

MARLI CRISTINA TASCA MARANGONI

A INFÂNCIA NO PAMPA:
CONTOS GAUCHESCOS E LENDAS DO SUL

Caxias do Sul - RS

2006

MARLI CRISTINA TASCA MARANGONI

A INFÂNCIA NO PAMPA:
CONTOS GAUCHESCOS E LENDAS DO SUL

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Letras e Cultura Regional, com concentração na área de Literatura e Cultura Regional, pela Universidade de Caxias do Sul.

Orientador: Prof. Dr. João Claudio Arendt

Caxias do Sul - RS

2006

RESUMO

Esta Dissertação investiga a construção de identidades infantis regionais, a partir de representações da infância verificadas em *Contos gauchescos* e *Lendas do Sul*, de João Simões Lopes Neto. Para tanto, são discutidas as relações entre os universos adulto e infantil, os papéis destinados à personagem mirim, os modos de referir e caracterizar a criança, bem como suas trajetórias esperadas e possíveis no mundo narrado. Desse modo, o presente estudo demonstra a predominante constituição do sujeito infantil como herdeiro de uma tradição sócio-cultural, entendendo-se que tal referência identitária inibe a renovação da concepção social de infância, na sociedade representada. Configura-se, assim, uma abordagem ao texto literário subsidiada por aportes da História e da Antropologia, contribuindo para uma perspectiva interdisciplinar sobre a problemática da regionalidade, no âmbito dos estudos culturais.

Palavras-chave: infância, cultura, região, identidade, representação.

ABSTRACT

This dissertation investigates the construction of regional identities from the infancy representations verified in *Contos gauchescos* and *Lendas do Sul*, by João Simões Lopes Neto. For that, there have been discussions about the relations between adult and infantile universes, the roles of child character, the ways to refer and characterize the child, as well as the expected and possible trajectories in the narrative. In this manner, this study demonstrates the predominant constitution of the infantile individual as an heir of a socio-cultural tradition, knowing that such identifying reference inhibits the renewal of the social conception of infancy in the shown society. Therefore, an approach to the literary text is shaped supported by History and Anthropology, contributing to an interdisciplinary perspective on regionality matters, within the ambit of cultural studies.

Key-words: infancy, culture, region, identity, representation.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	07
1 INFÂNCIA, FAMÍLIA E REGIÃO	19
1.1 Uma história da infância	19
1.2 A infância e a família no Brasil	24
1.3 Região e identidade: aspectos históricos	27
2 AS RELAÇÕES FAMILIARES E A INFÂNCIA	35
2.1 O pai, guardião da honra das filhas	37
2.2 O mundo adulto e o mundo infantil	52
3 RITOS DE PASSAGEM	80
3.1 A transição masculina da infância à vida adulta	84
3.2 A iniciação feminina na vida adulta	93
3.3 Infância, ludismo e sociedade	103
4 TRADIÇÃO E MUDANÇA	116
4.1 Blau Nunes, porta voz da tradição	116
4.2 A criança, herdeira da tradição	131
4.2.1 O Negrinho, a outra criança	138
CONCLUSÃO	150
REFERÊNCIAS	161
Bibliografia complementar	164

INTRODUÇÃO

A problemática regional impõe-se aos estudos científicos como uma demanda investigativa que é preciso assumir para compreender aspectos do funcionamento social e da constituição identitária. O acesso à região, por sua vez, só pode ser alcançado através do estabelecimento de relações entre essa categoria e o elemento cultural, que, em última instância, atribui sentido à configuração regional requerida.

A proposta de investigar a construção da identidade infantil, em *Contos gauchescos e Lendas do Sul*, de João Simões Lopes Neto, implica, pois, a delimitação das noções de “cultura” e “região”, que permeiam a abordagem dos textos literários supracitados. Além disso, torna-se necessário discutir as concepções de “representação” e “identidade”, bem como das relações que se estabelecem entre o texto literário e a sociedade, uma vez que, enquanto produto construído socialmente, a obra literária representa e problematiza o dado social, recriando-o através da metáfora e da alegoria.

Para Antonio Candido (2000, p. 4), a consideração da produção literária em sua integridade estética supõe o entrelaçamento entre o momento sincrônico, que se refere à constituição da obra, e o momento diacrônico, que se ocupa do significado do texto em sua relação com os demais sistemas da vida social. Tal integridade confere à obra uma função total, que deriva da elaboração de um sistema simbólico e lhe permite transcender a situação imediata, inscrevendo-se no patrimônio do grupo. Além disso, a obra adquire função social, em decorrência da sua inserção no universo de valores culturais e do seu papel na manutenção ou na mudança de certa ordem estabelecida socialmente. Para o destino e a apreciação da obra, adquire relevância o sistema de idéias por ela definido, o qual configura a função ideológica, geralmente englobada pelas demais funções.

Com o objetivo de buscar uma interpretação dialética do fenômeno literário, Antonio Candido (2000, p.18) propõe um duplo questionamento acerca das relações entre a obra e o meio social: “qual a influência exercida pelo meio social sobre a obra de arte? Qual a influência exercida pela obra de arte sobre o meio?”. Deslocando a consideração periférica da sociologia ou da história sociologicamente orientada para a estrutura da obra, torna-se possível, segundo o teórico, uma abordagem em que a arte se apropria do elemento externo, superando o nível ilustrativo, através da assimilação da dimensão social, que passa a constituir fator da própria construção artística. É estabelecido, assim, um constante diálogo entre o meio e o produto artístico, os quais se constroem mutuamente num processo comunicativo. Decorrente da comunicação entre a realidade social e o produto que a representa, instaura-se um “efeito”, cuja repercussão sobre o meio finaliza a obra e lhe confere realidade.

Percebida como “sistema”, a literatura funciona como elemento de constituição identitária e, ao mesmo tempo, como expressão de identidades regionais. O texto literário não corresponde ao reflexo mecânico de uma ordem social, mas compreende um posicionamento frente à mesma. Como síntese resultante desse processo, o efeito pode conduzir a um reforço

dos valores sociais dos receptores ou à modificação da sua conduta e da sua concepção de mundo. Nesse sentido, os elementos individuais assumem significado social na medida em que as pessoas correspondem a necessidades coletivas, fator que permite aos indivíduos exprimirem-se e encontrarem, dessa forma, repercussão no grupo.

O texto literário, portanto, dialoga com a maneira de ser da sociedade e mantém com ela uma relação de cumplicidade, que, mesmo em situações de ruptura, autoriza o autor a manifestar determinadas idéias de dada forma e em certo momento. Esse movimento, em que se acentua a participação do indivíduo ou do grupo nos valores comuns da sociedade, é denominado, por Antonio Candido, de integração. Entretanto, a arte, assim como a socialização do homem, depende do equilíbrio entre essa tendência à integração e a diferenciação, a qual atua no sentido de reforçar as peculiaridades e diferenças do indivíduo e do grupo.

Diante disso, o texto literário é tomado como produção cultural que assimila, em sua estrutura, a realidade externa, trazendo implicações de caráter social, histórico e ético. Trata-se, assim, de um construto que, gerado na esfera do “fazer”, incide sobre o “agir”, domínios humanos através dos quais se pode definir a dimensão do “ser”, uma vez que o sujeito se constitui a partir deles.

Conseqüentemente, tais delimitações conduzem a uma definição de “cultura”, entendida, de acordo com a proposição de Paviani (2004, p. 75), tanto como obra coletiva da ação humana quanto reflexão sobre a mesma. A produção e a atribuição de sentido ao que é produzido configuram, dessa forma, os dois momentos complementares do processo cultural, de maneira que evitar o trânsito da aceitação à reflexão crítica da realidade imposta acarreta a perda da identidade social e histórica.

