

A (re)invenção da tradição no contexto da modernidade tardia

Caroline Kraus Luvizotto

SciELO Books / SciELO Livros / SciELO Libros

LUVIZOTTO, CK. *As tradições gaúchas e sua racionalização na modernidade tardia* [online]. São Paulo: Editora UNESP; São Paulo: Cultura Acadêmica, 2010. 140 p. ISBN 978-85-7983-088-4. Available from SciELO Books <<http://books.scielo.org>>.



All the contents of this work, except where otherwise noted, is licensed under a Creative Commons Attribution-Non Commercial-ShareAlike 3.0 Unported.

Todo o conteúdo deste trabalho, exceto quando houver ressalva, é publicado sob a licença Creative Commons Atribuição - Uso Não Comercial - Partilha nos Mesmos Termos 3.0 Não adaptada.

Todo el contenido de esta obra, excepto donde se indique lo contrario, está bajo licencia de la licencia Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-CompartirIgual 3.0 Unported.

3

A (RE)INVENÇÃO DA TRADIÇÃO NO CONTEXTO DA MODERNIDADE TARDIA

Entende-se a *tradição* como um conjunto de sistemas simbólicos que são passados de geração a geração e que tem um caráter repetitivo. A tradição deve ser considerada dinâmica e não estática, uma orientação para o passado e uma maneira de organizar o mundo para o tempo futuro. A tradição coordena a ação que organiza temporal e espacialmente as relações dentro da comunidade e é um elemento intrínseco e inseparável da mesma.

Seu caráter repetitivo denota atualização dos esquemas de vida. Isto significa que a tradição é uma orientação para o passado, justamente porque o passado tem força e influência relevante sobre o curso das ações presentes.

A tradição também se reporta ao futuro, ou melhor, indica como organizar o mundo para o tempo futuro, que não é visto como algo distante e separado; ele está diretamente ligado a uma linha contínua que envolve o passado e o presente. Essa linha é a tradição. Ela persiste e é (re)modelada e (re)inventada a cada geração. Assim, pode-se dizer que não há um corte profundo, ruptura ou descontinuidade absoluta entre o passado, o presente e o futuro.

A compreensão do mundo é organizada pela tradição, pelo fato de ela ser fundamentada na superstição, na religião e nos costumes. A ordem social baseada na tradição expressa a valorização da cul-

tura oral, do passado e dos símbolos enquanto fatores que perpetuam a experiência das gerações, e, nesse sentido, conhecer é ter habilidade para produzir algo e está ligado à técnica e à reprodução das condições do viver.

Segundo Weber (1994), uma das formas de dominação em uma sociedade é baseada na tradição, a crença na santidade das ordens e dos poderes existentes desde sempre, cujo conteúdo não se tem a possibilidade de alterar, funcionando como o elemento que une as ordens sociais. Porém, salienta Sahlins (1990), os sistemas simbólicos não devem ser pensados como estáticos, mas sim como dinâmicos, atendendo ao curso da história para se reproduzirem. Desse modo, “em toda mudança vê-se também a persistência da substância antiga: a desconsideração que se tem pelo passado é apenas relativa” (Sahlins, 1990, p.190).

Assim, deve-se entender a tradição como um campo que envolve um ritual e possui *status* de integridade, uma forma de garantir a preservação, baseado em modelos que podem ser histórias fictícias, reais ou reinventadas, dando conta dos inúmeros processos de simbolização no curso da história dos atores sociais. Em suma, a tradição passa a ter um caráter normativo, relacionado aos processos interpretativos, por meio do qual o passado e o presente são conectados para ajustar o futuro.

Como observam Hobsbawm e Ranger (1997), toda tradição é uma invenção que surgiu em algum lugar do passado, podendo ser alterada em algum lugar do futuro. As tradições estão sempre mudando, mas há algo em relação à noção de tradição que pressupõe persistência: se for tradicional, uma crença ou prática tem uma integridade e continuidade que resistem aos contratempos e às mudanças. A tradição sobrevive de citações que podem ser sônicas e/ou visuais e que consistem em traços de referências de elementos que transportam para o passado. Mas esses traços encontram-se completamente descontextualizados e abertos a qualquer contextualização.

