

## **HOSPITALIDADE, TRADIÇÃO E IDENTIDADE: REFLEXÕES SOBRE TRADIÇÃO E TRADICIONALISMO GAÚCHOS<sup>i</sup>**

Hospitality, Tradition and Identity:

Reflections about Gaucho Tradition and Gaucho Traditionalism

**SAMARA CAMILOTTO<sup>1</sup> & MARCIA MARIA CAPPELLANO DOS SANTOS<sup>2</sup>**

DOI: <http://dx.doi.org/10.18226/21789061.v14i2p437>

### **RESUMO<sup>ii</sup>**

O tradicionalismo gaúcho vem sendo concebido como coletividade organizada, voltada ao culto à tradição gaúcha, encerrando uma concepção de identidade, ao que parece, edificada numa perspectiva de fixidez, para a qual concorreria historicamente uma dinâmica de pertencimento tonalizada por certa surdez relacional. O presente estudo, de caráter ensaístico-teórico, busca colocar em questão essa concepção de identidade. A partir de aproximações teórico-conceituais, apoiadas em olhares da Hospitalidade, considera-se que identidade não poderia ser tomada como essência que resida no estatismo, pois o 'ser' não é o do passado, mas um constante devir, um 'por'vir, uma possibilidade. Por meio de encontros entre alteridades, sujeitos em relação poderiam promover espaços de [re]descoberta e transformações, conferindo à tradição e ao tradicionalismo gaúchos processo contínuo de [re]construção.

### **PALAVRAS-CHAVE**

Hospitalidade; Tradição; Identidade; Tradição Gaúcha; Tradicionalismo Gaúcho.

### **ABSTRACT**

The *gaucho* traditionalism has been conceived as an organized collectivity, focused on the cult of *gaucho* tradition, ending a conception of identity, apparently, built on a perspective of fixity, for which a dynamic of belonging tonalized by a certain relational deafness would historically compete. The present study, of an essayistic-theoretical character, seeks to question this conception of identity. From theoretical and conceptual approaches, supported perspectives of Hospitality, it is considered that identity could not be taken as an essence that resides in statism, because the 'being' is not that of the past, but a constant to become, a future, a possibility. Through encounters between otherness, subjects in relation could promote spaces of

---

<sup>1</sup> **Samara Camilotto** – Mestra. Doutoranda no Programa de Pós-Graduação em Turismo e Hospitalidade, Universidade de Caxias do Sul, Caxias do Sul, RS, Brasil. Bolsista Capes-Procuc. Currículo: <http://lattes.cnpq.br/0398906421549611>. E-mail: [camilotto.sa@gmail.com](mailto:camilotto.sa@gmail.com)

<sup>2</sup> **Marcia Maria Cappellano dos Santos** – Doutora. Professora e pesquisadora Programa de Pós-Graduação em Turismo e Hospitalidade, Universidade de Caxias do Sul, Caxias do Sul, RS, Brasil. Currículo: <http://lattes.cnpq.br/4918303295310860>. E-mail: [mcsantos@ucs.br](mailto:mcsantos@ucs.br)

(re)discovery and transformations, conferring to *gaucho* tradition and to *gaucho* traditionalism a continuous process of (re)construction.

#### KEYWORDS

Hospitality; Tradition; Identity; *Gaucho* Tradition; *Gaucho* Traditionalism.

#### DELINEAMENTOS INTRODUTÓRIOS

O tradicionalismo gaúcho, no Rio Grande do Sul, estado mais meridional do Brasil, vem sendo concebido como movimento coletivo e organizado de culto à tradição gaúcha e teve sua formação pela iniciativa, em 1947, de estudantes secundaristas no Colégio Júlio de Castilhos, em Porto Alegre, capital do estado, embora tenha havido tentativas anteriores de formação de grupo voltado a esse objetivo. O primeiro Centro de Tradições Gaúchas [CTG], entidade em nível local, foi fundado no ano de 1948 em Porto Alegre e, a partir dele, nasceu uma comunidade, um grupo coeso cujos membros estão unidos em torno de um ideal (Claval, 2007), ainda que não habitem uma mesma localidade. Isso se deu principalmente com a fundação do Movimento Tradicionalista Gaúcho do Rio Grande do Sul [MTG-RS], em 1966, no XII Congresso Tradicionalista, como entidade representativa em nível estadual [o Rio Grande do Sul é, ainda, subdividido em 30 Regiões Tradicionalistas - RTs]. Em 1987, em Ponta Grossa, município do estado do Paraná, ocorreu a criação da Confederação Brasileira da Tradição Gaúcha [CBTG]. Dados de 2019 da CBTG (2019) indicam a existência de mais de 180 mil pessoas associadas diretamente às mais de seis mil entidades existentes no Brasil [CTGs e outras entidades de finalidade única, como o desenvolvimento de atividades campeiras]. O culto se expressa, por exemplo, em manifestações artísticas [música, dança, literatura], gastronômicas [churrasco, chimarrão] e campeiras [rodeios, acampamentos].

Já a tradição gaúcha, esta que é cultuada, encerra a exaltação ao sujeito do campo, especialmente o habitante antigo da região da Campanha, no Pampa sul-rio-grandense<sup>iii</sup>, visto que, diacronicamente, foi a primeira porção do Estado a ter sido ocupada por europeus e a ter-se integrado à economia brasileira. Conforme Oliven (2006),

O modelo que é construído quando se fala em tradições gaúchas – qualquer que seja a perspectiva de quem as cultua – está sempre calcado, mais especificamente, na região da Campanha (localizada no sudoeste do Rio Grande do Sul e fazendo fronteira com a Argentina e o Uruguai) e na figura do gaúcho, homem livre e errante que vagueia soberano sobre seu cavalo, tendo como interlocutor privilegiado a natureza, como ela se descortina nas vastas planícies dessa área pastoril do estado (p. 97).

A formação de uma coletividade de culto à tradição gaúcha em 1947 se constituiu a partir de um momento de ruptura, em que, pelas incertezas sobre o futuro, emergia um discurso estadunidense de coesão social. Mas a perspectiva de uma homogeneidade cultural advinda com a globalização, que tenderia à abolição da cultura local, acompanha, numa relação dialética, o reforço da busca pela singularidade, pela diferenciação e também por dinâmicas adaptativas. Como contraponto e resistência a uma compreensão de mundo que se tornava dominante, ou seja, de tempos novos em que a sociedade passou a se direcionar a um novo estilo de vida, o movimento teve como suporte mais sólido as peculiaridades que faziam parte de uma leitura da história e memória do Rio Grande do Sul, especificamente ligadas à economia agropastoril e à figura do que consideravam o sujeito gaúcho.

O termo 'gaúcho' teve seu primeiro registro no século XVIII, em uma confluência entre o gaúcho sul-rio-grandense e os *gauchos* argentino<sup>iv</sup> e uruguaio<sup>v</sup>, sujeitos que viviam na região do pampa, em uma época em que os limites territoriais entre os estados ainda não estavam completamente definidos. Ele representava o sujeito nômade, por vezes contrabandista, considerado inimigo da ordem. A inclusão da palavra em um dicionário ocorreu em 1851, na 'Coleção de Vocábulos e Frases usados na Província de São Pedro', de Antônio Pereira Coruja (1851), cuja definição é "s.m. Índio do campo, sem domicílio certo. *Cavallo gaúcho* é quasi o mesmo que cavallo theatino, que não é permanente em parte alguma" (p. 223, grifo do autor), definição essa que carrega o aspecto de ser neutra, ou melhor, não atribui ao gaúcho características negativas ou positivas.

Com a criação de estâncias e a privatização das terras e dos animais, o gaúcho passou a viver do seu trabalho, integrando-se ao processo produtivo como peão de estância, mão de obra assalariada (Acri, 1985; Reichel & Gutfreind, 1996). O romance 'O Gaúcho', de José de Alencar, de 1870, é considerado o primeiro passo na mitificação do gaúcho no Brasil. Ele foi retratado como o sujeito livre, montado em seu cavalo, herói do Pampa. Com o decorrer do tempo, a ampliação semântica fez com que passasse a ser conhecido, como gaúcho, o habitante do estado do Rio Grande do Sul. Atualmente, corresponde, assim como sul-rio-grandense, a um gentílico, ainda que o uso do vocábulo, em muitos momentos, remeta ao sujeito que cultua a tradição gaúcha. Conforme Maciel (Nechi, 2016), "hoje, o termo gaúcho implica no gentílico (todos os nascidos no Rio Grande do Sul), no homem do campo ligado ao pastoreio, mas também no que chamo de 'figura emblemática', um gaúcho idealizado no tempo e no espaço" (p. 43, grifo do autor).

