe garanto, que eu tô cheio de alegria / Por deixá minha muié véia, bem do jeito que eu queria / Seu dotor bem que eu te disse, feminista ela não é / Só veio me pari macho, depois de quatro muié / Ta cada veiz mais bonita, e eu forte pior de que um potro / E a situação invertiu, ganha um macho atrais do outro.[42]"

Baitaca[43] é um cantor e compositor gaúcho, altamente influente no meio cultural da música tradicional gaúcha. A apresentação da capa de seu álbum nos indica um homem de meia idade, vestindo um chapéu, sendo um dos principais trajes típicos da cultura tradicionalista. Utilizando linguagens e vocabulários regionais, específicos de sujeitos pertencentes a áreas rurais do Estado, a música narrada em primeira pessoa, descreve a história de um casal cisgênero e heterossexual, em que o homem leva sua companheira ao médico, com o intuito de realizar algumas cirurgias.

Segundo o esposo, sua companheira não seria uma "machorra"[44], mas precisaria passar por alguns procedimentos médicos para se adequar às suas exigências, por acreditar que a mulher estaria estragada por ter gerado quatro filhas. Seu objetivo é que ela engravide novamente, e que a criança seja do gênero "masculino".

Diante disso, cabe a problematização dos modos como a maternidade e a paternidade são representadas, sendo a maternidade narrada como um dever, reforçando uma concepção de obrigação moral que deve ser exercida de acordo com o que a medicina prescreve, através do aparato de um sistema excludente, discriminatório e estereotipado, no qual, determina o lugar e o papel social da identidade feminina (BORBA; GUIZZO, 2020).

Outro requisito indicado pelo esposo seria aplicação da técnica cirúrgica popularmente conhecida como *"ponto do marido"*, que ocasiona o encolhimento da entrada vaginal para torná-la mais estreita, com intuito de aumentar a satisfação sexual do cônjuge. Sendo uma mutilação genital, tal técnica é considerada uma violência obstétrica, resultante de uma violência de gênero cometida por instituições e profissionais da área da saúde, que se

---

[42] <https://www.letras.mus.br/baitaca/1206498/> Acesso em 16 de dezembro de 2021.
[43] Antônio César Pereira Jacques.
[44] Termo indicativo para fêmea infertil, relacionada ao contexto animal não-humano.

configura a partir de uma lógica presente no sistema patriarcal machista (DINIZ; CHACHAM, 2006).

Por sequência, o narrador realiza críticas diretas ao feminismo[45], indicando que sua companheira não pertence a este movimento. Considerando o ano em que a música foi lançada (2001), esta passagem nos chama atenção, por haver citação direta ao movimento feminista, como organização que se opõe a tudo que ele determina em relação a sua esposa. Portanto, por mais problemática que seja a canção, torna-se interessante observar como o referido movimento ganhou popularidade, além da compreensão - mesmo que estereotipada - de seus objetivos sociais.

Na continuidade, o homem se desculpa ao médico pela grosseria, alegando que seu comportamento é justificado por se considerar um "índio selvagem". Entretanto, como visualizado anteriormente, o intérprete da canção é um homem branco. Conforme exposto, percebeu-se que na canção, além das problemáticas de gênero, dentro das dinâmicas cisgêneras e heterossexuais; as questões étnico-raciais também são manifestadas na construção textual. A composição utilizou e se beneficiou de estereótipos inventados a respeito de determinados grupos sociais ao relacioná-los como sujeitos incivilizados para justificar seus atos.

Análise IV: *"Ajoelha e chora" é* uma canção escrita por Sandro Coelho, Luiz Claudio e Marquinho Ulia e marcou um dos principais sucessos do Grupo Tradição, no álbum "Habanera Brasileira, Vol.7", de 2002.

[45] Para Marcia Tiburi (2018, p.18), resumidamente, podemos definir o feminismo como "o desejo por democracia radical voltada à luta por direitos de todas, todes e todos que padecem sob injustiças sistematicamente armadas pelo patriarcado."

Figura 6- Capa do álbum do Grupo Tradição

Fonte: Google Search (2021)

Letra:

> "Tava cansado de me fazer de bonzinho / Te chamando de benzinho de amor e de patroa / Esta malvada me usada e me esnobava / E judiava muita da minha pessoa / Endureci resolvi bancá o machão / Ai ficou bem bom agora é do meu jeito/ De hoje em diante sempre que eu te chamar / Acho bom tu ajoelhá e me tratá com respeito / Ajoelha e chora ajoelha e chora / Quanto mais eu passo laço muito mais ela me adora [...] Mas o efeito do remédio que eu dei / Foi melhor do que eu pensei ela faz o que eu quiser / Me lava a roupa lava os pratos e cuida os filhos / Anda nos trilhos garrô preço essa muié / Faz cafuné me abraça com carinho / Me chama de docinho comecei me preocupar / Eu tô achando que esta mulher danada / Ficou mal acostumada e tá gostando de apanhar / Ajoelha e chora ajoelha e chora / Quanto mais eu passo laço muito mais ela me adora [...] Faz cafuné me abraça com carinho Me chama de docinho comecei me preocupar / Eu tô achando que esta mulher danada / Ficou mal acostumada e tá gostando de apanhar / Ajoelha e chora ajoelha e chora / Quanto mais eu passo laço muito mais ela me adora [...].[46]"