Observa Sahlins:

Para compreendermos os movimentos culturalistas contemporâneos, as lições da sabedoria tradicional poderiam ser tomadas da seguinte forma: a defesa de uma tradição implica alguma consciência, consciência da tradição implica alguma invenção, a invenção da tradição implica alguma tradição. (Sahlins, 1990, p.89)

Segundo Hobsbawm e Ranger, a invenção de tradições ocorre

Quando uma transformação rápida da sociedade debilita ou destrói os padrões sociais para os quais as “velhas tradições” foram feitas, produzindo novos padrões com os quais essas tradições são incompatíveis; quando as velhas tradições, juntamente com seus promotores e divulgadores institucionais, dão mostras de haver perdido grande parte da capacidade de adaptação e da flexibilidade; ou quando são eliminadas de outras formas. Em suma, inventam-se tradições quando ocorrem transformações suficientemente amplas e rápidas tanto do lado da demanda quanto do lado da oferta. (Hobsbawm & Ranger, 1997, p.12)

A sociedade atual fundamenta-se no distanciamento e aproximação entre o local e o global para a maioria dos indivíduos e dos grupos sociais. Nas palavras de Anthony Giddens, “quanto mais a tradição perde terreno, e quanto mais reconstitui-se a vida cotidiana em termos da interação dialética entre o local e o global, mais os indivíduos veem-se forçados a negociar opções por estilos de vida em meio a uma série de possibilidades” (Giddens, 2002, p.5). A disjunção sistêmica entre o global e o local traz como consequência direta a heterogeneidade sociocultural: sociedades partilham bens, serviços, mensagens e imagens, mantêm as identificações como o que é produzido e dividido dentro dos seus limites territoriais e, ao mesmo tempo, criam novas formas de identificação.

Para Giddens:

No cenário do que eu chamo a modernidade tardia – o nosso mundo de hoje – o *self*, tal como os contextos institucionais mais

vastos nos quais ele existe, tem de ser construído reflexivamente. No entanto, essa tarefa tem de ser cumprida no meio de uma confusa diversidade de opções e possibilidades. (Giddens, 2002, p.2-3)

De acordo com Giddens (1997), na modernidade, a tradição perde o lugar privilegiado que dispunha nas sociedades pré-modernas, como mecanismo de coordenação das práticas sociais. As ações sociais são permanentemente renovadas e reavaliadas mediante a apropriação dos conhecimentos que vão sendo produzidos sobre as próprias ações e os sistemas sociais nos quais elas ocorrem. Isso não significa que a tradição desapareça. Ela passa, contudo, a subordinar-se ao crivo da avaliação reflexiva. As tradições podem ser articuladas e defendidas discursivamente, justificadas como tendo valor em um universo de valores plurais em competição.

Segundo Giddens (1997), a tradição é contextual, gradativa, uma combinação de ritual e verdade formular. É a verdade formular que torna os aspectos centrais da tradição intocáveis e confere integridade ao presente em relação ao passado (Giddens, 1997, p.127). A tradição percebida como dinâmica e não estática é, enfim, uma maneira de evitar choques entre diferentes valores e modos de vida, agindo como articuladora de atores e grupos sociais (incorporando relações de poder e naturalizando-as), entre as diferentes instâncias do mundo social.

Nas palavras de Giddens (1997, p.81),

a tradição está ligada à memória, especificamente aquilo que Maurice Halbwachs denomina “memória coletiva”; envolve ritual; está ligada ao que vamos chamar de noção formular de verdade; possui “guardiães”; e, ao contrário do costume, tem uma força que combina conteúdo moral e emocional.