Os modos de agir, fazer, pensar e conhecer, presentes na sociedade e nas relações humanas, definem a noção de cultura, que não é, segundo Paviani (2004, p. 76), “apenas o

conjunto de obras, costumes, organizações, instituições, mas principalmente o sentido que as perpassa. Este sentido permite que cada um possa situar-se no mundo, entendendo-o, transformando-o”.

Geertz (1989) entende que a cultura é um sistema de sinais, cujo significado deve ser continuamente interpretado, uma vez que a interpretação nunca é definitiva. A respeito dessa noção cultural, Pozenato (2003) propõe que a cultura seja vista não como um código lingüístico, mas como um discurso que está se produzindo permanentemente. Assim, a cultura é percebida como um conjunto de textos que precisam ser lidos e interpretados, isto é, como um contexto no interior do qual determinadas práticas, bens e valores fazem sentido e podem ser explicados com propriedade.

A manifestação dos valores éticos, estéticos e técnicos de uma cultura realiza-se, pois, através dos bens produzidos culturalmente, assim como das práticas culturais. Para o autor, o código cultural deve possibilitar a leitura de significados, os quais podem ser desenvolvidos e modificados. Pozenato (2003) enfatiza que perceber tal dinâmica cultural só é possível dentro de uma concepção de cultura que a entenda como um universo de sinais, cujo significado é acessível a partir de uma visão contextual.

Cuche (2002) também salienta o aspecto dinâmico do sistema cultural. O autor afirma que todas as culturas, devido ao fato universal dos contatos culturais, são, em diferentes graus, feitas de continuidades e descontinuidades, atentando, ainda, para o fato de que a continuidade será tão mais afirmada quanto mais a descontinuidade manifestar-se nos fatos. Nesse sentido, a cultura não é uma herança que se transmite imutável através das gerações. Como produção histórica, o processo cultural insere-se nas relações dos grupos sociais entre si.

Por situar-se temporal e espacialmente em cada grupo e, ao mesmo tempo, no conjunto da sociedade, a cultura constitui uma unidade estabelecida pela multiplicidade. Conforme Paviani, o desdobramento dialético, configurado na dimensão da universalidade que a singu-

laridade requer, permite que uma manifestação particular ou regional seja reconhecida por todos, uma vez que possui raízes locais e significações universais. As relações culturais são, portanto, marcadas pelo grupo e pela época, sendo que tais marcas “instauram o sentido individual e universal da existência humana”.

Contrapondo-se à noção excludente de identidade, que considera as diferenças culturais como fatores externos ao grupo, o emprego crítico da expressão “identidade cultural” deve admitir a diferença como elemento constitutivo da própria identidade, ou seja, como aspecto interno da construção identitária. Segundo Pozenato (2003, p. 33), ao ser obstaculizada a eliminação das diferenças culturais, oferecem-se espaços de permanência para tais diferenças. A manutenção da diferença contraria a eliminação da identidade.

Entendida, enfim, como processo nascido das relações entre os grupos, a cultura é assinalada por elementos identificadores e diferenciadores, de modo que ela identifica os indivíduos com um grupo, ao mesmo tempo em que os diferencia em relação aos outros. Por conseguinte, de acordo com Paviani (2004, p. 77), “a identidade de um grupo requer o reconhecimento de outros grupos e do Outro”.

Nessa perspectiva, Woodward (2000, p.9) pontua que a identidade é relacional, já que depende, para existir, de algo que está fora dela, a saber, “uma identidade que ela não é”. Sustentadas pela diferença, as práticas e as relações sociais que configuram a identidade são marcadas por meio de símbolos. A identidade, assim, adquire sentido através da linguagem e dos sistemas simbólicos pelos quais é representada. A construção e a manutenção das identidades é, logo, tanto simbólica quanto social.

Enquanto processo permeado pela redescoberta do passado, a construção cultural das identidades implica conflitos advindos das mudanças sociais, políticas e econômicas. Entretanto, na opinião de Woodward (2000, p. 27), existem maneiras distintas de se pensar a identidade cultural, em relação ao passado que a valida.

A afirmação de determinada identidade pode, pois, efetivar-se através de um suposto e autêntico passado, possivelmente glorioso, que “parece real” e que legitima a identidade requerida. Já numa segunda concepção, a autenticação identitária pressupõe o reconhecimento de que a reconstrução do passado e da identidade acontece quando alguém a reivindica. Nessa perspectiva, é enfatizada a fluidez da identidade, de forma que aqueles que a reclamam não se limitam a ser posicionados por ela, mas são capazes de posicionar a si próprios e de reconstruir as identidades históricas, herdadas de um suposto passado comum.

As identidades individuais e coletivas, bem como os sistemas simbólicos que as significam, são estabelecidas, segundo Woodward, através da representação, processo cultural que constrói os lugares a partir dos quais os indivíduos podem se posicionar e falar. Como sistema de significação, a representação é uma forma de atribuição de sentido que incorpora a arbitrariedade e a indeterminação caracterizadoras dos sistemas lingüístico e cultural. É por meio da representação, assim compreendida, que a identidade e a diferença passam a adquirir um sentido e a ligar-se a sistemas de poder, uma vez que “quem tem o poder de representar, tem o poder de definir e determinar a identidade” (WOODWARD, 2000, p. 17). Portanto, questionar a identidade e a diferença significa questionar os sistemas de representação que as sustentam. A respeito, Bourdieu (1989, 113-118) sustenta que as representações do mundo social estão permanentemente em luta pela definição da realidade, de modo que é preciso incluir no real a luta das representações do real. Como enunciados performativos, as representações pretendem que aconteça aquilo que enunciam.

Considerando o aspecto performativo na produção da identidade, Silva (2000, p. 94) pontua que sua eficácia produtiva depende de sua incessante repetição. Entretanto, o autor observa que a mesma repetibilidade, através da qual é garantida a eficácia dos atos performativos reforçadores das identidades existentes, pode significar, também, a possibilidade da interrupção das identidades hegemônicas. A repetição pode ser questionada

ou contestada e, assim, interrompida, possibilitando a instauração de identidades renovadas, que não reproduzam simplesmente as relações de poder existentes.

A configuração de uma nova divisão do mundo social dá-se, pois, através de um ato de conhecimento, que, por estar firmado, como todo o poder simbólico, no reconhecimento, produz a existência daquilo que enuncia. Nesse sentido, Bourdieu (1989, p. 116), ao referir a luta das representações presente na definição da idéia de “região”, salienta que “o discurso regionalista é performativo, uma vez que tem em vista impor como legítima uma nova definição das fronteiras e dar a conhecer e fazer reconhecer a região assim delimitada” contra a definição dominante, reconhecida como legítima, que a ignora.

Pozenato, por sua vez, propõe que determinada região adquire realidade apenas em seu sentido simbólico, na medida em que “seja construído um conjunto de relações que apontem para esse significado” (2001, p. 587). Distanciando-se da concepção de região como uma realidade natural, tal rede de relações que delimitam uma dada região é estabelecida por um autor, ou seja, supõe critérios escolhidos convencional, histórica e circunstancialmente.

Afastados os estigmas advindos do uso geográfico do conceito de região, que a situam como um horizonte acanhado e estreito, as representações culturais regionais adquirem caráter aberto e universal, já que abrigam um trânsito de funções. De acordo com os novos parâmetros impostos pela tecnologia das comunicações, a região deixa de parecer um espaço periférico, isolado entre fronteiras e dependente de um centro, passando a ser tomada como um complexo de relações inserido numa rede simbólica sem fronteiras.

O texto de matriz regional mostra-se, assim, ressignificado a partir dos processos e conflitos culturais que são mobilizados em seu interior, dentre os quais situa-se a problemática da identidade infantil. O modo como a criança é representada na produção cultural de determinada região recupera, pois, o diálogo social instaurado simbolicamente, a partir do qual é estabelecida a concepção de infância.