Como o próprio nome da banda evidencia, o Grupo Tradição faz referência ao tradicionalismo gaúcho. A apresentação audiovisual da capa do disco nos indica um grupo formado por sete homens jovens. Os elementos textuais da música indicam uma narrativa descrita em primeira pessoa, que comporta um homem como personagem principal e as dinâmicas do seu relacionamento heterossexual.

A narrativa é construída a partir da insatisfação e da falta de controle diante da relação amorosa com a sua companheira. Posto isso, para reverter esta situação, apropria-se de elementos chaves da masculinidade hegemônica e encontra nas violências físicas e psicológicas a possibilidade de obter poder e domínio na relação. Observa-se que, as

[46] <https://www.letras.mus.br/grupo-tradicao/113128/> Acesso em 16 de dezembro de 2021.

violências cometidas são encaradas de forma positiva, acentuando a submissão da mulher como prova de carinho e prazer.

Em comparação às demais canções analisadas, existe nesta narrativa uma marcação de gênero mais explícita, ao avaliarmos que a violência está presente em grande parte das estrofes, utilizando uma linguagem simples e objetiva. Inclusive, o narrador indica que esta mulher estaria gostando da situação, ao mencionar no refrão o seguinte trecho: *"quanto mais eu passo o laço, muito mais ela me adora"*. Entretanto, a perspectiva desta mulher não é exposta, em razão de ser narrada em terceira pessoa e por não evidenciar qual tipo de controle ela exercia para que as violências físicas e psicológicas fossem justificadas durante a canção.

Em seguida, podemos identificar que, devido aos ataques abusivos do companheiro, esta mulher lhe obedece soberbamente, tornando-se a responsável pelas atividades domésticas e cuidado dos filhos, assumindo dessa forma, o lugar social feminino determinado pelo patriarcado.

Silva (2014) destaca a linha tênue existente entre violência e a formação da identidade masculina, em razão de que tais agressões são manifestações que tem como propósito a reafirmação da superioridade do homem, bem como, o controle da relação e do corpo da mulher. Essas práticas possuem um aparato motivador baseado num determinado papel social atribuído aos homens, que tem como propósito a manutenção da defesa da honra e do exercício da prerrogativa compulsória de chefia e mando.

Nesse sentido, entendemos que, por mais que existam diversos padrões de masculinidade, uma forma de masculinidade é dominante, em função de que ela também tem o poder de subalternizar e marginalizar as masculinidades dissidentes. Todos esses elementos se articulam para verificarmos que a masculinidade hegemônica possui uma proeminência cultural como referência central para a conduta masculina, principalmente se estes sujeitos forem marcados pela branquitude, heterossexualidade, cisgeneridade e pelo poder econômico.

Análise X: *"Pra bailar de cola atada",* é uma canção composta por Anomar Danúbio Vieira e Juliano Gomes, entretanto ganhou popularidade na interpretação feita pela banda Chiquito & Bordoneio, no álbum "Cada vez Melhor", de 2003[47].

[47] https://www.chiquitoebordoneio.com.br/discografia/

Figura 7- Capa do álbum de Chiquito & Bordoneio

Fonte: Google Search (2021)

Letra:

> "De vereda me acomodo, se de um baile sinto cheiro / Sacudo pó da mangueira, lá no açude do potreiro / Encharco de amor gaúcho, a estampa de um peão campeiro / Porque sei que na minha terra dá pra confia no gaiteiro / Pra bailar de cola atada, campeio a volta no mouro / E um par de estrelas prateadas, saio beliscando o touro / Levo na alma a esperança, de hoje enfrenta um namoro / E um três oitão da confiança pra causo algum desaforo / E um três oitão da confiança pra causo algum desaforo / Vou tirar China mais linda, pra bailar de cola atada / E se não souber dançar, ensino e não cobro nada / Depois que meto o cavalo seja lá o que Deus quiser / Pois sou do tempo que os home ainda gostavam de mulher / [...] A cordiona da um gemido, a polvadeira levanta / Eu já de pala encardido, arrasto o pé na bailanta / Vou cochichando no ouvido, meus segredos pra percanta / E bem campante convido, pra tomar um samba com fanta / Se debrucemo na copa, e ali troquemo uns carinhos / Com juras de amor eterno, ninguém quer morrer sozinho Não me tenteias morena, que tu és flor cheia de espinho / E eu tô loco de vontade, de te arrasta pra meu ninho / E eu tô loco de vontade, de te arrasta pra meu ninho[48]"

Chiquito & Bordoneio é um conjunto musical regionalista gaúcho, em que as referências audiovisuais apresentadas na capa do álbum nos indicam nove integrantes, todos homens e jovens. Narrada em primeira pessoa, a canção, que possui título com o significado *"dançar bem próximo"*, descreve a história de um homem gaúcho, que está preparando-se para ir ao baile mais tarde.