Após a tradição gaúcha ter se afirmado e ser reconhecida em diferentes escalas, tem emergido, sob algumas perspectivas analíticas mais recentes, a percepção, na existência do elo com o tradicionalismo gaúcho, de uma tradição que se buscaria dominante e pouco favorável a mudanças. Por meio de pesquisa bibliográfica – dentre outros, Luvizotto (2010), Oliven (2006), Maciel (2005) e Golin (1983) –, assim como de pesquisa documental e de levantamentos exploratórios (a partir de entrevistas e de observação de eventos), identificamos sinalizadores de que a tradição gaúcha seria resultante da ação concreta de diferentes agentes, com histórias, interesses, oposições e conflitos. Expressões como ‘identidade territorial’, ‘identidade cultural’, ‘identidade tradicionalista’ e ‘identidade gaúcha’ vêm sendo atreladas, no domínio teórico-conceitual ou empírico, a entidades do tradicionalismo e a sujeitos vinculados à tradição. O enfoque dado parece recair na percepção de identidade como propriedade de um sujeito [singular ou coletivo], marcando um direito de pertencimento do participante.

Cabe, nesse sentido, a reflexão de que a eleição de critérios de associação é indispensável à moral, sendo que as condições de aceitação são consultadas na admissão de um estrangeiro à comunidade, o que faz com que, desse modo, segundo Farias (2014), o “sentimento de pertença [seja], naturalmente, incluyente e excluyente” (p. 117). Buscando ressaltar que a identidade se constrói no plano do discurso, não existindo efetivamente, Novaes (1993) aborda a importância dela para a descoberta e reafirmação de um grupo, de um *nós coletivo* [grifo da autora], que vai buscar, assim, reivindicar para si espaço social e político de atuação. A partir de suas análises sobre grupos minoritários, diferencia ‘identidade’ de ‘autoimagem’, esta, sempre dinâmica, constituída ao ter-se o outro como referência para a imagem de si (como em um jogo de espelhos, em que cada atuação leva a uma imagem, que leva a uma atuação...), enquanto aquela, de maneira fixa, vai ser evocada frente a um interlocutor amplo e genérico, a sociedade e o governo, a título ilustrativo.

Sem que se pretenda aprofundamento na postura científica genealógica proposta por Foucault<sup>vi</sup>, entendemos que aqui se poderia tomar em consideração a análise que o filósofo desenvolve sobre práticas que envolvem relações constitutivas entre poder, saber e corpos. Especificamente, Dreyfus e Rabinow (2010) citam a obra ‘Nietzsche, a genealogia, a história’, na qual Foucault passa a apresentar os contornos da genealogia e o papel do genealogista: “Sua bandeira: suspeite de identidades na história; elas são apenas máscaras, apelos à unidade. A verdade mais profunda que o genealogista deve revelar é “o segredo que [as coisas] não têm essência, ou que sua essência [foi] construída peça por peça a partir de figuras que lhe eram estranhas” (p. 143, *grifos dos autores*).

Ao destacar a noção de que identidade e diferença são ativamente produzidas, Silva (2005) aborda a perspectiva de que ambas são resultado de atos de criação linguística, isto é, são criadas através de atos de linguagem, de nomeações. A partir de Derrida, com a noção de estrutura instável da linguagem, o autor ressalta a instabilidade e a indeterminação que permeia identidade e diferença [exemplificando: ‘ser brasileiro’ não é algo fixo, natural ou predeterminado; só possui sentido ao se relacionar com uma cadeia de significação de outras identidades nacionais, as quais também não são fixas, naturais ou predeterminadas]. Por traduzir desejos de diferentes grupos sociais, identidade e diferença não coexistem em harmonia, mas sim em um campo de disputas.

Conforme Foucault (2010): “Viver em sociedade é, de qualquer maneira, viver de modo a que seja possível para alguns agir sobre a ação dos outros. Uma sociedade ‘sem relações de poder’ só pode ser uma abstração” (p. 291, grifo do autor). Candau (2012) também discorre sobre a produção e modificação das identidades em relações, reações e interações sociossituacionais, o que repercute em processos de inclusão e exclusão. Indo ao encontro, Woodward (2005), ao refletir sobre sistemas classificatórios, que demarcam diferenças entre ‘nós’ e ‘eles’ – posições dos sujeitos –, ou seja, aquilo que é e aquilo que não é, destaca que sua constituição se alicerça em relações de poder: “Todas as práticas de significação que produzem significados envolvem relações de poder, incluindo o poder para definir quem é incluído e quem é excluído” (p. 18).

Foi tendo presente essas ponderações que buscamos questionar: A comunidade tradicionalista gaúcha, ao eleger critérios para demarcação de uma identidade, levaria em consideração a existência/pluralidade de outras manifestações culturais? Decorrente disso, onde existe reivindicação de pertencimento de uma identidade haveria reconhecimento do Outro, isto é, da alteridade? Ao discorrer sobre alteridade na constituição do sujeito, Duque (2014) ressalta ser esta anterior à mesmidade, tendo em conta que não é possível definir o “mesmo” sem estabelecer diferenças em relação ao ‘outro’. Para o autor, mesmidade é, por conseguinte, “exposição total à alteridade, e a revelação máxima desse modo de ser dá-se na hospitalidade” (p. 153).

Identificamos, desse modo, a emergência de possibilidades de interlocuções entre hospitalidade, tradição e identidade no que diz respeito à tradição e ao tradicionalismo gaúchos. Nossas reflexões partem de construções conceituais que consideram hospitalidade a partir de uma disposição de sujeitos para “sair de si, criar e transitar por uma área que também é do outro” (Perazzolo, Pereira, Santos & Ferreira, 2014, p. 68). Sob essa perspectiva, mostrou-se

imperativo colocar em questão – a isso conferindo o objetivo das presentes considerações – a concepção de identidade que se tem atribuído à tradição e ao tradicionalismo gaúchos, concepção essa sendo edificada numa perspectiva de fixidez e para a qual concorreria historicamente uma dinâmica de pertencimento tonalizada por certa surdez relacional.

Aqui estaria instaurado o caráter ensaístico-teórico deste trabalho, o que significa dizer, tomando emprestados os termos de Silveira (1991), tornar-se possível uma aproximação à ideia de um “fazer-saber da necessidade de se discutir-avaliar um dado ou um conceito de domínio da comunidade científica a partir de uma outra perspectiva” (s.p.) – característica, conforme a autora, própria ao ensaio avaliativo. É nesse escopo que a continuidade do trajeto reflexivo leva a discorrer, nos próximos itens, sobre a tríade hospitalidade, tradição e identidade.

### **FALANDO DE HOSPITALIDADE: ALGUNS PRESSUPOSTOS TEÓRICOS**

Em termos de construção teórica, são múltiplas as abordagens a respeito de hospitalidade. No inglês, hospitalidade é sinônimo de hotelaria, ocasionando, por vezes, que a pesquisa anglo-saxônica, em termos históricos, prioritariamente aborde-a relacionada aos meios de hospedagem e, na atualidade, direcione-a para uma versão comercial, associada ao turismo (Camargo, 2007). Por sua vez, aquela que seria a vertente em língua francesa da pesquisa em hospitalidade coloca em foco, entre outros, o olhar filosófico de Lévinas acerca abertura do mesmo ao outro, de Derrida sobre hospitalidade incondicional, e/ou então os sistemas de prestações totais, assentados na lógica maussiana<sup>vii</sup> de dar-receber-retribuir. Nosso enfoque está direcionado para a contribuição levinasiana, além de pesquisas no Brasil e em Portugal que permeiam as perspectivas mencionadas, fazendo emergir novas/outras conjecturas sobre Hospitalidade.

Emmanuel Lévinas (1906-1995) nasceu na Lituânia em uma família judaica e, durante a II Guerra Mundial, foi feito prisioneiro pelos alemães. As memórias desse período influenciaram seu pensamento e, nesse sentido, propôs que a ética, como a filosofia primeira, é a abertura necessária ao outro. Essa necessidade é, também, uma dependência em relação ao outro, pois, ao habitar nele, e não em contraposição a ele, a alma adquire sua identidade. Ao tecer críticas sobre aspectos da história da filosofia, o filósofo considera que existe uma redução de toda a experiência a uma totalidade, em que a consciência de si seria a consciência do todo, abrangeria o mundo, sendo, dessa maneira, pensamento absoluto.

No prefácio do livro 'Totalidade e Infinito' (1980), Lévinas discorre sobre a subjetividade como o acolhimento do outrem, como hospitalidade. Por esse ângulo, não existe cultura ou vínculo social sem que haja princípio de hospitalidade (Noguero, 2013). A experiência é, portanto, a relação com o absolutamente outro, aquilo que extravasa o pensamento, "uma coisa inteiramente diversa" (Lévinas, 1980, p. 21), o que Haddock-Lobo (2006, grifo do autor), citando Badiou (1995), considera ser a *lei da alteridade fundadora*. Poderíamos então analisar a alteridade como fundadora da identidade da tradição gaúcha? Seria essa uma maneira de questionar a fixidez da tradição e, por via de consequência, sua própria identidade?