Shils (1981) aponta que as tradições estão em constante mudança. Entretanto, existe um caráter de persistência que envolve a noção de tradição. Se um elemento, uma crença ou prática é tradi-

cional, possui um *status* de integridade e continuidade e resiste às mudanças da sociedade. O autor afirma também que “os seres humanos não podem sobreviver sem tradições, embora estejam frequentemente insatisfeitos com as suas” (Shils, 1981, p.322).

No contexto dos Centros de Tradição Gaúcha (CTG), a tradição pode ser caracterizada como uma invenção, ou ainda uma re-invenção, intencionalmente produzida para servir de liame a relações sociais que se quer manter para constituir um grupo. Por isso, a tradição pode carregar consigo uma série de referências e concepções; ela tem a sua epistemologia e traz dentro de si um sentido de coletividade.

Tradição: entre *nós* e *eles*

A tradição é essencialmente excludente. Apenas os iniciados, os admitidos, ou seja, aqueles que fazem parte do grupo, o *nós*, podem participar e compartilhar da sua verdade, do seu ritual. A marginalização, discriminação daquele que não é iniciado, portanto, o *outro* (*eles*), é fundamental para fortalecer o *status* do guardião, aquele que detém o poder de transmitir a tradição e do ritual em si. O *outro* está fora, a verdade formular lhe é confiscada (Silva, 2005).

O *eu*, assim como o *nós*, tem sua identidade vinculada ao envolvimento com o ritual, criando uma diferenciação em relação ao *outro*. Pensando no caso eleito como modelo para esta pesquisa, pode-se dizer que a união em torno do CTG permite que os gaúchos se reconheçam enquanto um grupo diante do restante da sociedade, ou seja, aqueles que seriam os *outros* (*eles*).

A partir da análise da relação desigual de poder que se institui entre grupos estabelecidos e *outsiders*, Elias & Scotson (2000) admitem que tanto o grupo estabelecido (*nós*) quanto o grupo *outsider* (o *outro*) estão inseridos em um conjunto de inter-relações de funções recíprocas. Por essa razão, ambos têm possibilidades de influenciar sua posição: “Nenhum desses grupos poderia ter-se transformado no que era independentemente do outro. Eles só puderam

encaixar-se nos papéis de estabelecidos e *outsiders* por serem interdependentes” (Elias & Scotson, 2000, p.181). Ou seja, no caso dos sul-rio-grandenses, a partir do momento em que contemplam imagens de si e as negociam nos diferentes cenários em que transitam, eles se tornam gaúchos.

Nesse sentido, tal como a sociedade estudada por Elias & Scotson (2000) – a pequena comunidade de Winston Parva, respeitadas as devidas proporções espaço-temporais –, ao estudar a relação entre os membros de um determinado grupo social percebe-se que

O orgulho por encarnar o carisma do grupo e satisfação de pertencer a ele... estão funcionalmente ligados à disposição dos membros de se submeterem às obrigações que lhes são impostas pelo fato de pertencerem a esse grupo... A satisfação que cada um extrai da participação no carisma do grupo compensa o sacrifício da satisfação-pessoal decorrente da submissão às normas grupais. (Elias & Scotson, 2000, p.26).

De acordo com os estudos de Elias & Scotson (2000), pode-se identificar na comunidade de Winston Parva um conflito humano universal. Observou-se que os membros dos grupos mais poderosos que outros grupos interdependentes pensavam a si mesmos, ou seja, se autorrepresentavam, como humanamente superiores. Os autores apontam as autoimagens dos grupos que, quanto a seu diferencial de poder, sentem-se seguramente superiores a outros grupos interdependentes:

Quer se trate de quadros sociais, como os senhores feudais em relação aos vilões, os “brancos” em relação aos “negros”, os gentios em relação aos judeus, os protestantes em relação aos católicos e vice-versa, os homens em relação às mulheres (antigamente), os Estados nacionais grandes e poderosos em relação a seus homólogos pequenos e relativamente impotentes, quer, como no caso de Winston. (Elias & Scotson, 2000, p.19)

Aplicando o modelo desenvolvido por Elias & Scotson (2000) ao caso dos gaúchos tradicionalistas membros do CTG, pode-se ver que