Atualmente, a infância é vista como uma fase da vida que se estende do nascimento até os doze anos, na qual o indivíduo recebe tratamento diferenciado. Conforme Ariès (1981, p. 39), a sociedade nem sempre teve essa concepção de criança. Percebe-se, nesse sentido, que, somente durante a Idade Média, as fases da vida passaram a ocupar destaque nos tratados pseudocientíficos. Elas não correspondiam apenas a etapas biológicas, mas a funções sociais, sendo que a idéia de infância estava relacionada à dependência, e os termos que designavam as crianças também nomeavam as relações feudais ou senhoriais de submissão.

Com o tempo, transformou-se a concepção de infância, a qual, na modernidade, passou a referir um processo de desenvolvimento biológico e cognitivo comum às crianças, independentemente da cultura em que se inserem. Entretanto, conforme Zilberman (1990, p. 7), pensar a criança implica pensar a maneira como o meio a concebe e cristaliza seu modo de ser, reforçando-o através de procedimentos distintos. Dessa forma, em cumplicidade com o meio sócio-cultural, diferencia-se o lugar dos pequenos na rede social de papéis e relações, que deve ser apre(e)ndido desde a tenra idade, para que eles possam ser inscritos na vida adulta.

Nessa perspectiva, Perrotti (1990, p. 15) entende a criança como um ser onde se encontram, dinamicamente, a esfera natural (decorrente do desenvolvimento associado à faixa etária) e a dimensão histórica (estabelecida na constante relação, dependente de um tempo e de um espaço, entre o crescimento natural infantil e o ambiente sócio-cultural).

Tendo em vista a relação entre o texto literário e a sociedade, é possível verificar reforços ou rupturas da noção social de infância, através da caracterização dos papéis sociais atribuídos à criança, tanto nas narrativas literárias quanto no contexto de produção das mesmas. Assim, as formas de referir e individualizar a personagem mirim, os símbolos, objetos e ações aos quais a criança é associada, bem como as funções que lhe são designadas no desenvolvimento da narração, enquanto atribuem significados ao infante e ao seu universo, desvelam modos de

conceber a infância e perspectivas nutridas com relação aos pequenos. Em última instância, tais representações são construídas com base na identidade infantil vigente em determinado grupo cultural e, ao mesmo tempo, atuam como construtoras identitárias, considerando o efeito que produzem.

Os elementos estruturais – entre os quais a constituição do foco narrativo, a configuração espaço-temporal, as funções designadas às personagens e sua caracterização –, assim como o enredo dos textos nos quais a criança está presente, ao mesmo tempo em que representam os pequenos, referem posicionamentos em relação à infância. Tais posicionamentos são estabelecidos pela obra, uma vez que ela não é indiferente à concepção social dessa etapa do desenvolvimento humano.

O diálogo que se instaura entre o meio social e os bens culturais que o representam possibilita a consideração do texto ficcional, simultaneamente, como produto e produtor da realidade. Assim, a obra literária, construído dos grupos culturais, posiciona-se frente aos seus conflitos. Entre estes, situa-se a questão da identidade infantil, via de regra instituída socialmente a partir de aspectos contraditórios, tais como a imitação e a invenção.

Em *Contos gauchescos e Lendas do Sul*, as expectativas de conservação ou renovação associadas à criança são formuladas em relação à identidade infantil legitimada socialmente na região da Campanha. Nesse sentido, a obra simoniana parece apontar as crianças como elemento de conservação histórica, já que a personagem infantil apresenta-se marcada, predominantemente, pela aceitação do legado cultural constituído tradição.

Apoiado na hipótese acima, o presente estudo pretende investigar de que maneira a representação da criança problematiza as identidades infantis em *Contos gauchescos e Lendas do Sul*, de João Simões Lopes Neto, de modo a contribuir para os estudos literários no contexto das culturas regionais. O estabelecimento do *corpus* de análise considera a representatividade literária do autor, que, através da inovação estilística, inscreve-se no

regionalismo brasileiro de modo a obter a transfiguração da região circunscrita e a ultrapassagem do caráter pitoresco e documentário. Além disso, a escolha dos textos observa o conto¹ como gênero textual predominante e a ambiência rural das narrativas.

Tanto a suposta inexistência de estudos específicos acerca da representação da criança na obra de Simões Lopes Neto, quanto a insuficiente investigação em torno do lugar infantil nos processos culturais regionais rio-grandenses, conferem relevância a esta proposta de estudo, tendo em vista que a problematização da identidade infantil pela literatura sinaliza a sua validade social. O estudo é amparado por aportes oriundos da História e da Antropologia, o que contribui para uma perspectiva interdisciplinar sobre a problemática da regionalidade, mediando reflexões acerca da noção de infância socialmente construída e representada, no contexto cultural gaúcho do século XIX e início do século XX.

Assim contextualizada, a investigação acerca da representação da infância e da constituição identitária infantil, em *Contos gauchescos* e *Lendas do Sul*, apresenta quatro momentos distintos, permeados pela questão da identidade cultural, que se configura na orientação regional do objeto de análise. O primeiro deles constitui um capítulo dedicado à reflexão sobre elementos subsidiários à posterior análise dos contos. Nesse sentido, são abordados aspectos referentes à construção social do conceito de infância no mundo ocidental e, especificamente, no Brasil. A interdependência entre o texto ficcional e a circunstância espaço-temporal em que ele foi concebido implica, por sua vez, o enfoque de aspectos históricos da formação da sociedade e da identidade rio-grandense, centralizados pela prosa simoniana e relevantes para o entendimento das funções infantis na região da Campanha.

A análise das relações familiares, no interior das quais são concebidos os papéis destinados à criança e é gestada a idéia de infância, desenvolve-se no segundo capítulo. Nesse

¹ Considera-se que a estrutura da narração e o trabalho ficcional do autor sobre o argumento folclórico aproximam as lendas simonianas ao gênero conto, tendo em vista a elaboração linguística, bem como o acréscimo e a transformação de episódios e personagens. Daí justifica-se a inserção da lenda “O Negrinho do Pastoreio” no presente *corpus* de análise.

momento, ganham relevo as interações entre figuras paternas e filhas moças, não apenas pela sua recorrência no espaço narrado, mas por encerrarem a evidência de profundas distinções de gênero na estruturação social presente na obra simoniana e, portanto, no condicionamento da vida infantil.

Posteriormente, são comparados os mundos adulto e infantil das narrativas, de modo a verificar os elementos e bens simbólicos associados ao universo pueril, seja como projeção adulta ou como construção dos infantes. Além disso, investiga-se de que maneira se instaura o diálogo social entre pequenos e adultos, discutindo as representações através das quais ambos os grupos se manifestam e se reconhecem.

O terceiro capítulo ocupa-se dos processos iniciáticos por meio dos quais as crianças simonianas ensejam seu amadurecimento e inscrevem-se na vida adulta. Para tanto, são examinados os acontecimentos e conflitos do universo narrado que desencadeiam a transformação da criança e a maneira pela qual os pequenos são expostos a tais demandas de adaptação. Analisa-se, ainda, tanto a atuação das distinções de gênero na atribuição do *status* de adulto ao sujeito, quanto a predominância da violência e da precocidade na ruptura com a infância, como meios legitimados pela sociedade adulta para promover a transição da inocência pueril à independência.

Ainda nesse capítulo, discute-se a função atribuída à criança na conservação da ordem sócio-cultural instituída pelo adulto, de modo a se constatar aproximações ou rompimentos entre o universo adulto e infantil, bem como suas interferências mútuas. Os lugares destinados ao ludismo no espaço representado são, igualmente, considerados, buscando-se explicitar, através deles, a circunstância histórica da sociedade e o papel concedido ao brinquedo infantil na reorganização da ordem histórico-social.