Para Lévinas (1980), o eu não se mantém sempre o mesmo, mas se identifica, se reencontra devido a tudo o que lhe acontece. A identificação do mesmo no eu não acontece naquilo que o autor chama de uma monótona tautologia ('eu sou eu'). O eu é o mesmo na presença da alteridade, sendo "preciso partir da relação concreta entre um eu e um mundo" (p. 25), em que "Um indivíduo é um outro para o outro [...] Cada um é outro para cada um" (Lévinas, 2010, p. 215) em um movimento que vai para fora do idêntico, uma orientação livre para um outro absolutamente outro. Mas essa relação não é reduzida apenas ao conhecimento, à revelação ou, como já abordado, à oposição do outro ao mesmo. Distinguir o eu do outro a partir de alguma qualidade, na visão do filósofo, implica uma comunidade de gênero, o que, por si só, já vai anular a alteridade. Assim, destaca:

O Outro metafísico é outro de uma alteridade que não é formal, de uma alteridade que não é um simples inverso da identidade, nem de uma alteridade feita de resistência ao Mesmo, mas de uma alteridade anterior a toda a iniciativa, a todo o imperialismo do Mesmo; outro de uma alteridade que constitui o próprio conteúdo do Outro; outro de uma alteridade que não limita o Mesmo, porque nesse caso o Outro não seria rigorosamente Outro: pela comunidade da fronteira, seria, dentro do sistema, ainda o Mesmo. O absolutamente Outro é Outrem; não faz número comigo. (Lévinas, 1980, p. 26).

De acordo o autor, o despertar sobre a minha condição advém de outrem: "É o acolhimento de Outrem, o começo da consciência moral, que põe em questão a minha liberdade" (Lévinas, 1980, p. 71). Uma relação interpessoal não se refere a pensar de maneira conjunta o eu e o outro, mas de um estar diante do outrem. Nesse sentido, a união de ambos não é uma junção de síntese, mas uma junção do frente a frente.

Diante da experiência ética do face a face, surge a responsabilidade frente à infinitude do rosto (Martins & Lepargneur, 2014). O rosto, conforme Lévinas (1980), é a maneira como o outro livremente se apresenta, não podendo ser pressuposto. Mas quando esse outro olha para o eu,

o eu é por ele responsável, responsabilidade essa que vai além do que o eu faz, abarca um *por outrem* e afirma a própria identidade do ser humano. A humanidade da consciência, para o filósofo, estaria na responsabilidade que ela porta, na “passividade, no acolhimento, na obrigação a respeito de outrem: é o outro que é primeiro” (Lévinas, 2010, p. 139).

Diferentemente da consciência, finita, o outro é o infinito. O rosto, então, fala, pois sua manifestação já é o primeiro discurso. Ele desconcerta e cria um questionamento da consciência: “A consciência é questionada pelo rosto. O questionamento não significa uma tomada de consciência deste questionamento. [...] O questionamento de si é precisamente o acolhimento do absolutamente outro.” (Lévinas, 2009, pp. 52-53). Ato contínuo, essas considerações nos levam a perguntar: a tradição, ao ser balizada pelo tradicionalismo, colocaria em risco a infinitude como propriedade do outro? Os indivíduos não seriam, sempre, pressupostos?

A relação interpessoal parte do reconhecimento do outro, mas ela se dá pela compreensão da responsabilidade que o eu detém. O filósofo aborda a temática da heteronomia, não como servidão ou escravidão, mas relacionada à responsabilidade e à subjetividade, pois quando o outro se ‘infiltra’ em mim, modifica a minha própria identidade [subjetividade pela intersubjetividade]. Philippe Nemo questiona Lévinas acerca de possível responsabilidade do outro sobre o eu, e o filósofo responde: “Talvez, mas isso é assunto *dele*. [...] sou responsável por outrem sem esperar a recíproca, ainda que isso me viesse a custar a vida. A recíproca é assunto *dele*” (Lévinas, 2000, p. 90, grifos do autor).

Na forma do rosto, o sujeito expõe seu conteúdo e, ao final de contas, elimina a distinção entre forma e conteúdo. Nas palavras do teórico: “o conteúdo primeiro da expressão [a palavra] é essa mesma expressão. Abordar Outrem no discurso é acolher a sua expressão onde ele ultrapassa em cada instante a ideia que dele tiraria um pensamento. [...] isso significa também ser ensinado” (Lévinas, 1980, p. 38). Nesse sentido, o discurso acolhido é ensinamento, que não se reduz à maiêutica, mas vem do exterior, apresenta mais do que o eu contém em si, ele nos leva além, o rosto significa o infinito, “é um movimento do Mesmo que vai em direção ao Outro e que jamais retorna ao Mesmo” (Lévinas, 2009, p. 44, grifo do autor). A relação de alteridade gera a descentração, isto é, o movimento de saída do ser e ida em direção ao outro, “o eu é deslocado do seu próprio ser e assume a responsabilidade incondicionada e infinita na hospitalidade e acolhimento do outro” (Comandulli, 2015, p. 6).



O livro 'Adeus a Emmanuel Lévinas' (2008) apresenta discursos proferidos pelo filósofo franco-magrebino Jacques Derrida em 1995, por ocasião do falecimento de Lévinas, e no ano de 1996, na abertura de conferência que o homenageava. Derrida (2008) relata, em sua leitura, ser proposição de Lévinas refletir sobre a abertura em geral a partir da hospitalidade, o que o leva a considerar a hospitalidade como o todo e o princípio da ética. A abertura ao outro, em uma perspectiva de 'para além do ser', vai tratar de uma relação face a face anterior à tematização. Noguero (2013) ressalta que a origem de *ethos*, advinda do grego, apresentada por Heidegger e retomada por Derrida, significa *morada*, maneira de ser, forma de habitar, o que vai fundamentar a percepção de hospitalidade como a questão ética propriamente. Entretanto, de acordo com Haddock-Lobo (2006): "Ainda que Lévinas utilize certas metáforas – como *morada*, *terra*, *hospedagem*, etc. –, sua ética está aquém de toda propriedade" (p. 55, grifos do autor):

O encontro com o outro, por tudo isso, consiste no fato de que eu não o possuo, de que ele me escapa devido ao caráter infinito de sua face epifânica. Daí a constatação de que a relação com o outro é desejo. O sentido da ética, se assim compreendido, consiste no direcionamento do Mesmo rumo ao outro devido ao *desejo metafísico*, que não se resume em uma simples falta, um querer saciar uma necessidade: o desejo metafísico caracteriza-se como o desejo de algo que, de tão transbordante, me escapa; daquilo que, por me constituir, por me inaugurar como eu e me convocar à presença, por ser absoluto, não posso de modo algum possuir. Ou seja, desejo que é apenas sentido (Haddock-Lobo, 2006, p. 143, grifo do autor).

De acordo com Baptista (2002), "outro mundo interior, povoado de segredos, de memórias, de temores e de sonhos" (pp. 157-158) se apresenta quando nos deparamos com outra pessoa, o que faz com que a experiência de hospitalidade sempre comporte riscos, exposições, mas também fecundidade. Mas também questiona: "Mas, se assim não fosse, se optássemos por uma estratégia defensiva, impondo regras e condições, poderíamos ainda falar de hospitalidade?" (Baptista, 2005, pp. 15-16).

Esse caráter de outro que o outro possui é respeitado e valorizado em uma relação de hospitalidade, pois "a consciência recebe o que vem de fora com a deferência e a cortesia que são devidas a um hóspede, oferecendo-lhe o seu melhor" (Baptista, 2002, p. 159). Quando o ser se expõe, metaforicamente abre sua casa e abraça esse universo da hospitalidade, de certa forma, desprotegido, ele se transforma: "quando outra pessoa entra no universo da nossa mesmidade, nada poderá voltar a ser como antes" (Baptista, 2005, p. 15-16). A educação possui, assim, vinculação direta com a hospitalidade, a tal ponto de ser possível afirmar que "educação é hospitalidade" (Baptista & Azevedo, 2014, p. 143). Ademais,

Quando somos receptivos e acolhedores, autorizando a entrada do outro, essa presença humana acaba por nos “tirar do nosso lugar”, chamando-nos para a aventura da solidariedade por força de um misterioso poder de interpelação e de apelação. Acolher alguém de forma hospitaleira significa abrir o espaço próprio sem reservas ou desconfianças. Esta atitude receptiva e confiante corresponde a um passo decisivo na direção [sic] de outrem, mas não define, ou esgota, o sentido da hospitalidade social. Ela corresponde, tanto e tão só, ao movimento que “dá lugar” à experiência de afecção [sic] mútua que conduz ao compromisso interpessoal (Baptista, 2008, p. 8, grifos da autora).

A hospitalidade seria, então, uma experiência fundamental constitutiva da subjetividade, já que ela se constitui pela disponibilidade da consciência em acolher algo que está fora de si. A experiência da alteridade por excelência é a relação entre os seres humanos, já que seremos sempre ‘nós mesmos’ um outro para o outro. Assim, nesse encontro interpessoal, conforme Baptista (2005), quem acolhe também é “acolhido porque, na verdade, acaba por receber a hospitalidade que ele próprio oferece” (p. 17).

Santos, Perazzolo e Pereira (2014), por sua vez, definem hospitalidade/acolhimento como um fenômeno que aflora em um espaço ‘entre’ dois sujeitos, individuais ou coletivos, que desejam acolher e ser acolhidos. A hospitalidade seria a forma, e o acolhimento, a dinâmica desse fenômeno relacional, por isso são tomados como equivalentes. Essa concepção é diferente, por exemplo, da de Binet-Montandon (2011), para quem a acolhida, ainda que seja parte e ao mesmo tempo o todo da hospitalidade, remete ao momento inaugural, de contato e entrada do hóspede ao universo do hospedeiro. Santos e Perazzolo (2012) propõem posições iniciais ao fenômeno relacional, isto é, marcam os sujeitos como primariamente acolhido e primariamente acolhedor, mas se ambos se alternam mutuamente, o tempo todo, o acolhimento emerge. Hospitalidade/acolhimento como fenômeno relacional decorre de cada sujeito que se distancia de demandas autocentradas, de desejos e convicções prévias e se volta para o outro buscando olhar com o olhar do outro. Se não houver interação, o que prevalece são demandas autocentradas, e não emerge, portanto, o fenômeno. Nesse caso, a interação é acionada apenas a partir de expectativas de recebimento e tende a resultar em automatismo no encontro entre sujeitos.