A “antiguidade” da associação, com tudo o que ela implicava, conseguia, por si só, criar o grau de coesão grupal, a identificação coletiva e as normas comuns capazes de induzir à euforia gratificante que acompanha a consciência de pertencer a um grupo de valor superior, com o desprezo complementar por outros grupos. (Elias & Scotson, 2000, p.21)

Ainda de acordo com os autores, o reconhecimento faz parte de uma complexa rede de dependência entre os indivíduos que compõem qualquer formação social, pois a opinião que os sujeitos fazem uns dos outros e a expressão dessa opinião pelo comportamento tem papel decisivo como instrumento de controle em meio à mesma.

Segundo Elias & Scotson (2000),

O uso de uma pequena unidade social como foco da investigação de problemas igualmente encontráveis numa grande variedade de unidades sociais, maiores e mais diferenciadas, possibilita a exploração desses problemas com uma minúcia considerável – microscopicamente, por assim dizer. Pode-se construir um modelo explicativo em pequena escala, da figuração que se acredita ser universal – um modelo pronto para ser testado, ampliado, e, se necessário, revisto através da investigação de figurações correlatas de maior escala. (Elias & Scotson, 2000, p.20)

Dessa forma, o modelo que resulta da investigação de um grupo como o dos gaúchos tradicionalistas, membros dos CTG, pode funcionar como uma espécie de *paradigma empírico*. Nas palavras dos autores:

Aplicando-o como gabarito a outras configurações mais complexas desse tipo, pode-se compreender melhor as características estrutu-

rais que elas têm em comum e as razões por que, em condições diferentes, elas funcionam e se desenvolvem segundo diferentes linhas. (Elias & Scotson, 2000, p.21).

A relação *nós/eles* aponta um elemento fundamental para a investigação dos gaúchos tradicionalistas: a identidade étnica. Nas sociedades modernas, a identidade torna-se uma questão substancial. Mesmo aqueles que dizem que nunca se preocuparam ou questionaram a própria identidade, têm sido obrigados a fazer escolhas importantes ao longo das suas vidas, a partir de questões sobre o cotidiano, a religião, as crenças, as tradições, a aparência, os relacionamentos e profissões. Embora anteriormente, nas sociedades tradicionais, possa-se observar que a ordem social baseada firmemente na tradição proporcionava aos indivíduos papéis mais definidos, na sociedade pós-tradicional, os papéis são constantemente trabalhados pelos próprios sujeitos.

Etnicidade e identidade étnica

São inúmeros os estudos de etnicidade relacionados a grupos humanos diferentes desenvolvidos pelas ciências sociais. Não é o objetivo fazer aqui uma análise exaustiva ou mesmo um histórico do uso do conceito e de como os trabalhos foram e são direcionados. O intuito é somente apresentar um panorama dessa problemática para contextualizar como se construiu o conceito de etnicidade no pressuposto desta pesquisa, com a finalidade de compreender, posteriormente, como se originou o tradicionalismo gaúcho.

Ao pensar na possibilidade de identificação étnica, corre-se o risco de buscar grupos culturais fechados e estáticos, de buscar uma filiação, um nome, um recorte geográfico. Mas a questão não é tão simples. Mesmo que os registros históricos fornecessem as pistas necessárias para esse tipo de identificação, ou de qualquer outra natureza de fonte acadêmica, esses dados não teriam, por si só,

autoridade para desenhar um mapa desse percurso, na medida em que os grupos humanos e a construção da identidade étnica são extremamente dinâmicos e flexíveis. Dessa maneira, a concepção de etnicidade está além da definição de culturas específicas e, portanto, composta de mecanismos de diferenciação e identificação que são acionados conforme os interesses dos indivíduos em questão, assim como o momento histórico no qual estão inseridos.