No quarto e último capítulo, enfoca-se o diálogo entre a tradição, representada pelo porta-voz Blau Nunes, e a mudança sócio-cultural, potencialmente engendrada pelo ser infan-

til. A voz da criança simoniana, filtrada pela ótica de Blau, pode, por um lado, permanecer inaudível para o universo narrado ou incorporar a perspectiva adulta, de modo a não intervir na ordem instaurada. Por outro lado, é possível que as reações da criança ao projeto de continuidade histórico-social denunciem a incoerência e a decadência do mundo adulto, indiciando o divórcio entre a realidade presente e o estágio humano ideal, e apontando a necessidade de uma redistribuição do poder e dos papéis sociais. Ainda em relação ao posicionamento do ser infantil perante a tradição, discute-se a atribuição de um lugar de distinção à “outra criança”, a criança escrava, herdeira ilegítima de um legado imposto.

Finalmente, efetiva-se a retomada da problemática da identidade cultural infantil, a partir da representação da infância discutida ao longo do estudo e à luz da hipótese formulada inicialmente. Procura-se, ainda, explicitar as interdependências verificadas entre a representação da infância, veiculada pelas narrativas, e a cultura regional que, no processo de construção identitária, suscita a atribuição de diferentes valores e significados à meninice.

A investigação acerca da representação da criança na prosa simoniana objetiva, em última análise, contribuir para a verificação dos mecanismos culturais que promovem o estabelecimento dos processos identitários, nos quais a criança está envolvida como agente cultural e, ao mesmo tempo, como receptora das projeções e expectativas do seu grupo social. A apropriação ficcional da realidade sócio-cultural, através da realização metafórica e alegórica, potencializa o efeito do texto simoniano, tornando-se viável discutir, a partir dele, a constituição de identidades culturais para a infância no Rio Grande do Sul, tendo como referência o universo cultural do pampa.

1 INFÂNCIA, FAMÍLIA E REGIÃO

1.1 Uma história da infância

Na atualidade, em grande parte dos grupos culturais, a infância é considerada uma etapa diferenciada do desenvolvimento humano, na qual o sujeito possui interesses peculiares e demanda uma formação específica. Nesse sentido, Ariès (1981) pontua que o sentimento da infância constitui a expressão particular de um sentimento mais geral, que emergiu nos séculos XVI e XVII: o sentimento da família. O mesmo autor (1981) assinala que o surgimento da família moderna correspondeu a uma necessidade de intimidade e de estreitamento dos laços identitários, uma vez que os membros da família se unem pela afeição, pelo costume e pelo gênero de vida.

Como consequência do crescimento das cidades européias, no final do século XIV, sensíveis mudanças na consciência dos homens sobre si mesmos e o mundo foram desencadeadas, e teve início uma lenta transformação na sensibilidade em relação à criança. O reconhecimento da infância como uma fase específica do desenvolvimento humano suplantou o anonimato infantil e estabeleceu a criança como um ser especial, que passou a gozar de certa visibilidade social e a ter um lugar na representação artística.

Datam do século XVII os sinais mais numerosos e significativos do desenvolvimento da noção social de infância, dentre os quais Ariès assinala: a representação da figura infantil

isolada ou em posição central; os progressos higiênicos, que determinaram a diminuição da mortalidade entre os pequenos, contribuindo para a consciência da alma e da personalidade infantil; a especialização do traje, das brincadeiras e jogos destinados à criança; a substituição da antiga aprendizagem através da sociabilidade pela educação escolar, que não apenas se transformou no instrumento normal da passagem do estado infantil ao adulto, mas também retardou o ingresso das crianças nessa fase.

O resultado dessa nova percepção da infância foi o desenvolvimento de novas técnicas, valores e interditos comportamentais, que passaram a ser vistos como os mais adequados em relação à criança. Além disso, a importância, até então inédita, que a criança adquiriu nesse período transformou-a em elemento central da célula familiar burguesa, cujo papel social se consolidou.

Contudo, apontando para o espaço citadino como o meio que ditou o novo *status* infantil ao instaurar a família nuclear, Gélis (1991) sustenta que a mudança de atitude com relação à criança constitui fundamentalmente uma mutação cultural, sujeita a variados ritmos, sob o efeito das forças políticas e sociais². Tal transformação ocorreu, de modo especial, entre os meninos das classes sociais abastadas, sendo que nos estratos menos privilegiados as crianças continuaram relegadas ao *status* antigo.

Observa-se, assim, que, no meio urbano, influenciada pelas relações de produção industrial classista, e, no campo, pela permanência da estrutura familiar patriarcal, a sociedade tendeu a regredir à precoce transição das crianças para a vida adulta, característica da época medieval. Persistiram, portanto, em certos agrupamentos culturais, a imersão dos pequenos no universo adulto, com o qual partilhavam o trabalho e a exposição à vida. Tal processo permite perceber a sujeição infantil à organização social, econômica e cultural proposta pelo

² Admitindo a sujeição do *status* infantil à circunstância histórica e social, estudiosos apontam que a velocidade da informação na sociedade contemporânea, aliada a fatores como a erotização das crianças, deu início à “desinvenção da infância”, contribuindo para tornar novamente pouco nítidos os limites que separam crianças e adultos.

adulto.

Nesse sentido, a noção de infância é um construto coletivo da sociedade adulta, que elabora, através dos produtos culturais, determinada imagem infantil. Para Charlot (1983), o adulto atribui à natureza infantil um caráter contraditório, que pode ser resumido em quatro fórmulas: a criança é, ao mesmo tempo, inocente e má, imperfeita e perfeita, dependente e independente, herdeira e inovadora.

Em outras palavras, embora seja espontâneo e franco na expressão de seus desejos e opiniões, independentemente de conveniências e formas de polidez, o sujeito infantil retoma, ao mesmo tempo, os estereótipos adultos, dando, muitas vezes, provas de sua malícia. Ainda que seja fraca, maleável e submissa às influências do seu ambiente, a criança também é teimosa e oponente. Ao mesmo tempo em que se compadecem com a sorte dos infelizes e com os animais, os pequenos mostram-se, com frequência, agressivos e impiedosos. Portanto, conforme Charlot (1983, p. 102), a inocência infantil inspira ao adulto ternura e desprezo, pois “a criança é despojada de meios tanto para fazer o mal, quanto para resistir a ele. Sua fraqueza é, assim, causa, ao mesmo tempo, de inocência e de maldade”.

Além disso, a criança manifesta potencialidades, curiosidades e interesses que são promessas de enriquecimento. Nesse sentido, ela é superior ao adulto, porque o seu ser constitui-se de tudo o que poderá tornar-se. Todavia, a aspiração do sujeito infantil é ser grande, adulto, preencher a diferença de saber, de experiência e de poder, que marca sua impotência e sua inferioridade. Ao mesmo tempo em que é, para o adulto, modelo de disponibilidade frente à existência, a criança toma o adulto como modelo. Dessa forma, o estado incompleto da criança não é apenas promessa de perfeição, mas também imperfeição atual.

O ser infantil é, ainda, totalmente submisso ao adulto, o qual decide até mesmo sobre sua vida e sua morte, mas pode ser também um déspota que tiraniza o adulto, sujeitando-o aos

seus caprichos. Por sua vez, o adulto deseja, ao mesmo tempo, tornar a criança independente e conservá-la sob sua dependência, valorizá-la e valorizar-se em face dela.

A criança é, enfim, herdeira e inovadora, uma vez que prolonga o adulto, continuando suas obras e assegurando-lhe certa forma de perpetuidade, ao mesmo tempo em que o substitui, transformando o que ele fez e lançando-o à morte. Embora não tenha passado, a criança remete ao adulto seu próprio passado, constituindo sua imagem. Além disso, os pequenos são a imagem do futuro, pois evocam o futuro limitado do adulto. Dessa maneira, a criança é, ao mesmo tempo, representante da tradição e do renovado, agente da perpetuação social, mas também da inovação da sociedade. Herdeiro social e cultural das gerações precedentes, o sujeito infantil é igualmente criador e, como tal, negador. Como argumenta Charlot (1983, p. 104), “por ser movimento, a infância é, portanto, ao mesmo tempo, tanto para a sociedade como para o adulto, prolongamento e adiantamento”.