A hospitalidade não diz respeito tão somente a um comportamento específico ou a uma qualidade das ações daquele que recebe, mas transcende esse ato de acolher, o qual supõe um único vértice no processo, o acolhedor, pois também coloca em evidência o hóspede como protagonista da relação. Não é, igualmente, apenas a expressão do desejo ou da vontade de um ou de outro sujeito; “a competência para o acolhimento pressupõe disposição para sair de si,

criar e transitar por uma área que também é do outro, pressupõe acolher e ser acolhido” (Perazzolo et al., 2014, p. 68). Catalisadora de aprendizagens, essa disposição para acolher o outro institui uma transformação de si cognitiva, afetiva e relacional, uma vez que “ambos emergem enriquecidos e fortalecidos da incursão no mundo interior daquele que acolhe/é acolhido” (Perazzolo, Santos & Pereira, 2013, p. 151, tradução nossa).

De tal sorte são essas proposições filosóficas e teóricas pelas quais somos levados a transitar, que novos questionamentos parecem transbordar: Como ocorrem as relações humanas em um contexto de tradição? Se tradição pressuporia invariabilidade e acolhimento promoveria transformação nos sujeitos, em relações permeadas pela tradição, os sujeitos poderiam/como poderiam acolher e ser acolhidos? Esses sujeitos em relação se moldariam ou se transformariam? Na busca por possíveis respostas a essas interrogações, seguimos adiante.

### **TECENDO CONSIDERAÇÕES TEÓRICO-CONCEITUAIS SOBRE TRADIÇÃO E ENTRECruzAMENTOS COM TRADIÇÃO E TRADICIONALISMO GAÚCHOS**

Para colocarmos em questão a concepção de identidade que se tem atribuído à tradição e ao tradicionalismo gaúchos, adentramos este segundo item, discorrendo sobre considerações teórico-conceituais acerca de tradição no entrecruzamento com tradição e tradicionalismo gaúchos. Iniciamos pela origem etimológica do termo ‘tradição’:

A palavra tradição vem do latim: *traditio*. O verbo é *tradire*, e significa precipuamente entregar, designa o ato de passar algo para outra pessoa, ou de passar de uma geração a outra geração. Em segundo lugar, os dicionaristas referem a relação do verbo *tradire* com o conhecimento oral e escrito. Isso quer dizer que, através da tradição, algo é dito e o dito é entregue de geração em geração (Bornheim, 1997, pp. 18-19, grifos do autor).

Indo ao encontro do primeiro significado apresentado por Bornheim sobre a origem etimológica do termo, o sociólogo Anthony Giddens (2011) explica que, inicialmente, a utilização de *tradere* se deu no contexto do direito romano e se referia a leis de herança, em que o herdeiro, ao receber uma propriedade, tinha como obrigação protegê-la e promovê-la. Da maneira que aborda Mauss (1979): “Uma vez criada, a *tradição* é o que se transmite” (p. 197, grifo do autor). Na bibliografia sobre tradição, uma das obras mais citadas é o livro ‘A invenção das tradições’ de Eric Hobsbawm e Terence Ranger (1997) e, em especial, a introdução desenvolvida por aquele<sup>viii</sup>. Nela, o historiador britânico afirma que tradições consideradas antigas muitas vezes são recentes e até mesmo inventadas e entende, por tradição inventada, “um conjunto de práticas, normalmente reguladas por regras tácita ou abertamente aceitas” (p. 9). Essas práticas,

sendo de natureza simbólica ou ritual, objetivam ditar valores e normas de comportamento através de suas repetições.

O objetivo da tradição é, para o autor, a invariabilidade. Esse passado a que ela se refere, real ou forjado, impõe práticas fixas [normalmente formalizadas]. Não obstante, a nova tradição está inserida em um passado histórico não necessariamente remoto, como aborda Hobsbawm, “perdido nas brumas do tempo” (p. 10). No processo de elaboração, são utilizados elementos antigos para fins bastante originais. Isso implica, de maneira automática, continuidade em relação a um passado histórico apropriado, continuidade essa bastante artificial.

A tradição gaúcha foi constituída no período imediatamente após a II Guerra Mundial, momento em que o estilo de vida da população sul-rio-grandense passou a se modificar devido a influências externas. De acordo com Hobsbawm (1997), novas tradições são inventadas no momento em que ocorrem transformações amplas e rápidas na sociedade, em alguns casos, sendo adaptados velhos costumes em condições novas. Mas o autor, ao diferenciar tradições inventadas das que seriam genuínas, destaca que “a força e a adaptabilidade das tradições genuínas não deve ser confundida com ‘a invenção de tradições’”. Não é necessário recuperar nem inventar tradições quando os velhos usos ainda se conservam” (p. 16). Elas se distinguem dos costumes, na medida em que estes possuem a dupla função de serem motor e volante nas sociedades tradicionais, isto é, não impedem inovações e, até certo ponto, se modificam, por mais que tenham a obrigação de parecerem compatíveis ou idênticos àqueles que os precederam.

As tradições inventadas são classificadas em três categorias, sendo que a primeira teria sido a que prevaleceu: (a) as que estabelecem ou simbolizam coesão social ou condições de admissão de um grupo; (b) as que instituem ou legitimam instituições, status ou relações de autoridade; e, (c) as que têm como propósito principal socializar e inculcar ideias, sistemas de valores e padrões de comportamento. Para o autor, as tradições (b) e (c) são certamente inventadas e “tomadas como implícitas ou derivadas de um sentido de identificação com uma ‘comunidade’ e/ou as instituições que a representam, expressam ou simbolizam” (p. 17).

O capítulo 13 do livro de Barbosa Lessa (1985), um dos principais responsáveis pela configuração atual de tradição e tradicionalismo gaúchos, ‘Nativismo: um fenômeno social gaúcho’, recebe o título de ‘A invenção das tradições’ e tece referências explícitas a Hobsbawm, possivelmente como uma justificativa que conferisse credibilidade para a criação da tradição gaúcha. De acordo com o tradicionalista: “Quando algum elemento faltasse para a nossa ação, nós [os inventores]

teríamos de suprir a lacuna de um jeito ou outro” (, p. 64). Um exemplo trazido por ele é o nome da indumentária utilizada, a pilcha, e a forma de vestir à gaúcha:

Assim, por exemplo, qual o adjetivo que daríamos a nós mesmos quando estivéssemos vestidos à gaúcha? Alguém sugeriu “aperado”. Mas “apero” é arreiaimento, é roupa de cavalo, o termo não ficava bem. Então, na ata de 8 de maio de 1948 o secretário Antônio Cândido se lembrou que pilcha é dinheiro ou objeto de uso pessoal que possa ter um valor pecuniário. “Vamos oferecer ao patrão de honra Paixão um churrasco, ao qual a indiada deverá vir toda pilchada”. E esse invento colou! (p. 64, grifo do autor).

A tradição gaúcha, como já mencionado, foi concebida a partir do ponto de vista de sujeitos – inclusive Barbosa Lessa – que observaram a influência de elementos externos ao contexto em que viviam, em nível regional e nacional, e se mantém por mais de 70 anos. Nesse sentido, o movimento de reforço ao que é considerado relevante também vai ao encontro das reflexões de Giddens (2011), o qual afirma que a globalização possui como consequência o poder das comunidades locais para transferi-lo à arena global e, em contrapartida, um sinal para a criação de pressões por autonomia local: “A globalização é a razão do ressurgimento de identidades culturais locais em várias partes do mundo” (p. 23).

Contudo, na perspectiva de Giddens, os efeitos da globalização, pela emergência de uma sociedade cosmopolita global, também acarretam o declínio da força das tradições. Entretanto, elas não vão desaparecer, como afirma o autor, mas sim florescer de maneira diferente: “trata-se cada vez menos – se é que se pode dizê-lo assim – de tradição vivida da maneira tradicional. Viver a tradição da maneira tradicional significa defender as atividades tradicionais por meio de seu próprio ritual e simbolismo” (p. 53), isto é, utilizar como argumento de perpetuação de práticas, a própria perpetuação em si. Giddens considera que elas são necessárias, uma vez que dão continuidade e forma à vida: “Ritual, cerimonial e repetição têm um importante papel social, algo compreendido e posto em prática pela maioria das organizações” (p. 55). Continuarão a ser apoiadas, não enquanto se fecharem em si mesmas, mas quando fomentarem intercâmbios e comparações entre si e com outras maneiras de pensar e agir.