Segundo os indicativos, presume-se ser um sujeito morador do interior, trabalhador do campo e que utiliza o cavalo como meio de transporte. Este personagem carrega consigo uma

[48] <https://www.letras.mus.br/cesar-oliveira/189019/> Acesso em 16 de dezembro de 2021.

arma de fogo, um revólver calibre 38, denominado de *"três oitão"*, que teria como propósito lhe dar vantagens em casos de desavenças pessoais.

Ao chegar no baile, no contexto de flerte, o personagem principal procura a mulher mais bonita do espaço para dançar. Algo importante a pontuar é que, nos bailes tradicionalistas gaúchos, apenas homens e mulheres dançam juntos, assim como, não existe a possibilidade de a mulher recusar a dançar com o par, em razão de que este ato é considerado uma ofensa.

No decorrer da narrativa torna-se essencial apontar o discurso homofóbico transmitido na canção, quando o personagem principal enuncia ser de um "*tempo em que homem ainda gostava de mulher",* ou seja, afirmando que a homossexualidade não existia em determinado período histórico. Nesse contexto, cabem duas reflexões, a primeira sobre seu incômodo pessoal a respeito da visibilidade homoafetiva, dando uma resposta reativa e negativa. Já a segunda, ao citar a homossexualidade - mesmo que, de maneira pejorativa - o personagem expressa o fato de os direitos da comunidade homossexual estarem ganhando notoriedade nos últimos tempos.

Exposto isso, no processo constante de criação e recriação identitária, na busca pela fixação de uma ideal de cultura gaúcha, a representação exibida durante a narrativa busca definir o lugar de uma identidade que não corresponderia com a identidade gaúcha. Nesse sentido, ao explanar a homoafetividade como prática que não corresponde aos valores gaúchos, a música possui uma dimensão política de criar e perpetuar relações de poder, tornando-se uma estratégia para a construção da Outridade.

A referida situação nos remete a análise refletida por Kilomba (2019). Segundo a autora, será através de suas terminologias que a linguagem nos informa constantemente quem é *normal* e quem é que pode representar a verdadeira condição humana. Neste caso, a narrativa retratada na canção, comunica-nos quem é e quem não pode ser o sujeito gaúcho.

Ainda sobre as questões de gênero, a presente canção contém uma única personagem feminina, a referida *"China"* abordada em terceira pessoa, "trata-se de um termo depreciativo para a mulher gaúcha, pois China seria uma mulher de origem indígena, com olhos e feições indígenas [...] Atualmente, quando o termo é usado pelos gaúchos, China significa prostituta" (LEAL, 2021).

Diante disso, visualizou-se que a música, além de retratar e exaltar repetidamente a vida do homem gaúcho campeiro, destacando especialmente sua virilidade e autoestima,

também possuía construção de uma narrativa marcada pela afirmação de sua orientação sexual e repulsa à homossexualidade.

Portanto, no que diz respeito à territorialidade onde ocorrem os bailes gaúchos, consideramos que o espaço salienta a importância e a supremacia masculina sobre aquilo que for feminino ou não correspondente ao esperado de um "homem", trilhando a heteronormatividade compulsória (GÖERGEN, 2015).

3.4 As canções que entoam a cultura gaúcha: constatações gerais

Este capítulo teve como objetivo evidenciar e problematizar as representações de identidade, dominação e resistência que estruturam o terreno da comunicação social. Partimos do pressuposto que, as formas de cultura de mídia são intensamente políticas e ideológicas, assim como, seus componentes internos, como, por exemplo, as músicas que codificam relações de poder e dominação, pois buscam servir e manter os interesses de grupos dominantes (KELLNER, 2001).

Essa afirmação ficou mais evidente a partir da observação dos dados empíricos, na qual constatamos que o universo cultural do tradicionalismo gaúcho persiste, mediante a manutenção da ordem colonial. A ordem colonial também está relacionada às normas, às crenças, aos tabus, aos estereótipos e aos valores socioculturais conservadores, que determinam os papéis de gênero e valorizam as atitudes que condizem com comportamentos/performances presentes na masculinidade hegemônica.

No processo de análise que busca comparar e relacionar as músicas, levando em consideração suas datas de lançamento, verificou-se algo em comum em todas as canções: a exaltação da figura do homem gaúcho viril e seu modo de vida, conforme proposto na Carta de Princípios.