Ariès (1981) também aponta dois aspectos contraditórios do sentimento da infância, estabelecido ao longo do século XVII, que celebra, ao mesmo tempo, a inocência primitiva da criança, a qual era preciso preservar, e sua apreciação racional dos mistérios sagrados, cujo desenvolvimento se fazia necessário para sedimentar a resistência diante das tentações da vida adulta.

Foi precisamente essa duplicidade congênita ao nascimento da infância, dividida entre a valorização da inocência infantil e o desprezo pela sua imperfeição intelectual e física, que levou ao aparecimento da escola. A instituição escolar consolidou-se como um estágio dedicado, simultaneamente, a resguardar os pequenos inocentes das tentações e vícios adultos e ao desenvolvimento das suas potencialidades morais e cognitivas, buscando afastar e aproximar as crianças de determinados aspectos da condição adulta. As noções de inocência e de racionalidade, pois, não se opunham, devendo conviver lado a lado.

Analisando essa idéia da contraditoriedade ligada à criança, Zilberman (2003) observa

que ela se institui na associação entre a utopia da vida pueril – ideal adulto que é impossível recuperar, dada a irreversibilidade do tempo – e a reprodução ideológica da diminuição social dos infantes: a menoridade, a fragilidade física e moral, a imaturidade intelectual e afetiva, que leva toda criança ao desejo de suplantar a infância.

As contradições inerentes a essa idade constituem, portanto, uma elaboração posterior ao seu abandono, originando-se do posicionamento dos adultos com relação a uma experiência que está sob o domínio da memória e, dessa forma, sujeita ao “filtro da idealização”.

O mesmo aspecto performativo³ que atua na reconstrução utópica do passado intervém na instauração da imagem infantil formulada pelo adulto. A esse respeito, Charlot (1983, p. 108) assinala que a criança é conduzida a identificar-se com a imagem projetada pelo adulto:

Se a imagem da criança é contraditória, é precisamente porque o adulto e a sociedade nela projetam, ao mesmo tempo, suas aspirações e repulsas. A imagem da criança é, assim, o reflexo do que o adulto e a sociedade pensam de si mesmos. Mas este reflexo não é ilusão; tende, ao contrário, a tornar-se realidade. Com efeito, a representação da criança assim elaborada transforma-se, pouco a pouco, em realidade da criança. Esta dirige certas exigências ao adulto e à sociedade, em função de suas necessidades essenciais. O adulto e a sociedade respondem de certa maneira a essas exigências: valorizam-nas, aceitam-nas, recusam-nas e as condenam. Assim, reenviam à criança uma imagem de si mesma, do que ela é ou do que deve ser. A criança define-se, assim, ela própria, com referência ao que o adulto e a sociedade esperam dela.

Dessa forma, o desenvolvimento da criança, enquanto parte de determinada comunidade e pertencente a uma classe, é balizado pelas expectativas dos adultos, construídas coletivamente no meio cultural. Apontando para as interferências das circunstâncias ambientais no desenvolvimento infantil, Ottaway, citado por Cabanas (1970, p. 83), afirma que “el clima social es tan importante para el niño como el aire que respira. El grupo social a que pertenece determina en gran medida su comportamiento y carácter futuros”. Isso ocorre porque o ambiente impõe à criança modos de ser e de atuar específicos.

Na opinião de Charlot (1983, p. 105), as determinações biológicas da infância tomam

³ O termo “performativo” designa, conforme o emprego feito por Bourdieu (1989), os atos lingüísticos ou rituais que exercem efeitos sobre o real, transformando em realidade o que enunciam, em vista de estarem firmados no reconhecimento.

um sentido social, de modo que é preciso integrar à própria idéia de infância os comportamentos do adulto e da sociedade em face da criança. A representação da criança é, pois, socialmente determinada, já que exprime os desejos e recusas da sociedade e dos adultos, construindo-se na dependência do processo histórico e cultural.

1.2 A infância e a família no Brasil

O estabelecimento do novo estatuto infantil, que acarretou sérias implicações na forma como os europeus passaram a entender a infância, não se deu no mesmo momento no Brasil, pois nele não se verificaram as condições para o desenvolvimento desse sentimento, de forma que os novos preceitos acerca da criança e do que lhe era devido continuaram sendo severamente contrariados.

A respeito da trajetória de constituição do novo *status* infantil, Ramos observa que a criança é tratada de diferentes formas, de acordo com o contexto histórico e familiar em que está inserida. Inicialmente ignorado, o sujeito infantil tende a tornar-se o centro das atenções dos membros da família. Segundo a autora (1994, p. 26), no Brasil, o processo se repete: “o conceito de criança da época colonial, que pertence a um pai-proprietário, vai-se emancipando à medida que o modelo burguês propõe uma nova estrutura familiar, que protege os pequenos, permitindo-lhes a ocupação de um maior espaço na sociedade”. Dessa forma, o reconhecimento das particularidades da infância torna possível o oferecimento de bens culturais específicos às crianças.

Contudo, observa-se que tanto a escolarização, quanto a emergência da vida privada, cujos influxos trouxeram em seu bojo o desenvolvimento da noção social de infância, chegaram com grande atraso ao país. Investigando tal constatação, Priore (2002, p. 10) assinala que “o Brasil, país pobre, apoiado inicialmente no antigo sistema colonial e, posteriormente, numa tardia industrialização, não deixou muito espaço para que tais questões

florescessem”.

A autora (2002) afirma, ainda, que, na mentalidade coletiva dos primeiros séculos de colonização, a infância era entendida como uma esperança, o que aponta para a noção de criança como um vir-a-ser, cujo valor residia no adulto em potencial representado pelo pequeno. A pouca importância dedicada a esse momento de transição evidencia-se no reduzido número de expressões com as quais os documentos da época definiam a criança: “meúdos”, “ingênuos” e “infantes”. Tal comportamento revela um conhecimento muito difuso dessa faixa etária, o que não significa que as crianças eram negligenciadas, mas, sim, que inexistia a consciência das suas especificidades.

À elitização do ensino, verificada desde o início da colonização, e à precariedade da educação pública, tardiamente instalada, somou-se o imperativo da sobrevivência para reforçar a concepção, predominante até o século XIX, nas camadas subalternas brasileiras, de que o trabalho infantil constituía a melhor escola. O auxílio da criança na complementação salarial das famílias pobres ou miseráveis era, então, via de regra, priorizado em detrimento da formação escolar.

Da mesma forma, a evolução da intimidade, atualmente entendida como condição necessária ao estabelecimento da identidade familiar e da individualização infantil, deu-se de modo precário no território brasileiro. A emergência do novo modelo familiar burguês e unicelular tardou a instalar-se. Conforme sublinha Priore (2002, p. 11),

os lares monoparentais, a mestiçagem, a pobreza material e arquitetônica que traduzia-se (sic) em espaços onde misturavam-se (sic) indistintamente crianças e adultos de todas as condições, a presença de escravos, a forte migração interna capaz de alterar os equilíbrios familiares, a proliferação de cortiços no século XIX e de favelas no século XX, são fatores que alteravam a noção que se pudesse ter no Brasil, até bem recentemente, de privacidade tal como ela foi concebida pela Europa urbana, burguesa e iluminista.