Os conceitos de grupo étnico, identidade étnica e etnicidade têm uma complexa trajetória teórica nas ciências sociais. As dificuldades podem ser constatadas nas muitas coletâneas, textos e estudos de caso publicados desde a década de 1960. A unidade concreta de análise – o grupo étnico – tem sido definida por diferentes combinações de características que vão da cultura comum à identidade étnica simbolicamente construída. A revisão do conceito – realizada a partir de trabalhos de autores como Abner Cohen (1969) e Frederick Barth (1969), por exemplo – resultou na incorporação das noções de identidade étnica e etnicidade, com críticas contundentes à concepção tradicional, que concebia o grupo étnico como unidade cultural distinta, separada.

Sobre a complexidade de se estudar o conceito de etnicidade, Poutignat e Streiff-Fenart (1998) afirmam:

Estudar a etnicidade consiste, então, em inventariar o repertório das identidades disponíveis em uma situação pluriétnica dada e descrever o campo de saliência dessas identidades nas diversas situações de contato. A análise situacional da etnicidade liga-se ao estudo da produção e da utilização das marcas, por meio das quais os membros das sociedades pluriétnicas identificam-se e diferenciam-se, e ao estudo das escolhas táticas e dos estratégias que acionam para se safarem do *jogo* das relações étnicas. Entre essas táticas figuram especialmente a alternância de identidades (*identity switching*), o domínio da impressão e os processos de *alter-casting* que permitem atribuir um papel étnico ao outro. (Poutignat & Streiff-Fenart, 1998, p.117)

Segundo Poutignart & Streiff-Fenart (1998), nas diversas formas de conceituação, a etnicidade pôde ser definida como caráter ou qualidade do grupo étnico (Glazer & Moynihan, 1975), como fenômeno situacional, como o sentimento de formar um povo (Gordon, 1964), como o relacionamento entre grupos que se consideram e são considerados culturalmente distintos (Ericksen, 1991) ou como fenômeno de natureza política ou econômica, remetendo a grupos de pessoas unidas em torno de interesses comuns (Cohen, 1974).

As contribuições desses e de outros autores permitem avançar no sentido de considerar as especificidades de uma identidade propriamente étnica. Lapierre (1998) e Poutignat & Streiff-Fenart (1998) propõem que a identidade étnica é uma forma de organização social cujo sistema de categorização fundamenta-se numa origem suposta. A questão referente à origem é recuperada da contribuição weberiana sobre os grupos étnicos, para a qual a crença subjetiva na origem comum constitui um laço característico da etnicidade.

A partir dos estudos de Barth (1998), torna-se possível definir grupo étnico como uma forma de organização social que expressa uma identidade diferencial nas relações com outros grupos e com a sociedade mais ampla. A identidade étnica é utilizada como forma de estabelecer os limites do grupo e de reforçar sua solidariedade. Nessa concepção, a continuidade dos grupos étnicos não é explicada em termos de manutenção da sua cultura tradicional, mas depende da manutenção dos limites do grupo, da contínua *dicotomização* entre membros e não membros (nós/eles). Os traços culturais que demarcam os limites do grupo podem mudar e a cultura pode ser objeto de transformações, sem que isso implique o esvaziamento da solidariedade étnica. Poutignat & Streiff-Fenart (1998) concordam com essa colocação de Barth e completam:

Há que convir com Barth, que a etnicidade é uma forma de organização social, baseada na atribuição categorial que classifica as pessoas em função de sua origem suposta, que se acha validada na interação social pela ativação de signos culturais socialmente diferenciadores. Esta definição mínima é suficiente para circunscrever

o campo de pesquisa designado pelo conceito de etnicidade: aquele dos estudos dos processos variáveis e nunca terminados pelos quais os atores *identificam-se e são identificados pelos outros* na base de *dicotomizações nós/eles*, estabelecidas a partir de traços culturais que se supõe derivados de uma origem *comum e realçados* nas interações raciais. (Poutignat & Streiff-Fenart, 1998, p.141)

Frederich Barth (1998) afirma que os indivíduos têm de estar conscientes de sua identidade étnica e com uma atuação dinâmica a seu favor. Isso significa que cada indivíduo dentro de determinado contexto histórico e geográfico contribui para a etnicidade de seu grupo, servindo como ator dessa trama cultural. Nem sempre as pessoas de um grupo participam da formação de sua identidade étnica conscientemente. Muito do que elas aprendem a respeito de sua identidade étnica é inconsciente, fazendo parte de sua educação desde seu nascimento.