Entretanto, constatamos que as músicas mais antigas contêm como elemento coletivo, o fortalecimento da figura do gaúcho, alicerçado ao orgulho de sua história e passionalidade pelo Sul, enfatizando uma identificação e familiaridade com a Revolta Farroupilha. Verificou-se ainda, o incessantemente enaltecimento do mundo social do homem que vive do trabalho do campo, visto que, esse sujeito é destacado como personagem central de todas as narrativas, por via de suas experiências sociais, suas nostalgias, suas relações com os demais sujeitos, além da dominação da terra e dos animais.

No tocante às músicas mais atuais, o discurso se altera em alguns pontos, como por exemplo, nas problemáticas sobre questões de gênero e sexualidade. Nesses casos, tanto a objetificação como a violência contra a mulher aparecem de forma gritante. A projeção do corpo feminino se enquadra como um corpo servil à dominação e imposição da lógica masculina.

Além disso, é extremamente presente concepções essencialistas, no caso das sexualidades, em que cunham uma abordagem binária considerada inata, sendo a heterossexualidade, a subordinação das mulheres, a (re)produção da família nuclear e a masculinidade hegemônica a maneira correta, dominante e propagada nos discursos e performances.

Sobre a menção aos movimentos feministas e de pessoas homossexuais nas canções contemporâneas, analisamos este fato como possível notoriedade e conquista de direito desses grupos sociais, em virtude de que, se essa visibilidade não tivesse sido alcançada, provavelmente os pertencentes ao tradicionalismo gaúcho não estariam preocupados em mencioná-la.

Considerando que estes movimentos buscam exatamente subverter o que eles tanto preservam: a subalternização a partir das dinâmicas das relações de poder, argumentadas através do aparato de preservação das tradições. Sob essa perspectiva, “ler politicamente a cultura também significa ver como as produções culturais da mídia reproduzem as lutas sociais existentes em suas imagens, seus espetáculos e sua narrativa” (KELLNER, 2001, p. 76).

Apesar das mudanças de signos nas narrativas, os conteúdos propagados conforme os discursos continuam a corresponder a ideologias e representações hegemônicas, sendo o homem o sujeito de uma masculinidade a ser constantemente conquistada; e a mulher, como mediadora, uma reprodutora imóvel (é o homem que vem a ela, que a penetra, a percorre), sua passível subordinação social é atribuída pela sua condição natural (LEAL, 2021).

Dessa forma, constatou-se que, independentemente do ano de lançamento das canções, todas têm como propósito a busca pela permanência da soberania e glorificação masculina. Entretanto, as músicas mais contemporâneas possuem um direcionamento narrativo voltado ao repúdio e ataque às liberdades sexuais e femininas.

Neste caso, as canções encontram-se também em um campo de ambiguidades em relação a Carta de Princípios, posto que a referida carta atua sobre o discurso entre alinhamento da liberdade com a democracia. Porém, de modo contrário, as representações

musicais nos assinalam notadamente um enfrentamento às liberdades de gênero e sexualidade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Para nos encaminharmos ao resultado desta pesquisa, retomamos as questões problemas do trabalho, que serviram de base para o seu desenvolvimento: "*Como a identidade do homem tradicionalista gaúcho é construída?", "A música tradicionalista interfere na constituição da identidade do homem gaúcho?".*

Com essa proposta, as metodologias utilizadas serviram de suporte para a coleta de informações teóricas e análise dos documentos. Entretanto, quanto mais nos adentramos na temática, mais problemas de investigação surgiam. Principalmente no que se refere às teorias da comunicação, a uma etnomusicologia dá origem, a influência e construção do gênero riograndenses, assim como, as questões fronteiriças, destacando a Argentina e o Uruguai, como regiões que marcam a constituição do mito do homem gaúcho. Neste sentido, nosso trabalho se finaliza com algumas conclusões, mas também, com diversos questionamentos, os quais tenho o intuito de prosseguir analisando.

A respeito da produção identitária - ponto emblemático de nossa pesquisa - constatamos que o corpo não reflete somente o lugar da natureza, do biológico, mas também ocupa espaço na instância cultural e na esfera política. Bastante presente nas afirmações para a legitimação da identidade cultural do homem gaúcho seguidor da cultura tradicionalista, as performances de masculinidade hegemônica estão em constante diálogo entre natureza e cultura, complementando-se ao passo que visam a implementação de sua homogeneização. Isso significa dizer que, naturaliza-se a cultura e culturaliza-se a natureza.

As análises feitas sobre os acontecimentos históricos-sociais que marcaram a construção do Estado do Rio Grande do Sul, conectam os fatos que subsidiaram a composição de fatores que caracterizam a identidade do homem gaúcho. Nesta circunstância, observa-se que esta identidade regional se caracterizou através de diversos fenômenos sociais, principalmente dos contextos relacionados à colonização e às revoltas. Portanto, é neste espaço de guerra, ou seja, de violência, que o sujeito gaúcho encontra possibilidades e elementos para se constituir.