A debilidade de condições para a valorização da infância, que contrariou o progresso da situação da criança brasileira, precisa, contudo, ser observada à luz das particularidades

dos diferentes grupos regionais, pois os mesmos instituem, diferentemente, a posição dos pequenos na rede de relações sociais. A esse respeito, Ramírez (1953) assinala que o estudo da transição da infância à meninice e à puberdade, e da pré-adolescência à adolescência e à juventude apresenta tantas nuances quantos forem os meios e épocas que a condicionem, de modo que as condições específicas da ambiência e das inter-relações sociais exercem influxos sobre os modos de ser criança e de pensar a infância. Assim, os cuidados com o corpo, a alimentação, o brincar, as formas de religiosidade e os laços familiares veiculam diferentes significados simbólicos que instauram uma comunicação entre a sociedade dos adultos e a criança.

Tal diálogo social é estabelecido e sustentado através de representações, que atuam como mecanismos de criação da noção de infância e seus significados. Os brinquedos, as cantigas, as histórias, as vestimentas, os livros dirigidos especificamente ao receptor infantil constituem, portanto, elementos nada ingênuos, pois carregam a ideologia de quem os elabora, seleciona e oferece à criança, nesse caso, o adulto, que projeta naqueles seu ideal de infância. É certo que a criança, como agente cultural, dispõe de alguma liberdade para aceitar, recusar ou transformar, pelo exercício lúdico, os bens culturais materiais e imateriais a ela dirigidos. Mas esses, de certo modo, continuam conservando um caráter adultocêntrico⁴, já que se mantêm impregnados da presença do adulto.

Ao discutir a temática da infância, através de personagens infantis, ou de posicionamentos expressos pelo narrador, ou mesmo por personagens adultas, os textos literários voltados para o adulto intervêm, igualmente, na construção da maneira como a sociedade entende a idade pueril, problematizando-a simbolicamente e posicionando-se de modo a reforçá-la ou questioná-la.

A transposição da infância para o universo ficcional sinaliza diferentes posturas,

⁴ O termo “adultocentrismo” pode ser entendido como uma forma de relação social caracterizada pela centralização do poder nas mãos do adulto que, através do exercício autoritário, monopoliza a participação cultural, política e econômica.

construídas a partir de variados recursos e intenções literárias. Nesse sentido, um passeio sobre a produção narrativa brasileira revela que a mesma tem se apropriado diferentemente da problemática infantil, transitando da indiferença à denúncia, ou promovendo a sua ascensão ao plano simbólico do mundo narrado.

1.3 Região e identidade: aspectos históricos

O espaço regional⁵ representado por Simões Lopes Neto situa-se geograficamente na Campanha rio-grandense. A narrativa retoma e idealiza um tempo em que a demarcação física desse espaço ainda não está consolidada, pois os campos são abertos e predomina a vida comunitária. Tal período corresponde, historicamente, aos inícios da colonização do Rio Grande do Sul e caracteriza-se pelas guerras de fronteira e pelo exercício pouco nítido do poder sobre a propriedade.

Historiadores atestam que, no século XVI, apenas índios e expedições de reconhecimento cruzaram o território gaúcho, enquanto que o século XVII foi marcado pelo estabelecimento das missões, das quais as que realmente iniciaram a colonização do território foram as espanholas, estabelecidas em 1632. As missões jesuíticas tornaram-se alvo de ataques de bandeirantes paulistas, que desejavam substituir a mão-de-obra escrava por índios aldeados, já preparados para o trabalho e a obediência. Em 1640, a expulsão dos jesuítas espanhóis para o outro lado do rio Uruguai deixou, como rastro, manadas de gado, que passaram a reproduzir-se à solta, para a livre exploração de aventureiros paulistas e lagunenses, os quais se punham em busca de gado e couro para negociar. Pesavento (1997, p. 9) assinala que, com esse movimento, “estava lançado o fundamento econômico básico de apropriação da terra gaúcha: a preia do gado xucro”. Em 1680, foi fundada, por portugueses, a Colônia do Sacramento que, mais tarde, passaria à Coroa Espanhola. Dois anos depois, os

⁵ Na obra simoniana, a demarcação do espaço regional faz-se através da representação do meio físico e sociológico, dos tipos humanos e da linguagem da região da Campanha.

jesuítas começaram a voltar ao Rio Grande do Sul para fundar os Sete Povos das Missões, estabelecidos no sistema de estâncias comunitárias.

No século XVIII, quando as minas substituíram os engenhos de açúcar na economia brasileira, o território rio-grandense foi marcado pela atuação de tropeiros, que conduziam gado para Minas Gerais, onde era usado como alimento e transporte. O tropeiro chefiava um bando armado que realizava o arrebando do gado solto. Entretanto, segundo Pesavento (1997), o incremento do negócio do gado, associado ao seu abate em larga escala para a extração do couro, acabou por apressar a devastação do rebanho, tornando-se necessário pôr fim à atividade predatória e cuidar da reposição dos animais. Ainda na primeira metade desse século, chegaram ao estado os primeiros escravos e, em 1732, foram distribuídas as primeiras sesmarias, em retribuição a serviços militares. Com elas, estabeleceram-se, a partir de 1740, as primeiras estâncias, para agrupar rebanhos e cuidar da terra e do gado. As estâncias de gado passaram a empregar, como mão-de-obra, os peões, elementos subalternos oriundos do antigo bando armado que tropeava gado ou aprisionava índios egressos das Missões.

Em 1750, o Tratado de Madri passou a Colônia do Sacramento para a Espanha, em troca dos Sete Povos, os quais, entretanto, resistiram até a capitulação definitiva dos índios, em 1801, quando o decreto foi, efetivamente, cumprido. Praticamente vencidas as Missões, os jesuítas foram expulsos da América ainda em 1767. Conforme o Tratado de Santo Ildefonso, em 1777, tanto a Colônia do Sacramento quanto as Missões pertenciam à Espanha, criando-se, entre ambas, uma zona ambígua chamada de “campos neutrais”.

Com a crise da mineração, em 1789, a pecuária passou a ser aproveitada pelas primeiras charqueadas, que, de acordo com Pesavento (1997), conferiram um novo valor à carne, criando um mercado regional para o gado, independente das flutuações da economia nacional, tendo em vista que o charque passou a servir de alimento para a escravaria. Com o charque, instalaram-se de forma definitiva as relações escravistas de produção no Rio Grande

do Sul, que começou a enriquecer, com mais escravos, com o contrabando nos campos neutrais, com a corrida das sesmarias e com a conquista definitiva das Missões.

Posteriormente, as guerras de independência no Prata e o conseqüente enfraquecimento da concorrência do charque argentino trouxeram maior lucro aos fazendeiros gaúchos. Pesavento (1997) observa que o charque possibilitou a constituição, no Rio Grande do Sul, de uma camada senhorial enriquecida. Ao mesmo tempo, a baixa capitalização da pecuária gaúcha promoveu uma organização caracterizada por um distanciamento social não muito evidente. Esse fato, contudo, não significa a exclusão do exercício violento de padrões autoritários de mando.

Os constantes conflitos resultantes da demarcação de limites implicaram o reforço militar da área fronteira, através do recurso aos estancieiros que, com seus homens, passaram à defesa da terra, em troca de maior autoridade. Pela sua importância na garantia das fronteiras, a figura do estancieiro-soldado desempenhou importante papel e obteve certa autonomia de poder até, pelo menos, a primeira parte do século seguinte. Segundo Pesavento (1997, p. 22 - 23),

o permanente estado de alerta propiciava a renovada militarização da sociedade gaúcha, onde todo o homem válido era um soldado em potencial. Na realidade, para a defesa da terra mais contavam as forças irregulares da campanha rio-grandense do que as tropas de linhas enviadas pelo Reino.

Contudo, exercido, muitas vezes, em defesa de interesses privados, o poder dos estancieiros entrou seguidamente em choque com a autoridade de comandantes que representavam a Coroa. O processo de apropriação militar da terra foi acompanhado pela expansão econômica da pecuária sulina e, conseqüentemente, pelo fortalecimento dos pecuaristas, os quais buscaram expressão também no plano político-administrativo. No final do século XVIII e início do século XIX, encerrada a corrida às sesmarias, definiram-se os grandes latifúndios.