Giddens (2011) chega a essa conclusão pois, em debate sobre as compreensões de Hobsbawm (1997), sugere que todas as tradições são inventadas, isto é, não existiriam tradições verdadeiras ou genuínas. Assim, tradição inventada seria uma tautologia e sua concepção surge com a modernidade. Defende, inclusive, que não existem tradições completamente puras e, além de não serem impermeáveis a mudanças, elas podem ser inventadas e reinventadas ao longo do tempo ou de maneira repentina. Dessa maneira, “A tradição não é inteiramente estática, porque

ela tem que ser reinventada a cada nova geração conforme esta assume sua herança cultural dos presentes” (Giddens, 1991, p. 44).

Da mesma maneira que Hobsbawm (1997) diferencia tradição de costume, Giddens (2011) também realiza distinções no sentido de elucidar suas concepções sobre o conceito. Para o sociólogo, as tradições são de domínio de grupos, comunidades ou coletividades e, por esse ângulo, “Indivíduos podem seguir tradições ou costumes, mas as tradições não são uma característica do comportamento individual do modo como os hábitos o são” (pp. 51-52), além de possuírem uma força de união que, diferentemente dos costumes, combina conteúdo moral e emocional. Sem a conjunção entre ritual e verdade formular, a tradição se transforma em costume ou hábito.

E, justamente, o fato de persistir ao longo do tempo não é o que caracteriza as tradições, de acordo com Giddens (2011; 1997), mas sim o ritual e a repetição, sendo esta envolvida diretamente com o controle do tempo, já que é uma orientação para o passado constituída para influenciar o presente e, em alguma medida, para organizar o futuro: “A repetição, de uma maneira que precisa ser examinada, chega a fazer o futuro voltar ao passado, enquanto também aproxima o passado para reconstruir o futuro” (1997, p. 80). Nesse sentido, baseado em Halbwachs, afirma que a tradição é um meio organizador da memória coletiva, já que sua integridade não se origina do fato de persistir sobre o tempo, mas do constante trabalho de interpretação que objetiva identificar os laços que unem passado e presente.

Ao discorrer sobre ambientes de confiança e risco em diferentes culturas, Giddens (1991) reitera que a tradição é rotina intrinsecamente significativa: “Os significados das atividades rotineiras residem no respeito, ou até reverência geral intrínseca à tradição e na conexão da tradição com o ritual. [...] A tradição, em suma, contribui de maneira básica para a segurança ontológica na medida em que mantém a confiança na continuidade do passado, presente e futuro, e vincula esta confiança a práticas sociais rotinizadas” (p. 107). Sendo propriedade de coletividades, “sempre incorporam poder, quer tenham sido construídas de maneira deliberada ou não” (Giddens, 2011, p. 50). Quem as protege são, em geral, guardiões, aqueles considerados como os únicos que interpretam a verdade ritual e que, dessa maneira, conquistam sua posição e seu poder: “A tradição é talvez o conceito mais básico do conservantismo, uma vez que os conservadores acreditam que ela encerra uma sabedoria acumulada” (p. 52). Ademais, “representa não apenas o que ‘é’ feito em uma sociedade, mas o que ‘deve ser’ feito” (1997, p. 84, grifos do autor).

A partir dessas contribuições teóricas, consideramos tradição como uma seleção de aspectos culturais com vistas à respectiva representação em um novo contexto. Sua manutenção se prende a um conjunto de características compartilhadas pelo olhar de quem a cultura, sem profundas alterações no decorrer do tempo. Entretanto, práticas, símbolos e rituais são adaptados, ressignificados ou inventados a partir do que se considera pertencente a ela, e, na tradição gaúcha, o principal responsável por isso é esse movimento coletivo e organizado em entidades, o tradicionalismo gaúcho.

A perspectiva de representação advém de Bourdieu (1989), para quem seria necessário romper-se a dualidade “representação/realidade”, e “incluir no real a representação do real ou, mais exactamente [sic], a luta das representações, no sentido de imagens mentais e também de manifestações sociais destinadas a manipular as imagens mentais” (p. 113). Para o autor, critérios objetivos em estudos de identidade regional ou étnica [como língua, dialeto ou sotaque] são, na prática social, objetos de representações mentais e objetais. As primeiras, representações mentais, dizem respeito a atos de percepção, apreciação, conhecimento e reconhecimento investidos de interesses pelos agentes. Já as representações objetais referem-se a coisas [emblemas ou bandeiras, por exemplo] e a “actos [sic], estratégias interessadas de manipulação simbólica que têm em vista determinar a representação mental que os outros podem ter destas propriedades e dos seus portadores” (p. 112).

A representação é realidade, mas, paradoxalmente, também continua a ser uma leitura do real, pois não há acesso direto a esse real, tendo em conta que ele pode ser percebido de diferentes maneiras subjetivas, pragmáticas e teórico-culturais, em diferentes momentos históricos, como aborda Köche (1997). Remetemos novamente a Foucault, o qual afirma que, no fundo, tudo é já interpretação, pois quanto mais “interpretamos, menos encontramos o sentido fixo de um texto ou do mundo, e mais encontramos outras interpretações. [...] Nessa descoberta de ausência de fundamento, a inerente arbitrariedade da interpretação é revelada” (Dreyfus & Rabinow, 2010, p. 143).

A partir de Woodward (2005), trazemos à reflexão o caráter essencialista que o tradicionalismo buscava inculcar na tradição gaúcha, o qual estaria fundamentado em aspectos históricos selecionados com vistas à reivindicação de uma história comum como fundamento – um autêntico passado, possivelmente glorioso e que, sobretudo, se apresentaria como ‘real’ e transcendente. Procedeu-se à eleição de determinados traços atinentes a contingências históricas como elementos naturais de um determinado sujeito, o gaúcho, ou seja,

configurando-os como traços próprios ao que se entenderia como essência do gaúcho. Ademais, Woodward ressalta, em definições essencialistas, a existência de reivindicações acerca dos indivíduos que pertencem ou não a um determinado grupo.

Atos de memória expõem e, se necessário, inventam pedaços de passado moldados à perspectiva identitária elegida (Candau, 2012). Escolhas teriam sido feitas pelo tradicionalismo ao ter definido o que seria a tradição gaúcha e buscado cultuá-la, ainda que essa afirmação possa ser tautológica. Afinal, mesmo que tenha havido tentativas anteriores, a delimitação de valores, símbolos, rituais e territórios de tradição ocorreu com a organização de uma coletividade a partir de 1947, um movimento que se percebe representado pela tradição e se assume como legítimo representante dela.

### **COMPLEMENTANDO A TRÍADE: IDENTIDADE DA TRADIÇÃO POR LENTES DA HOSPITALIDADE**

Após termos abordado referenciais teóricos sobre hospitalidade e tradição e tecido ponderações acerca de tradição e tradicionalismo gaúchos, é hora de demarcar a que este item se destina, ou seja, acercar o último elemento da tríade proposta: identidade. E, conseqüente com a textualização do estudo na forma de ensaio, o processo argumentativo buscará correlacionar os saberes anteriormente explanados com vistas à construção de proposições teórico-empíricas a partir do objetivo definido.

Nesse contexto, a contribuição de Stuart Hall (2005) acerca de identidades culturais na pós-modernidade se revela como uma primeira possibilidade de colocar em questão a concepção de identidade da tradição e do tradicionalismo gaúchos. O autor discorre sobre a fragmentação de referências socioculturais que vêm abalando noções estáveis de identidade. O sujeito pós-moderno “previamente vivido como tendo uma identidade unificada e estável, está se tornando fragmentado; composto não de uma única, mas de várias identidades, algumas vezes contraditórias ou não resolvidas” (p. 12). Levando em consideração análises aplicadas, o sociólogo sinaliza para identidade como uma categoria problemática e questiona qual seria a possibilidade de haver, de alguma forma nos “tempos globais” (p. 84), sentimentos de identidade coerente e integral. Todavia, apesar de marcar a celebração móvel das identidades, que vão sendo constituídas em processos de identificação, parece-nos que Hall permanece considerando-as a partir de pontos de referência de pertencimento [culturais, sociais, de gênero, dentre outros].



Reconhecendo a pluralidade teórica e metodológica que estudos sobre identidade encerram, optamos por, nestas considerações, seguir por outro caminho, tendo por base o objetivo do ensaio e, assim, remetendo a discussão sobre identidade à esfera das relações entre alteridade e mesmidade, sobretudo no escopo da Hospitalidade. E, dos ‘Fragmentos para uma filosofia da hospitalidade’, de Duque (2014), assinalamos três concepções que contribuem, especificamente, para esse olhar sobre tradição e tradicionalismo gaúchos: (a) a ideia do ‘mesmo’ estabelecida em relação ao outro; (b) a diferença construída na relação com o outro; e, (c) a constituição da identidade na exposição ao outro, com o Ser sendo colocado em questão.