Para Hall (2020, p.31) as identidades nacionais contribuem para criar padrões de alfabetização universais e "as diferenças regionais e étnicas foram gradualmente sendo colocadas, de forma subordinada, sob aquilo que Gellner (1983) chama de "teto político" do Estado-nação". Entretanto, podemos enxergar que a identidade regional rio-grandense realiza um movimento reservo, tomando muitas vezes as concepções dadas às identidades nacionais.

Compreende-se que um grande traço da colonialidade é a universalização, em outras palavras, a colonização a todo momento impõe sua lógica na qual ela entende como sendo a melhor, racional e civilizatória, isso tudo em benefício dela mesma. Essa afirmação baseia-se nas constatações feitas nas representações culturais averiguadas, neste caso, as músicas tradicionalistas gaúchas. A análise de conteúdo das canções possibilitou a compreensão sobre o poder central das narrativas hegemônicas e da afirmação da identidade como fenômeno indispensável para a marcação das hierarquias sociais que predominam até os dias de hoje.

Atravessadamente, a continuação do projeto colonial no Rio Grande do Sul teve influência de uma elite descendente de europeus, com autoridade jurídica e legislativa, condescendente ao poder dos proprietários rurais locais. Neste cenário, ocasionou-se a estruturação de uma sociedade patriarcal, militarizada, latifundiária e pecuarista.

A partir do processo de expansão dos Centros de Tradições Gaúchas e das mídias culturais, essa identidade também encontrou possibilidade de manutenção de sua fixação. As músicas, cantadas e tocadas, não somente nos espaços de celebração, legitimam discursos e elementos significantes sobre quem seria de fato o homem gaúcho. Os repertórios acionados fomentam um conjunto de tributos que regem e refletem nas performances de masculinidade desses sujeitos. Sua centralidade discursiva caracteriza-se modelar o “natural” e o “normal”, sobretudo em um contexto popular rural, que legitima a conservação dos valores morais hegemônicos.

Não podemos deixar de considerar o eterno retorno ao passado e a repetibilidade dos signos, sobretudo, nas marcações históricas da Revolta Farroupilha. A memória coletiva sobre aqueles que lutaram na revolta, em nome da liberdade, permanece nos discursos hegemônicos, como parte da unidade etnocultural específica da identidade gaúcha. A referida lembrança é ativada constantemente pelas estruturas culturais gaúchas, em especial, pelos espaços culturais como o CTG.

Com esse movimento, criou-se uma cultura homogênea e que mantém instituições sociais, como por exemplo MTG e CTG, espaços culturais, que através de seus discursos contribuem para a construção e manutenção desta identidade regional gaúcha. Esta ambiguidade sobre identidade regional pode ser vista nas representações simbólicas, que constroem um sentimento de identificação e lealdade. A partir das narrativas fomentadas pela mídia e pela cultura popular é fornecido uma série de histórias, imagens, panoramas, cenários, eventos históricos, simbólicos e rituais que simbolizam e representam experiências sociais partilhadas e que, portanto, dão sentido a identidade (HALL, 2020).

Predominantemente, no nível narrativo dos discursos, os signos que compõem a identidade do homem tradicionalista gaúcho se relacionam com posturas hegemônicas masculinas, como, virilidade, força e preocupação com a honra dos valores do Estado. Esses códigos sociais enraizaram-se fortemente na cultura e adquiriram um significado coletivo que resiste às marcas da temporalidade. Segundo Woodward (2000), isso ilustra duas versões do essencialismo identitário.

> A primeira versão do essencialismo identitário, fundamenta a identidade na "verdade" da tradição e nas raízes da história, fazendo um apelo à "realidade" de um passado possivelmente reprimido e obscurecido, no qual a identidade proclamada no presente é revelada como um produto da história. A segunda está relacionada a uma categoria "natural", fixa, na qual a "verdade" está enraizada na biologia. Cada uma dessas versões envolve uma crença na existência e na busca de uma identidade verdadeira. O essencialismo pode, assim, ser biológico e natural, ou histórico e cultural. De qualquer modo, o que eles têm em comum é uma concepção unificada de identidade (WOODWARD, 2000, p. 38)

Portanto, compreendemos que a glorificação da temática da história regional, dos mitos fundadores, das figuras heroicas, da oligarquia riograndense, da visão positivista e dos modelos culturais vigentes da imigração europeia, configuram-se enquanto elementos chaves para a constituição da identidade masculina gaúcha (OLIVEN, 1991).

A propagação de narrativas sobre quem é o sujeito gaúcho tem financiado a criação da Outridade da Diferença. Essas disposições performativas e representacionais possuem como propósito a manutenção do mito do gaúcho, ou seja, a conversação das relações e dos modos de poder, promovidos por esta identidade. Contudo, conforme afirma Butler (1999), as repetições destes signos podem ser interrompidas, ao passo que questionamos como essas identidades são inventadas e reproduzidas, com a intenção de subvertê-las, para evitar a continuidade de conflitos, violências e relações desiguais de poder (SILVA, 2000).