A etnicidade é uma entidade relacional, pois está sempre em construção, de um modo predominantemente contrastivo, o que significa que é construída no contexto de relações e conflitos intergrupais. A forma contrastiva que caracteriza a natureza do grupo étnico resulta de um processo de confronto e diferenciação. Tudo isso acentua a natureza dinâmica da identidade étnica que se constrói no jogo desses confrontos, oposições, resistências, como também e, sobretudo, no jogo da dominação e da submissão. Barth também ressalta que o caráter contraditório da relação entre grupos étnicos aparece mais claramente quando se trata de minorias em suas relações de sujeição para com as sociedades que as envolvem.

Sendo assim, identidade étnica implica cultura. Cultura faz parte da identidade étnica de um grupo, sendo que tal identidade transcende os aspectos culturais do mesmo, porque é influenciado por aspectos que estão fora da dimensão do grupo. Cultura vem a ser o aspecto de um grupo que faz com que seus integrantes sintam-se unidos entre si.

Tanto cultura como etnicidade são termos que implicam obrigatoriamente uma dinâmica. Isso significa que um grupo não per-

manecerá com seus aspectos culturais indefinidamente, mas que essas qualidades serão modificadas com o passar do tempo, de acordo com as contribuições do novo contexto para a comunidade. Uma cultura necessariamente vai se transformar com o passar do tempo em consequência de fatores externos ou internos. Por isso, a sua identidade étnica estará constantemente sendo colocada em questão.

De acordo com Barth (1998), grupos não podem ser ordenados como um todo homogêneo. Culturas estão sempre em movimento, contêm contradições e são incoerentes. Juntando a problemática das variações que cada cultura traz consigo e sua implicação no estudo da identidade étnica de um grupo, Barth afirma que a cultura pode ser utilizada para manter a diferenciação entre grupos étnicos próximos geograficamente por meio de processos internos que possam acentuar as diferenças entre eles.

Seguindo a reflexão de Barth, Poutignat & Streiff-Fenart (1998) explicam a relação entre etnicidade e cultura:

Em razão dessa disjunção entre cultura e etnicidade, geralmente se admite que o grau de enraizamento das identidades étnicas nas realidades culturais anteriores é altamente variável, e que toda cultura “étnica” é, em certa medida, “remendo”. A etnicidade não é vazia de conteúdo cultural [...] mas ela nunca é também a simples expressão de uma cultura já pronta. Ela implica sempre um processo de seleção de traços culturais dos quais os atores se apoderam para transformá-los em critérios de consignação ou de identificação com um grupo étnico. Concorde-se igualmente em reconhecer que os traços ou os valores aos quais pessoas escolhem para prender suas identidades não são necessariamente os mais importantes, os que possuem “objetivamente” o maior poder de demarcação [...] Uma vez selecionados e dotados de valor emblemático, determinados traços culturais são vistos como a propriedade do grupo no duplo sentido de atributo substancial e de posse [...] e funcionam como sinais sobre os quais se funda o contraste entre nós e eles. (Poutignat & Streiff-Fenart, 1998, p.129)

Nessa perspectiva, a concepção de cultura é entendida nas suas dimensões antropológica e sociológica, não restrita aos aspectos puramente étnicos/raciais, mas articulada a outras categorias como nação, classe, gênero, religiosidade. A cultura compreendida a partir desse ponto de vista articula essa diversidade de relações produzidas no cotidiano, combina seus significados simbólicos, constituindo o que Geertz (1978) denominou de teia de significados. Uma dinâmica que rompe com a visão de cultura no singular, remetendo para uma concepção de que a cultura é mais bem compreendida se for inserida dentro de universos múltiplos, coexistindo e enfrentando esses movimentos permanentemente em processo de metamorfose.