A mesmidade só pode ser pensada a partir da alteridade, esta sendo, portanto, anterior àquela. Ademais, segundo Duque (2014), a “relação entre mesmidade e alteridade encontra-se no cerne da questão da identidade” (p. 150). Em primeiro momento, poderíamos refletir sobre a identidade sendo constituída em si mesma, a partir daquilo que permite considerá-la como tal. Remetemos a Corbiere (1998) e sua afirmação tautológica de que o *gaúcho* seja ele “peão ou patrão, soldado ou general, é de raça gaúcha desde que nasce até que morre” (p. 28, tradução nossa). Conforme Barthes (2001), a tautologia é apenas um refúgio para aquele que não encontra explicação e vai se esconder por trás de um argumento de autoridade: é assim porque assim é. Uma das palavras-princípio que marcam a atitude do ser humano, para Buber (2009), é o par “Eu-Tu” em um jogo de encontro, relação e diálogo – outra seria “Eu-Isso”, voltada para a experimentação –, não sendo possível exprimir Eu em si, mas apenas tendo presente a concepção do duo.

Entretanto, como Duque (2014) ressalta, o problema é mais complexo, já que não se pode marcar a identidade do mesmo sem definir a diferença em relação ao outro. Como posso falar em identidade se não posso definir o mesmo sem o outro? O gaúcho seria, então, aquele que, diferentemente de outros, possui determinadas características e não possui outras. Apesar de ser um elemento fundamental e tão importante para os outros que seguem, não podemos nos fixar apenas nele, já que a delimitação de algo, ao envolver diferentes relações de poder, pode possibilitar a criação de barreiras, sejam elas culturais, sociais, políticas, dentre outras, ou de guetos, como lembra Candau (2008) em suas considerações no que tange ao multiculturalismo diferencialista ou monoculturalismo plural<sup>ix</sup>.

Relativamente às discussões sobre identidade, Jullien (2017) considera necessário promovermos a separação entre diferença e distanciamento. A diferença opera por descrição e comparação e se torna classificatória. Uma vez estabelecida, deixa de lado o outro, e cada um

retorna ao seu local. O distanciamento, por sua vez, é, para o autor, transgressivo e vai ser calculado com base na distância em que o outro permanece à vista. Cada um se mantém aberto ao outro, “distendido por ele, e não cessa de ter de se apreender nesse face a face. [Não deixa de] se descobrir, ao mesmo tempo de se explorar e de se pensar através dele” (p. 35).

Em face disso, não poderíamos deixar de mencionar que, ao refletir sobre a visão homogênea, cristalizada, do gaúcho, Oliven (2006) ressalta que, se esse tipo é exaltado, em desfavor dos descendentes de imigrantes europeus, a construção da ‘identidade gaúcha’ ocorre “de modo mais excludente ainda em relação ao negro e ao índio que comparecem no nível das representações de uma forma extremamente pálida” (p. 155). Essa análise propicia que retomemos a discussão sobre a reivindicação de pertencimento que decorre da afirmação da identidade da tradição e tradicionalismo e que suscitaria processos de inclusão e exclusão. Onde estaria a relação entre alteridades?

Pela concepção levinasiana, o despertar da mesmidade se constitui frente a frente à alteridade, e não em oposição a ela. Essa diferença entre mesmo e outro, que vai possibilitar percepções de identidade, não poderia ser estática, mas reelaborada constante e relacionalmente, “é ela mesma construída, do ponto de vista do processo fenomenológico – e até psicológico – da constituição do real e da pessoa, sempre na relação ao outro” (Duque, 2014, p. 150). A diferença precisaria ser percebida de outra forma. Não seria o caso de afirmá-la ou negá-la, mas de reconhecer, constantemente reformular e ter presente, segundo Souza (2000), que somos “um *único* que *nunca está só* [...]. Somos *únicos*, mas definitivamente *unidos*; enquanto *unidos*, definitivamente *diferentes*” (p. 18, grifos do autor).

No caráter ensaístico-teórico deste estudo, se mostra também interessante distinguir que Jullien (2017) desenvolve o conceito de ‘fecundidade’ ao invés de ‘identidade’. O filósofo refere-se à compreensão de não existência de identidades culturais, mas a recursos, cultivados, ativados e que não pertencem a ninguém, mas estão disponíveis para todos. Mesmo levando em conta essas contribuições, optamos por seguir colocando em debate o conceito ‘identidade’, recorrendo, todavia, a partir de uma possibilidade de uma resignificação conceitual. Sob essa ótica, o mesmo adquiriria sua identidade na resposta ao outro [humano, natural, cultural], sem desconsiderar as particularidades de tempo e espaço onde ele se encontra. A identidade seria, então, processual.

Assim sendo, como seria possível conceber uma tradição gaúcha inerte, mantendo-se tal e qual à que foi constituída em 1947? Ou melhor, seria isso possível? Em 1949, tradicionalistas do

estado visitaram a Sociedad La Criolla, no Uruguai, e de lá voltaram com inspirações e ideias para desenvolver novas atividades. Foi a partir dessa viagem, também, que passaram a discutir sobre a participação de mulheres no CTG, uma vez que a proposição dos fundadores do tradicionalismo gaúcho era criar a entidade como uma representação do galpão de estância<sup>x</sup>, o qual era um ambiente considerado masculino: “Os registros deste evento marcam o momento em que [...] começaram a indagar-se a respeito da ausência de mulheres no grupo, pois no encontro de Montevideu constataram que a presença de mulheres nas demais sociedades era marcante e imprescindível” (Dutra, 2002, p. 48). E para além disso, o que mais o tradicionalismo pode aprender e ensinar no contato com outras manifestações culturais? Como nos diz Duque (2014):

Esta incontornável referência originária – e originante – do mesmo ao outro, estabelece, antes e depois de tudo, a identidade do mesmo como uma identidade marcada pela alteridade. O que não permite pensar a identidade primordialmente como mesmidade, senão como relação permanente – e infinita – ao outro. O mesmo – sem mesmidade final que o defina absolutamente – é sempre um ser/sendo a partir do outro e para o outro (p. 150).

Assinala Buber (2009): “Relação é reciprocidade. Meu Tu atua sobre mim assim como eu atuo sobre ele” (p. 52). O autor, no entanto, discorre sobre a importância de o Tu não ser reificado pelo Eu, de não torná-lo um Isso, pois o Eu-Tu se decompõe em um Eu e um Tu e é anterior ao Eu, enquanto o Eu-Isso é posterior e advém da justaposição do Eu e do Isso. De acordo com Baptista (2017): “Ao ser tocado e afetado pela presença interpelante de outra pessoa, o sujeito desperta para a verdadeira aventura do questionamento e da descoberta de si mesmo” (p. 143). Sem adentrar em discussões conceituais sobre estrangeiridade, Duque (2014) aponta para a compreensão de relação entre indivíduos como relação entre dois estrangeiros. Diante disso, consideramos relevante que Kristeva (1994) sinalize que “o estrangeiro habita em nós: ele é a face oculta da nossa identidade [e] começa quando surge a consciência de minha diferença” (p. 9). Assinala, por conseguinte, que o estranho está no mesmo e, assim, somos todos estrangeiros, inclusive para nossos ‘Eus’. Indo ao encontro desse pensar:

Não existe direito do primeiro ocupante. Há somente a eleição de um espaço escolhido. A acolhida é primeira, eu sou sempre um hóspede, portanto fadado a levar em consideração o gesto da hospitalidade, a me apropriar da acolhida, reinstaurá-la, retomá-la, atualizá-la. Não se trata de piedade pelo hóspede, mas sim, ao contrário, de deferência e de respeito, do respeito que tenho por mim na medida em que carrego e sustenho o estrangeiro em mim (Montandon, 2011, p. 35).

Em nosso contexto de estudo, quando questionamos a existência de uma identidade e, ao mesmo tempo, suscitamos uma maneira diferente de compreender identidade, concebemos que sujeitos que se veem como representados e se assumem como representantes da tradição gaúcha são diferentes sujeitos em diferentes interações com o outro. Antes de serem ‘tradicionalistas’ são ‘sujeitos’, ainda que muitos não percebam sua subjetividade dessa forma, e são essas variações situacionais da identidade que a impedem de ser reificada ou de lhe ser conferida uma essência ou substância cristalizadas.

Nos momentos de encontro entre alteridades, se abertos às descobertas que o outro proporciona, os sujeitos em relação poderiam promover espaços em que se [re]conheçam, pois estar permanentemente exposto ao outro traz implicações, coloca-os em mobilização e, para além das transformações individuais, poderiam perceber a tradição e o tradicionalismo gaúchos em um processo contínuo de [re]construção, no qual, para além de uma mesmidade identitária, é presentificado um ser/sendo a partir do outro e para o outro, numa referência novamente a Duque (2014). A própria noção de comunidade tradicionalista, de comum [ou comuns] entre esse grupo, poderia ser percebida não a partir do semelhante, do uniforme ou da assimilação, tomando emprestados os termos de Jullien (2017), mas um comum ativo, em constante processo produtivo e sem propriedades e fronteiras que definam inclusões e, conseqüentemente, exclusões. Desse ponto de vista, a identidade do ser – a única possível – e, neste ensaio, a identidade da/do tradição/tradicionalismo gaúchos e também a do tradicionalista, é o ser em questão, um ser que se dá ao outro e se recebe do outro:

[...] o ser “si-mesmo” assume-se no lugar do outro, na medida em que se assume em lugar do outro. Não porque o nosso “eu” substitua o outro, eliminando a sua alteridade, mas precisamente porque o nosso eu se situa no lugar em que o outro se encontra, encontrando-se com o outro, precisamente na paixão por ele – e encontrando-se a si mesmo, precisamente, nesse encontro com o outro. (Duque, 2011, p. 29, grifos do autor).