Quando as turbulências da guerra interna do Prata chegaram ao fim, estabeleceu-se

novamente forte concorrência à produção do charque rio-grandense. Os estancieiros gaúchos que, cada vez mais viviam do rodeio e da charqueada, rebelaram-se contra as oligarquias do poder central, uma vez que, preocupadas em adquirir charque mais barato, elas não adotavam as medidas protecionistas para o produto nacional. Contrariada econômica e politicamente em seus interesses, a aristocracia sulina mostrou-se insatisfeita, tendo em vista que a parcialidade do Império implicava o desprestígio da camada dominante gaúcha. O estado de tensão instalado deflagrou a Revolução Farroupilha, que se estendeu por dez anos, ao fim dos quais as oligarquias centrais ainda eram mais fortes. Analisando as conseqüências da Revolução Farroupilha, Pesavento (1997) admite que se confirmou, a nível nacional, a submissão da província aos interesses do centro do país, tendo o poder militar do Rio Grande do Sul servido, novamente, de elemento de barganha frente ao poder central.

Finda a Revolução, em 1845, a economia sulina foi beneficiada pelos acertos econômicos com o governo central e pelas perturbações ocorridas no Prata. Iniciou-se, então, um período de consolidação da estância e de incremento da urbanização. A respeito disso, Chiappini (1988, p. 248) afirma que a divisão dos campos pelas cercas simplificou o trabalho pastoril, ao mesmo tempo em que, com o avanço do tratamento veterinário, a pecuária se desenvolveu, superando algumas crises e consolidando, também, a indústria do charque. O fazendeiro enriquecido passou a fazer política e negócios na cidade. Alteraram-se as relações de trabalho e, igualmente, as relações cotidianas entre patrões e peões.

Anteriormente, enquanto não havia demarcação definida das terras, os não proprietários podiam gozar delas, compensando seu uso pela relação de fidelidade ao estancieiro que, por sua vez, protegia “sua gente”. Num misto de economia natural e mercantil, viviam e trabalhavam, no espaço da estância, escravos, trabalhadores livres e estancieiros. Com a ascensão política e econômica dos fazendeiros, o estado ingressou em uma nova fase do capitalismo, na qual os peões, cada vez menos numerosos, não tinham mais,

nas terras do estancieiro, o seu chão, a sua casa, os seus bichos e plantas, transferindo-se, também, aos poucos, para a cidade. A partir de então, a marginalidade do proletariado rural acelerou-se, e a economia da Campanha perdeu a hegemonia para os colonos alemães e italianos, que trabalhavam na agricultura, em pequenas propriedades, ou para uma indústria ainda incipiente, mas efetiva. Pesavento (1997) assinala que a entrada dos imigrantes possibilitou, internamente, o processo de transição da mão-de-obra escrava para a mão-de-obra livre, atenuando, ao mesmo tempo, o impacto da relativa estagnação da pecuária sulina na economia provincial.

Embora contribua para suplantarmos a idéia de democracia rural, a breve discussão sobre aspectos históricos da Campanha gaúcha leva a reconhecer que a estância, num primeiro período, possibilitava maior liberdade e melhores condições de vida ao trabalhador, transformando-se, progressivamente, em nítido mecanismo de marginalização, ao mesmo tempo em que se acentuavam as relações capitalistas e as diferenças entre o campo e a cidade.

A esse respeito, Xavier (1964) assinala que considerar a estância como um núcleo de produção rural sobre o qual se assenta o modo de vida e a própria formação social do povo rio-grandense implica compreendê-la como decorrência de uma comunidade formada em torno do estancieiro. Inicialmente, o gado xucro povoava a propriedade, que um chefe guerreiro ou povoador afoito ocupava sem demarcação definida. A ele agregavam-se homens livres (cuja fidelidade ao proprietário da terra tornava-se de natureza cada vez mais servil) e escravos, partícipes da luta pela fixação da fronteira.

Resultante do singular processo de colonização, o habitante da Campanha, chamado gaúcho, constituiu-se de um amálgama entre os elementos indígena, português, açoriano, reinol e africano, cujos principais traços identitários são o vínculo telúrico com a natureza, a agilidade física e a coragem, atributos exercidos tanto no trabalho pastoril, como na guerra. Moreira (1982, p. 74) enfatiza que o contexto caracterizado, de um lado, pela liberdade e, de

outro, pelas lutas incessantes, originou o tipo regional gaúcho, como produto das tradições bélicas e das exigências do espaço e da economia.

Aos poucos, a organização estancieira transformou-se em fazenda, núcleo de exploração da propriedade rural, afrouxando-se os vínculos comunitários ou familiares. As atrações trazidas pela vida urbana, o incremento da atividade comercial, o fracionamento da grande propriedade pelas heranças sucessivas, o deslocamento dos proprietários para atuar na política e no comércio urbanos, assim como a redução da demanda de trabalhadores campeiros, promoveram, rapidamente, a passagem de uma economia semifeudal para uma economia capitalista.

Contudo, a estância instalou determinados meios de produção, criou certo tipo de vida, estabeleceu um linguajar característico, bem como hábitos e atitudes tão firmemente arraigados, sob a forma de tradição, que passaram a ser adotados pelos que vieram depois, tais como os alemães e os italianos. Chiappini (1978, p. 160) assinala que o mito do gaúcho herói, tendo como referente o homem do campo da zona pecuária, constitui a expressão da ideologia da classe que deteve o poder até meados de 1890, os fazendeiros-caudilhos, donos das grandes estâncias, criadores de gado e condutores do destino político do Estado. Nesse sentido, a imagem do homem plenamente livre está a serviço da defesa da propriedade, em tempos de guerra, e da peonagem, como mão-de-obra errante, em tempos de paz. O compromisso ideológico da construção mítica evidencia-se não apenas no movimento de afirmação das classes dominantes gaúchas, mas no constante aproveitamento do mito ao longo do processo político rio-grandense.

A respeito da projeção da identidade gaúcha da Campanha para o estado do Rio Grande do Sul, Moreira (1982, p. 84-85) entende que essa região sócio-histórica tornou-se o espaço privilegiado onde se realizou a interação social entre a economia pastoril e as rivalidades fronteiriças, bem como a conciliação ideológica entre a classe dos proprietários e

empregados, que resultou na eleição de um tipo social absorvido como o herói regional. Além disso, a autora acrescenta que “os atos decisivos da vida histórica do Rio Grande do Sul desenrolaram-se, quase todos, na região conhecida por Campanha. Decorre, daí, que esta passou a identificar todo o Estado, para o restante do País, como ainda auxiliou a projetar o que se denomina de ideologia gaúcha”.

A apropriação de elementos identitários específicos do habitante da Campanha rio-grandense, tais como a vestimenta, certos hábitos alimentares e modos de falar, configurou o pertencimento das minorias ao grupo cultural mais poderoso (se não do ponto de vista econômico, seguramente do ponto de vista social) e a gradativa superação do movimento de rechaço que “os da terra” moviam em relação aos estrangeiros. Além disso, contribuiu para consolidar a identidade do gaúcho como guerreiro altivo e valoroso, somando, a tais atributos, as características de homem trabalhador e vencedor.

Em torno da estância e do universo sócio-cultural por ela instaurado, erigiu-se a identidade do habitante rio-grandense. A degradação da circunstância que a gerou não serviu para desvelar as contradições da luta de classes e da dominação dos pobres pelos latifundiários, historicamente escamoteadas pela organização estancieira. Ao contrário, reforçou-se ainda mais a idealização da circunstância perdida, no contraste com o tempo presente. Para Moreira (1982), a carga positiva atribuída ao tempo de antigamente pode ser melhor compreendida quando se verifica que foi nesse momento histórico que se consagrou a figura do herói sul-rio-grandense. A representação literária desse herói, segundo a autora (1982, p. 117), deu-se concomitantemente com o processo de descensão econômica do Estado, de modo que o florescimento do regionalismo literário encerra uma tentativa de salvar não apenas o tipo que a realidade social extinguiu, mas também um tempo passado.