Nesse sentido, concluímos que as representações sociais promovidas pelas esferas culturais através de discursos, símbolos e práticas, foram capazes de indicar que o homem gaúcho é marcado especialmente, pelo culto a branquitude e a cis heterossexualidade; e pelas performances de gênero disponibilizadas pela masculinidade hegemônica. Logo, para sua contínua afirmação e manutenção das relações de poder, as esferas culturais são capazes de indicar quais são e quais não são seus lugares sociais, suas disposições, suas formas e espaços de ser e de estar no mundo (LOURO, 1997).

REFERÊNCIAS:

AMBRA, Pedro Eduardo Silva. **A noção do homem em Lacan**: uma leitura das fórmulas da sexuação a partir da história da masculinidade no Ocidente. 2013. Tese de Doutorado. Dissertação de mestrado. São Paulo: Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo.

ANDERSON, Benedict. **Comunidades Imaginadas**: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo, São Paulo, Companhia das Letras, 2008.

APÓS AMEAÇAS, CTG QUE RECEBERIA CASAMENTO GAY É INCENDIADO NO RS. Rs, 11 set. 2014. Disponível em: <https://g1.globo.com/rs/rio-grande-do-sul/noticia/2014/09/ctg-que-tera-casamento-homoafetivo-e-atingido-por-incendio-no-rs.html. Acesso em: 18 abr. 2022>.

AKOTIRENE, Carla. **Interseccionalidade**. Pólen Produção Editorial LTDA, 2019.

BARDIN, Laurence. **Análise de Conteúdo**. São Paulo: Edições 70, 2016.

BORBA, Tatiane Nascimento de; GUIZZO, Bianca Salazar. **Representações de maternidade/paternidade em materiais didáticos contemporâneos:** um estudo a partir das questões de gênero. Revista Ensino de Ciências e Humanidades: Cidadania, Diversidade e Bem Estar, Universidade Federal do Amazonas, p. 322-340, 2020. Semestral. Disponível em: <https://periodicos.ufam.edu.br/index.php/rech/article/view/7578/5320> Acesso em: 04 de janeiro de 2022.

BUTLER, Judith. **Problemas de gênero**: Feminismo e subversão da identidade. Rio de Janeiro. Civilização Brasileira. 21º ed. 2021.

"CAPITÃO GAY" É AGREDIDO DURANTE DESFILE FARROUPILHA NO RS. Porto Alegre, 20 set. 2002. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/folha/brasil/ult96u38185.shtml>. Acesso em: 18 abr. 2022.

CARVALHO, Ana Paula Comin. **O memorial dos lanceiros negros:** disputas simbólicas, configurações de identidades e relações interétnicas no sul do Brasil. Sociedade e Cultura, v. 8, n. 2, Goiânia, UFG, 2005, pp. 143-152.

CONNELL, Robert W.; MESSERSCHMIDT, James W. **Masculinidade hegemônica**: repensando o conceito. **Rev. Estud. Fem.**, Florianópolis , v. 21, n. 1, p. 241-282, abr. 2013. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-026X2013000100014&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 22 de nov. de 2020.

COSSI, Rafael Kalaf. Masculinidade e paternidade. In: TEPERMAN, Daniela; GARRAFA, Thais; IACONELLI, Vera (orgs.). **Gênero**. Belo Horizonte: Autêntica, 2020, p.33-48.

CZECHOWSKI. Jéssica. **Ai bota ali o teu pezinho:** as representações da prenda na tradição e na música gaúcha. Universidade Federal da Fronteira Sul, Erechim, 2021.

DINIZ, Simone; CHACHAM, Alessandra. O **"corte por cima" e o "corte por baixo"**: o abuso de cesáreas e episiotomias em São Paulo. Questões de Saúde Reprodutiva. 1. 80-91. 2006. Disponível em:

<https://www.researchgate.net/publication/307211773_O_corte_por_cima_e_o_corte_por_baixo_o_abuso_de_cesareas_e_episiotomias_em_Sao_Paulo> Acesso em: 24 de dezembro de 2021.

SANTOS, Ricardo Augusto, **'Branqueamento' do Brasil.** História, Ciências, Saúde – Manguinhos, Rio de Janeiro, v. 15, 2008.

FOUCAULT, Michel. **A história da sexualidade I**: A vontade de saber. Rio de Janeiro. Edições Graal. 1988.

GÖERGEN, Edipo Djavan dos Reis. **Homossexualidade na territorialidade gaúcha.** 243 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Mestrado em Geografia, Centro de Ciências Naturais e Exatas, Universidade Federal de Santa Maria, Santa Maria - Rs, 2017. Disponível em: <https://repositorio.ufsm.br/bitstream/handle/1/14371/DIS_PPGGEOGRAFIA_2017_GOERGEN_EDIPO.pdf?sequence=1&isAllowed=y> Acesso em: 20 nov. 2022.