Consideramos, então, que identidade não se afirma isoladamente e não poderia ser tomada como uma essência que residiria no estatismo. O Ser em questão não é o Ser do passado, mas um constante devir, um ‘por’vir, uma possibilidade. Um Ser devir, não necessariamente linear, como se houvesse promessa de evolução. Essa percepção de identidade possui, na sua base, o entendimento de que a contínua transformação advinda do encontro entre alteridades, potencializada por relações de hospitalidade, se faz também em suas discontinuidades, deslocamentos, pausas, análises, retomadas e releituras. Em vista disso, não se marca pelo passado, e, dessa maneira, a identidade da tradição e do tradicionalismo gaúchos ora sinalizada

como proposição não seria constituída por traços culturais estáticos. Seria uma orientação ao futuro, a um 'por'vir e que, ainda assim, se mostraria como sendo uma possibilidade, já que, ainda que não se diluam relações de poder, por fazerem parte da vivência em sociedade, haveria sempre novos/outros momentos de [re]descobertas.

Por fim, cabe ressaltar que, embora esse outro olhar sobre 'identidade' se diferencie do de Jullien (2017) acerca de 'identidade cultural', concordamos com o autor no que diz respeito à defesa dos recursos culturais frente às ameaças de universalização e uniformização. Se distanciamentos fecundos deixarem de existir, não será mais possível descobrir-se no e pelo outro. Por outro lado, conforme o autor ainda evidencia, a busca pela afirmação e integração, a partir de certo ponto, deriva na separação, "retorna-se ao sectarismo e ao fechamento identitário, ou, em uma modalidade ofensiva, à vontade de exclusão e destruição" (p. 50).

#### **RETOMANDO O TRAJETO REFLEXIVO: PERSPECTIVAS FUTURAS PARA O ESTUDO**

As aproximações até então traçadas não se encerram aqui, uma vez que sinalizam a complexidade do objetivo proposto. Retornando ao teor ensaístico deste trabalho, logo, compreendendo que o processo argumentativo busca divisar a construção de saberes por meio de discussões, colocar em questão, na relação com hospitalidade, a concepção de identidade que se tem atribuído à tradição e ao tradicionalismo gaúchos não nos fornece uma única resposta. Nem uma última, já que constantemente vêm emergindo questões outras, as quais se colocam como elementos que suscitam aprofundamentos e retomadas. Faz-se assim, pertinente perguntar: Como ficaria a autonomia do sujeito, quando se constitui em constante transformação decorrente de relações entre alteridades? Se conceitualmente tradição é definida pela busca por invariabilidade, não seria paradoxal fomentar novas formas de compreender a identidade da tradição e tradicionalismo gaúchos? Já existiriam pontos de ruptura à mesmidade identitária até então conferida à tradição e ao tradicionalismo gaúchos?

A partir de indagações como essas e assumindo uma perspectiva dialógica, a busca pelo aprofundamento e ampliação do escopo analítico da tríade 'hospitalidade, tradição e identidade' já vem ocorrendo, a partir de novas aproximações conceituais e por meio de multirreferencialidade metodológica. Detalhamento em historicidade com o objetivo de melhor delinear repercussões da tradição e do tradicionalismo gaúchos na sociedade sul-rio-grandense também está sendo realizado. Há portanto, importante e desafiador caminho a percorrer – processo esse que já vem sendo percorrido em pesquisa de doutorado em andamento.

## REFERÊNCIAS

- Acri, E. (1985). *O gaúcho: usos e costumes*. Porto Alegre: Grafosul.
- Assunção, F. O. (2011). *Historia del Gaucho*. El gaucho: ser y quehacer. Buenos Aires: Claridad.
- Baptista, I. (2017). Entre hospitalidade antiga e moderna: lugares de experiência e criação. In: L. B. Brusadin (Org.). *Hospitalidade e dádiva: a alma dos lugares e a cultura do acolhimento* (pp. 141-153). Curitiba: Prismas.
- Baptista, I. (2008). Hospitalidade e eleição intersubjectiva: sobre o espírito que guarda os lugares. *Revista Hospitalidade*, 5(2), 5-14. [Link](#)
- Baptista, I. (2005). Para uma geografia de proximidade humana. *Revista Hospitalidade*, 2(2), 11-22. [Link](#)
- Baptista, I. (2002). Lugares de hospitalidade. In C. M. de M. Dias (Org.). *Hospitalidade: reflexões e perspectivas* (pp. 157-164). Barueri, SP: Manole.
- Baptista, I., & Azevedo, J. (2014). Educação e hospitalidade, interpelações de pedagogia social. In M. M. C. dos Santos & I. Baptista (Orgs.). *Laços sociais: por uma epistemologia da hospitalidade* (pp. 143-147). Caxias do Sul, RS: Educus.
- Barthes, R. (2001). *Mitologias*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.
- Binet-Montandon, C. (2011). Uma construção do vínculo social. In A. Montandon, A. (Dir.). *O livro da hospitalidade: Acolhida do estrangeiro na história e nas culturas* (pp. 1171-1184). São Paulo: Senac.
- Bornheim, G. A. (1997). O conceito de tradição. In G. A. Bornheim, et al. *Cultura brasileira: tradição, contradição* (pp. 15-29). Rio de Janeiro: J. Zahar.
- Bourdieu, P. (1989). *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.
- Buber, M. (2009). *Eu e tu*. São Paulo: Centauro.
- Camargo, L. O. de L. (2007). A pesquisa em hospitalidade. *Anais... XXX Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação*, Santos-SP. [Link](#)
- Candau, J. (2012). *Memória e identidade*. São Paulo: Contexto.
- Candau, V. M. (2008). Direitos humanos, educação e interculturalidade: as tensões entre igualdade e diferença. *Revista Brasileira de Educação*, 13(37). [Link](#)
- Claval, P. (2007). *A geografia cultural*. Florianópolis: UFSC.
- Comandulli, S. P. E. (2015). A ética da hospitalidade no reconhecimento do outro. *Anais... VIII Seminário de Pesquisa em Turismo do Mercosul e I Hospitalidade em Colóquio: Pesquisa e Ensino*. Caxias do Sul. [Link](#)
- Confederação Brasileira da Tradição Gaúcha – CBTG. (2019). *Entidades filiadas*. [Link](#)
- Corbiere, E. P. (1998). *El gaucho: desde su origen hasta nuestros días*. Sevilha, Espanha: Editorial Renacimiento.

- Coruja, A. A. P. (1851). Collecção de vocabulos e frases usados na provincia de S. Pedro do Rio Grande do Sul. *Revista Trimensal do Instituto Historico e Geographico do Brazil*, 15(6), 210-240. Rio de Janeiro: Typographia Universal de Laemmert. [Link](#)
- Derrida, J. (2008). *Adeus a Emmanuel Lévinas*. São Paulo: Perspectiva.
- Dos Santos, M. M. C., Perazzolo, O. A., & Pereira, S. (2014). Hospitalidade numa perspectiva coletiva: o corpo coletivo acolhedor. In: M. M. C. dos Santos & I. Baptista (Orgs.). *Laços sociais: por uma epistemologia da hospitalidade* (pp. 49-63). Caxias do Sul-RS: Educus.
- Dos Santos, M. M. C. dos, & Perazzolo, O. A. (2012). Hospitalidade numa perspectiva coletiva: o corpo coletivo acolhedor. *Revista Brasileira de Pesquisa em Turismo*, 6(1), 3-15. [Link](#)
- Dreyfus, H. L., & Rabinow, P. (2010). *Michel Foucault: uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- Duque, J. M. (2014). Fragmentos para uma filosofia da hospitalidade. In M. M. C. dos Santos & I. Baptista (Orgs.). *Laços sociais: por uma epistemologia da hospitalidade* (pp. 149-160). Caxias do Sul-RS: Educus.
- Duque, J. M. (2011). Do sentimento de si ao sentimento do Outro. *Theologica*, 46(1), 15-29. [Link](#)
- Dutra, C. P. (2002). A prenda no imaginário tradicionalista. Dissertação, Mestrado em História, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Brasil [Link](#)
- Farias, A. B. de. (2014). Filosofia da hospitalidade para uma futura ética do estrangeiro. In M. M. C. dos Santos & I. Baptista (Orgs.). *Laços sociais: por uma epistemologia da hospitalidade* (pp. 115-126). Caxias do Sul-RS: Educus.
- Foucault, M. (2010). O sujeito e o poder. In: H. L. Dreyfus, & P. Rabinow. *Michel Foucault: uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica* (pp. 273-295). Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- Giddens, A. (2011). *Mundo em descontrolo: o que a globalização está fazendo de nós*. Rio de Janeiro: Record.
- Giddens, A. (1997). A vida em uma sociedade pós-tradicional. In A. Giddens, U. Beck & S. Lash (Orgs.). *Modernização reflexiva: política, tradição e estética na ordem social moderna* (pp. 73-133). São Paulo: Unesp.
- Giddens, A. (1991). *As consequências da modernidade*. São Paulo: Unesp.
- Golin, T. (1983). *A ideologia do gauchismo*. Porto Alegre: Tchê!
- Haddock-Lobo, R. (2006). *Da existência ao infinito: Ensaio sobre Emmanuel Lévinas*. Rio de Janeiro: Edpuc-Rio; São Paulo: Loyola.
- Hall, S. (2005). *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A.
- Hobsbawm, E. (1997). Introdução: A invenção das tradições. In: E. Hobsbawm & T. Ranger. (Orgs.). *A invenção das tradições* (pp. 9-23). Rio de Janeiro: Paz e Terra.