A ideia de etnia deve ser introduzida em contextos sociais, políticos e econômicos, a fim de situar e entender os fenômenos étnicos contemporâneos. A etimologia do termo *etnia* situa-se na expressão grega *ethnós*, que significa povo. Quanto ao termo étnico, procede do latim *ethnicus*. A partir do século XIX, o termo passou a ser associado à terminologia *raça* como forma de distinguir as diferentes populações humanas. Vários estudiosos propuseram, inclusive, a substituição do termo *raça* pelo de *etnia*, embora essa proposição não tenha alterado as concepções hierarquizadoras já consagradas pelo conceito de *raça* na distinção dos grupos humanos. Essa perspectiva ajuda a formular uma possível diferenciação entre os dois conceitos, utilizando os processos históricos distintos que os forjaram.

O conceito de *raça* deriva de um contexto impositivo de distinções – classificações de características físicas, biológicas – por parte de grupos dominantes no período colonial. Já o termo *etnia* envolve a descrição daquelas características herdadas culturalmente que fundamentam a existência de um determinado grupo humano em um passado ancestral comum (Pujadas, 1993). Nesse sentido, a identidade étnica passa a ser o acúmulo dessas heranças culturais que permitem significar distinções frente a outros grupos sociais/étnicos.

A identidade étnica de um grupo transcende seus aspectos culturais, não envolvendo somente aspectos internos dessa cultura,

mas sendo particularmente envolvida pelas interações do grupo com o mundo a seu redor.

Não se deve falar de cultura, mas em culturas. Não se deve fazer uma classificação de culturas, sobretudo porque as práticas e as instituições variam de uma formação social para outra.

De acordo com Oliven (1992), a construção da identidade gaúcha passa, principalmente, pela representação da figura mitificada do gaúcho. É a imagem do homem acostumado com as lidas do campo, repleto de valores como heroísmo, valentia, coragem, honestidade. Segundo Jacks (1998, p.21), essa imagem “engendrou um tipo, uma personalidade, que passou a identificar idealmente o gaúcho e a impor-se como padrão de comportamento. Essa imagem há muito deixou de corresponder à realidade concreta e só é vivida simbolicamente”, uma vez que não aproxima o gaúcho dele mesmo. Jacks (1999) acredita que a cultura gaúcha seria o que se chama de *representativa* e teve como agentes responsáveis a literatura e a historiografia oficiais.

Parece acertado agora apresentar a definição de tradição e identidade de Oliven:

Nação e tradição são recortes da realidade, categorias para classificar pessoas e espaços e, por conseguinte, formas de demarcar fronteiras e estabelecer limites. Elas funcionam como pontos de referência básicos em torno dos quais se aglutinam identidades. Identidades são construções sociais formuladas a partir de diferenças reais ou inventadas que operam como sinais diacríticos, isto é, sinais que conferem uma marca de distinção. (Oliven, 1992, p.26)

Independente do caráter de representação, as construções sociais formuladas em torno da figura do gaúcho o diferenciam dos demais sujeitos nacionais.

A diversidade das culturas existentes acompanha a variedade da história humana, expressa possibilidades de vida social organi-

zada e registra graus e formas diferentes de domínio humano sobre a natureza. Dessa forma, a cultura gaúcha – se é que se pode referir assim às expressões culturais daquele grupo social – é apenas uma das culturas presentes no Brasil, não sendo melhor, nem pior, apenas diferente e singular.

Em se tratando da singularidade da cultura gaúcha, o CTG é certamente um destaque. As atividades realizadas no CTG são baseadas em símbolos, crenças, práticas e rituais, e possuem um aspecto de ludicidade. O *lúdico* presente nas tradições gaúchas vivenciadas no CTG é um elemento representativo no estudo das tradições no contexto da modernidade tardia e será abordado no próximo capítulo.