GÖERGEN, Edipo Djavan dos Reis; DURGANTE, Flavia Rubiane. **Identidades Homossexuais na Territorialidade Tradicionalista**. Relacult - Revista Latino-Americana de Estudos em Cultura e Sociedade, [S.L.], v. 1, n. 02, p. 167-177, 31 dez. 2015. Centro Latino-Americano de Estudos em Cultura - CLAEC.

GOELLNER, Vilodre Silvana. A produção cultural do corpo. In: LOURO, Lopes Guacira, FELIPE, Jane; GOELLNER, Vliodre Silvana (org) **Corpo, Gênero e Sexualidade:** um debate contemporâneo na educação. Petrópolis/RJ, Editora Vozes, 2013.

GZH. Semana Farroupilha. **Gaúchos espalhados pelo mundo encontram formas criativas de manter os costumes do Rio Grande do Sul apesar da distância.** 2020. Disponível em: <https://gauchazh.clicrbs.com.br/geral/semana-farroupilha/noticia/2020/09/gauchos-espalhados-pelo-mundo-encontram-formas-criativas-de-manter-os-costumes-do-rio-grande-do-sul-apesar-da-distancia-ckey3vkpg000501617w8jd1kv.html#:~:text=CTGs%20trazem%20a%20identidade%20ga%C3%BAcha%20pelo%20mundo&text=Atualmente%2C%20existem%20mais%20de%203,da%20dan%C3%A7a%2C%20alimenta%C3%A7%C3%A3o%20e%20esportes.> Acesso: outubro de 2021.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade.** 12ª ed. Rio de Janeiro: Lamparina, 2020.

_____. **Cultura e representação**. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio: Apicuri, 2016.

_____. Quem precisa da identidade? In: SILVA, Tomaz Tadeu da (org)**. Identidade e Diferença:** Perspectivas dos Estudos Culturais. Petrópolis, Ed. Vozes, 2000.

HENRIQUES, Mariana Nogueira; LISBOA FILHO, Flavi Ferreira. Identidade e Gênero: representações femininas nos programas televisivos Bah!. Cadernos de Gênero e Diversidade, v. 3, n. 3, 2017.

HOBSBAWM, Eric; RANGER, Terence (org.). **A invenção das tradições.** 2. Ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

IBGE. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. **Rio Grande do Sul**. Censo Amostra - Religiões. Disponível em: <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/rs/pesquisa/23/22107?tipo=ranking&indicador=22422> Acesso em outubro de 2021.

JACKS, Nilda. **Mídia nativa**: indústria cultural e cultura regional. Editora da Universidade, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2003.

KILOMBA, Grada. **Memórias da plantação** - episódios de racismo cotidiano. Rio de Janeiro: Editora Cobogó. 1. Ed. 2019.

LEAL, Ondina Fachel. **Os gaúchos**: cultura e identidade masculinas no pampa. Porto Alegre. Tomo Editorial. 2021.

LESSA, Luiz Carlos Barbosa. **Nativismo: Um fenômeno social gaúcho**. L&PM Editores. 1985

LONGHINI, Geni Daniela Núñez (comp.). **DA COR DA TERRA:** etnocídio e resistência indígena. Tecnologia & Cultura - Edição Especial: Revista do Centro Federal de Educação Tecnológica Celso Suckow da Fonseca Cefet/RJ, Rio de Janeiro, p. 65-73, 2021. Disponível em: http://www.cefet-rj.br/attachments/article/195/revista_especialPPRER.pdf. Acesso em: 30 out. 2021.

LOUISE, Fawcett; ANDREW, Hurrell. **Regionalism in World Politics**: Regional Organization and International Order. 1995.

LOURO, Lopes Guacira. **Gênero, sexualidade e educação** - uma perspectiva pós-estruturalista. Petrópolis, RJ, Editora Vozes, 1997

MACHADO, Sandrine, Paula. **O sexo dos anjos:** um olhar sobre a anatomia e a produção do sexo (como se fosse) natural*. Caderno Pagu (24). Porto Alegre. 2005. pp.249-281. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/cpa/a/kN4fYSQPNSWFxh9SbLGxtct/?format=pdf&lang=pt> Acesso em 16 de julho de 2021.

MAESTRI, Mário. **Breve História do Rio Grande do Sul:** da pré-história aos dias atuais. 2ª ed. Porto Alegre, RS. FCM Editora, 2021.

_____. **O Escravo no Rio Grande do Sul:** A charqueada e a gênese do escravismo gaúcho. Editora da Universidade de Caxias do Sul. Caxias do Sul - RS. 1984

MEAD, Margaret. **Sexo e Temperamento**. 4. ed. São Paulo: Editora Perspectiva, 2003. 316 p. Rosa Krausz. Disponível em: http://repositorio.ufsc.br/xmlui/handle/123456789/1219. Acesso em: 18 novembro 2021.