- Hobsbawm, E., & Ranger, T. (Orgs.). (1997). *A invenção das tradições*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- Jullien, F. (2017). *Não há identidade cultural: mas nós defendemos as fontes de uma cultura*. Canoas-RS: Unilasalle.
- Köche, J. C. (1997). O acesso ao real: reflexão sobre os caminhos da ciência. In L. C. Bombassaro & J. Paviani (Orgs.). *Filosofia, Lógica e existência* (pp. 105-122). Caxias do Sul-RS: Educs.
- Kristeva, J. (1994). *Estrangeiros para nós mesmos*. Rio de Janeiro: Rocco.
- Lessa, L. C. B. (1985). *Nativismo: um fenômeno social gaúcho*. Porto Alegre: L&PM.
- Lévinas, E. (2010). *Entre nós: Ensaio sobre a alteridade*. Petrópolis-RJ: Vozes.
- Lévinas, E. (2009). *Humanismo do outro homem*. Petrópolis-RJ: Vozes.
- Lévinas, E. (2000). *Ética e infinito: diálogos com Philippe Nemo*. Lisboa: 70.
- Lévinas, E. (1980). *Totalidade e infinito*. Lisboa, Portugal: 70.
- Luvizotto, C. K. (2010). *As tradições gaúchas e sua racionalização na modernidade tardia*. São Paulo: Cultura Acadêmica.
- Maciel, M. E. (2005). Patrimônio, tradição e tradicionalismo: o caso do gauchismo, no Rio Grande do Sul. *Mneme - Revista de Humanidades*, 7(18), 439-460. [Link](#)
- Martins, R. J., & Lepargneur, H. (2014). *Introdução a Lévinas: Pensar a ética no século XXI*. São Paulo: Paulus.
- Mauss, M. (2003). *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosac Naify.
- Mauss, M. (1979). *Antropologia*. São Paulo: Ática.
- Molas, R. R. (1964). El gaucho rioplatense: origen, desarrollo y marginalidad social. *Journal of Inter-American Studies*, 6(1), 69-89. [Link](#)
- Montandon, A. (2011). Espelhos da hospitalidade. In: A. Montandon. (Dir.). *O livro da hospitalidade: Acolhida do estrangeiro na história e nas culturas* (pp. 31-37). São Paulo: Senac.
- Nechi, V. (2016). Gauchismo busca integrar diferentes grupos, e não representar a diversidade. Entrevista com Maria Eunice Maciel. *IHU On-line*, 16(493), 42-46. [Link](#)
- Noguero, F. T. (2013). La hospitalidad como condición necesaria para el desarrollo local. *Revista Hospitalidade*, 10(2), 161-212. [Link](#)
- Novaes, S. C. (1993). *Jogo de espelhos: imagens da representação de si através dos outros*. São Paulo: Edusp.
- Oliven, R. G. (2006). *A parte e o todo: a diversidade cultural no Brasil-nação*. Petrópolis-RJ: Vozes.



- Perazzolo, O. A., Pereira, S., Santos, M. M. C. dos, & Ferreira, L. T. (2014). Acolhimento e desenvolvimento socioturístico: para uma psicopedagogia do laço social. *In*: M. M. C. dos Santos & I. Baptista (Orgs.). *Laços sociais: por uma epistemologia da hospitalidade* (pp. 65-82). Caxias do Sul-RS: Educus.
- Perazzolo, O. A., Santos, M. M. C. dos, & Pereira, S. (2013). Dimensión relacional de la acogida. *Estudios y Perspectivas en Turismo*, 22(1), 138-153. [Link](#)
- Reichel, H. J., & Gutfreind, I. (1996). *As raízes históricas do Mercosul: a Região Platina colonial*. São Leopoldo-RS: Unisinos.
- Silva, T. T. da. (2005). A produção social da identidade e da diferença. *In* T. T. da Silva (Org.). *Identidade e diferença: A perspectiva dos Estudos Culturais* (pp. 73-102). Petrópolis-RJ: Vozes.
- Silveira, R. C. P. (1991). Uma contribuição para o estudo do ensaio científico avaliativo. *Letras*, 2. [Link](#)
- Souza, R. T. de. (2000). *Sentido e alteridade: dez ensaios sobre o pensamento de Emmanuel Lévinas*. Porto Alegre: Edipucrs.
- Woodward, K. (2005). Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. *In* T. T. da Silva (Org.). *Identidade e diferença: A perspectiva dos Estudos Culturais* (pp. 7-72). Petrópolis-RJ: Vozes.

---

## NOTAS

<sup>i</sup> O termo 'Gaúcho' refere ao gentílico para o morador no estado sul brasileiro do Rio Grande do Sul.

<sup>ii</sup> Reflexões iniciais deste estudo foram apresentadas e publicadas nos anais do XVIII Seminário da Associação Nacional de Pesquisa e Pós-Graduação em Turismo (ANPTUR), em 2021.

<sup>iii</sup> A região onde se localiza o bioma Pampa, no sul do estado do Rio Grande do Sul, está na fronteira com os países Uruguai e Argentina. Ocupa 2% do território brasileiro, mas 63% do sul-rio-grandense, além de áreas nos outros dois países, e é formado por uma vegetação sobretudo rasteira, de herbáceas, e com relevo de campos com colinas levemente arredondadas, conhecidas como "coxilhas". A Campanha, no sudoeste do Estado, teve como atividade produtiva (a pecuária extensiva) e disputas territoriais desde o Brasil colonial. Os latifúndios marcaram e ainda marcam, em grande medida, a propriedade da terra. Nota-se, na atualidade, a introdução de monoculturas como arroz e soja e o arrendamento de áreas para empresas do ramo de celulose.

<sup>iv</sup> Sobre o *gaucho* argentino, Oliven (2006) considera este um emblema nacional, sendo percebido por vezes como uma figura romantizada e, por outras, como um símbolo de atraso. Até a Revolução de Maio, em 1810, esse tipo de sujeito não ocupou nenhum posto na sociedade argentina. Pária abandonado à própria sorte, por sua inclinação belicosa, durante a Revolução foi convocado a atuar como soldado, passando a ter seu sentido ressignificado para o de herói nacional em busca de liberdade. Entretanto, segundo Assunção (2011), o *gaucho* se diluiu nos últimos anos do século XIX por conta, dentre outros fatores, do cercamento dos campos e do desenvolvimento do transporte ferroviário.

<sup>v</sup> No que diz respeito ao *gaucho* uruguaio, para Oliven (2006), está ligado à elite e mais calcado no sujeito estancieiro, possuindo, inclusive, o Museo del gaucho, em Montevideu, o qual expõe peças campeiras de alto luxo, como cuias com ouro e prata e estribos de prata. Já na perspectiva de Maciel (Nechi, 2016, p. 43), o *gaucho* uruguaio remete ao homem do campo ou ao antepassado. Molas (1964) aborda ter sido no final do século XVIII e início do XIX que o *gaucho* adquire o sentido de habitante rural, com determinados costumes e sem muitos recursos financeiros.

<sup>vi</sup> Em Foucault, a genealogia, como método histórico, compreende a singularidade dos acontecimentos, de modo que “não há essências fixas, nem leis subjacentes, nem finalidades metafísicas. A genealogia busca descontinuidades ali onde desenvolvimentos contínuos foram encontrados. Ela busca recorrências e jogo ali onde progresso e seriedade foram encontrados. Ela recorda o passado da humanidade para desmascarar os hinos solenes do progresso” (Dreyfus & Rabinow, 2010, p. 141-142).

<sup>vii</sup> Mauss, 1923-2003

<sup>viii</sup> Os demais capítulos do livro apresentam tradições relacionadas ao *kilt* (saiote) escocês, às mudanças culturais no País de Gales, aos rituais da monarquia britânica, ao relacionamento entre a coroa britânica e a sociedade colonial indiana no século XIX, à inserção das tradições europeias na África colonial e à produção em massa de tradições na Europa entre 1870 e 1914.

<sup>ix</sup> De acordo com a autora, o multiculturalismo diferencialista ou monoculturalismo plural reconhece a diferença e propõe espaços para que diferentes identidades culturais se manifestem, o que pode ocasionar a criação de guetos socioculturais. Ademais, “Algumas das posições nessa linha terminam por ter uma visão estática e essencialista da formação das identidades culturais.” (Candau, 2008, p. 51).

<sup>x</sup> Galpões são locais de suporte para os trabalhadores de propriedades rurais (estâncias). Nesses ambientes, os trabalhadores guardam utensílios e máquinas utilizadas durante o período laboral, mas também fazem suas refeições e, se preciso for, ali repousam.

#### **PROCESSO EDITORIAL**

Recebido: 15 NOV 21 Aceito: 25 JAN 22