MISKOLCI, Richard; BALIEIRO, Fernando de Figueiredo. O drama público de Raul Pompeia: sexualidade e política no Brasil finissecular. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 26, p. 73-88, 2011.

MORÁS, Ricardo. **A aceitação da Erva-mate repousada pelo público tradicionalista gaúcho.** 2019. Trabalho de Conclusão de Curso.

MORAES, M.C. **Paradigma educacional emergente.** São Paulo: Papirus, 1997.

MUNDELL, J. A. **As masculinidades de homens negros gays em Salvador da Bahia**, Seminário Internacional Fazendo Gênero 10. (Anais Eletrônicos), Florianópolis: 2013, disponível em: <http://www.fazendogenero.ufsc.be/10/resources/anais/20/131851289922_ARQUIVO_JohnAndrewMundell.pdf.> Acesso em: 17 de julho de 2021.

OLIVEN, Ruben George. **Em busca do tempo perdido**: o movimento tradicionalista gaúcho. Revista Brasileira de Ciências Sociais, v. 6, n. 15, p. 40-52, 1991.

OYěWÙMÍ, Oyèrónkẹ. **A invenção das mulheres**: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021. 324 p. Wanderson Flor do Nascimento.

PESAVENTO, Sandra. **Mulheres e história:** a inserção da mulher no contexto cultural de uma região fronteiriça. Revista de Literatura Brasileira, Florianópolis, n.23, p. 54-72, 1991.

_____. Uma certa Revolução Farroupilha. In: Keila Grinberg; RAMINELLI, R. **Imagens da Colonização**: A representação de Caminha e Vieira. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

SÁEZ, Javier; CARRASCOSA, Sejo. **Pelo Cu** - Políticas anais. Belo Horizonte, Editora Letramento, 2016

SILVA JUNIOR, Paulo Melgaço da; CAETANO, Márcio. Roda de homens negros: masculinidades, mulheres e religião. In: CAETANO, Marcio; SILVA JUNIOR, Paulo Melgaço da (orgs.). **De guri a cabra-macho**: masculinidades no Brasil. Rio de Janeiro: Lamparina, 2018, p.190 - 211.

SILVA, Adriana Teresinha da. **O movimento tradicionalista gaúcho:** reflexões sobre a cultura e identidade no Rio Grande do Sul (1948-1980). 2008. 66 f. Monografia (Especialização) - Curso de Curso de Especialização em História, Centro de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Federal de Santa Maria, Santa Maria - Rs, 2008.

SILVA, Fernanda Oliveira da. **Os negros, a constituição de espaços para os seus e o entrelaçamento desses espaços:** associações e identidades negras em pelotas (1820-1943). 2011. 228 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Mestrado em História, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2011.

SILVA, José. **Masculinidade e violência**: formação da identidade masculina e compreensão da violência praticada pelo homem. Portal de Conferências do Laboratório de Tecnologias Intelectuais - LTi, 18 REDOR. Recife – PE, 2014. pp. 2802-2817. Disponível em: <http://www.ufpb.br/evento/index.php/18redor/18redor/paper/view/686> Acesso 04 de janeiro de 2021.

SILVA, Tomaz Tadeus da (org.); HALL, Stuart; WOODWARD, Kathryn. **Identidade e Diferença**: A perspectiva dos Estudos Culturais. Rio de Janeiro, Petrópolis: Editora Vozes, 2000, 15ª ed.

TIBURI, Marcia. **Feminismo em comum:** para todas, todes e todos. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos. 1. Ed. 2018.

VEIGA, Patricia. **"É preciso superar a epistemologia colonial"**, diz Gersem Baniwa no III Congresso Internacional Formação em Educação Intercultural e Práticas de Descolonização na América Latina, promovido pela UFG. 2017. Disponível em: <https://www.ufg.br/n/99084-e-preciso-superar-a-epistemologia-colonial-diz-gersem-baniwa>

VIVEROS VIGOYA, Mara. **As cores da masculinidade:** experiências interseccionais e práticas de poder na Nossa América. Rio de Janeiro: Papéis Selvagens, 2018.

WOODWARD, Kathryn. Identidade e Diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (org)**. Identidade e Diferença:** Perspectivas dos Estudos Culturais. Petrópolis, Ed. Vozes, 2000, p. 11-20.

ZALLA, Jocelito; MENEGAT, Carla. **História e memória da Revolução Farroupilha**: breve genealogia do mito. **Revista Brasileira de História**. São Paulo, v. 13, n. 62, p. 49-70, 2011. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rbh/a/xxQSzmDf7tjfMc67ZN7xsSx/?format=pdf&lang=pt> Acesso em 02 de janeiro de 2022.