A imagem do homem gaúcho cultivada pela tradição, inicialmente a serviço da elite estancieira, passou a ser reforçada pelo distanciamento espaço-temporal e continuou a

cumprir uma função cultural, política e social, viabilizada, sobretudo, pelo engajamento ideológico da organização familiar. O apego ao passado glorioso dos primórdios da estância tende a perpetuar como legítimos determinados valores e padrões de comportamento que têm no grupo familiar seu principal veículo de difusão e continuidade.

2 AS RELAÇÕES FAMILIARES E A INFÂNCIA

Referindo-se à zona fronteira gaúcha, temporalmente situada na época áurea da estância, no século XIX, Ramírez atesta a preponderância dos aspectos tradicionais da civilização rio-grandense como condicionantes da vida infantil nesse espaço e nesse momento histórico. Tal ambiente rural – que tem no gado o centro econômico e no camponês o tipo social – lega a seus filhos, através da rudeza da existência pastoril, “uma personalidade sóbria, retraída, em que há economia de palavras e gestos” (RAMÍREZ, 1953, p. 87). Sob a ronda vigilante da morte e dos perigos da lida campeira, a criança reproduz, conforme Ramírez, as corajosas ações paternas, às voltas com a atividade das estâncias e charqueadas. A rusticidade do meio, a pobreza de recursos e a tradição familiarizam o menino, desde cedo, aos afazeres do rodeio ou da matança.

Enquanto a criança do sexo masculino é socialmente encaminhada para suceder o pai na guerra e na peonagem, à menina cabe a preparação para os afazeres domésticos, o casamento e a maternidade. Nesse sentido, as vivências femininas infantis concretizam-se, prioritariamente, no espaço do resguardo familiar patriarcal, de modo que as meninas gozam de menor visibilidade social que os sujeitos do sexo masculino, cuja aprendizagem os coloca, desde cedo, em contato com o ambiente externo.

A estruturação patriarcal da sociedade centraliza o poder na figura paterna, a quem

cabe prover os que estão sob seus cuidados, as mulheres e as crianças, promovendo a sua exclusão social e política. Conforme assinala Chauí (1984, p. 126), o caráter autoritário e repressivo da família, em todas as classes sociais, advém da sua origem como “casa com o chefe de família”, o qual é dotado de poder de vida e morte sobre os seus subordinados: escravos, esposa, filhos, bois, cavalos, cães e gatos.

Segundo a mesma autora (1984), a crença equivocada de que a família assim constituída é eterna, natural, universal e necessária instrumentaliza-a para justificar, reforçar e reproduzir seus mecanismos repressivos. A família, por definição, contraria a natureza, visto que resulta da proibição do incesto. Quanto às suas formas, conteúdos e funções, a instituição familiar não tende à universalidade, mas varia enormemente conforme a circunstância espaço-temporal e sócio-cultural. Além disso, a família não pode ser eterna, até mesmo para os cristãos – já que a organização familiar teria iniciado após a expulsão do paraíso – e, tampouco, necessária, sobretudo sob o ponto de vista da sociedade capitalista, orientada para a produtividade.

O modelo familiar configura-se, portanto, como uma manifestação ideológica da cultura regional e, ao mesmo tempo, como veículo de sua manutenção. É, além disso, no caso predominante da sociedade patriarcal, uma estrutura de poder que, através do chefe doméstico, exerce autoridade sobre a vida dos seus membros e sobre a vida pública, pela participação nas instituições políticas e religiosas.

A organização familiar patriarcal garante que, na esfera doméstica, a vontade do homem, seja ele pai ou marido, disponha da força da lei. Essa organização, conforme observa Chauí (1984), requer da figura feminina uma fidelidade absoluta, através da obediência ao pai e da lealdade ao marido. Nesses termos, a esfera doméstica assume o modelo fornecido pelo Estado para o exercício do poder, conservando-o em mãos masculinas.

Pautado na pretensa superioridade masculina, o machismo torna-se o ideal das

sociedades guerreiras que, como a gaúcha, fundam-se no sangue, na valentia e na honra. Nelas, enquanto a figura masculina constitui-se na atuação cultural, através do acesso ao espaço público, ao mercado, à política, o sujeito feminino naturaliza-se, ou seja, é entendido como segmento não aculturado, pertencente à natureza, cabendo-lhe, em vista disso, exclusivamente, o espaço privado. O homem, sobretudo no exercício da função paterna, constitui o mediador do acesso da mulher ao mundo cultural. Através da atuação disciplinadora e coerciva sobre o sujeito feminino, o homem, notadamente o pai, responsabiliza-se pela socialização feminina, através da qual a mulher deve desempenhar seus papéis de esposa e mãe, sem provocar danos ou constrangimentos sociais.

2.1 O pai, guardião da honra das filhas

Tomando como base o processo descrito por Ariès (1981), pode-se dizer que, na organização familiar patriarcal, a situação das meninas mantém-se muito mais conservadora e próxima da condição adulta, pois, além de compartilhar precocemente das lidas domésticas, que substituem a aprendizagem através da educação escolar, sua distinção com relação às mulheres é ainda posterior à particularização dos meninos. Nas sociedades europeias, por exemplo, a especialização da educação para meninas consolida-se apenas em fins do século XVII, quando os meninos de todas as classes já gozavam, há quase uma centúria, de vestimentas, brinquedos e processos educativos específicos. Percebe-se, nesse sentido, que, antes mesmo da divisão classista, as crianças são submetidas, na organização patriarcal, a severas distinções conforme o gênero, sendo, de acordo com ele, preparadas para assumir distintas funções sociais.

Em *Contos gauchescos*, ainda que aos sujeitos femininos caiba uma posição periférica na sociedade patriarcal representada, o relacionamento entre pai e filha é problematizado com grande recorrência. No conto “Os cabelos da china”, por exemplo, a ligação do pai com a

filha orienta, a partir de certo momento, a ação dos protagonistas e determina a mudança no rumo dos acontecimentos. Embora seja, aparentemente, uma seqüência de episódios de guerra, o centro da narrativa é transferido para a temática de sangue e paixão, a qual, como argumenta Chaves (2001), enseja a noção de mulher como “bicho caborteiro”, verdadeiro perigo que arrasta o homem à desordem, ao desequilíbrio e à destruição.

Nesse conto, o companheiro de Blau Nunes, Juca Picumã, dedica sua vida e seus ganhos ao cuidado e ao bem estar da filha Rosa, que é, para ele, “linda como os amores! Mas não é para o bico de qualquer lombo-sujo” (LOPES NETO, 2000, p. 90). A expressão “lombo-sujo” é significativa do valor da filha para o pai, que acredita tê-la, honradamente, sob sua vigilante proteção. O poder de sedução da figura feminina estende-se, como se vê, também ao pai, que reconhece sua beleza e deseja guardá-la a alguém que dela seja merecedor, isto é, que com ele se identifique.

O desaparego de Picumã às “balastracas e bolivianos, e meia-doblas e até onças de ouro, que ganhava” (LOPES NETO, 2000, p. 90), caracterizam-no como legítimo gaúcho, “pobre como rato de igreja” por opção, por generosidade e por capacidade de resistência à maléfica sedução do dinheiro. Sua descrição atesta, ainda, que o índio é representante dos velhos tempos, no matear, no comer carne, na habilidade como cavaleiro e como artesão (foi Picumã quem ensinou Blau Nunes a trançar), bem como na valentia que o irmana aos bichos, já que ele “comia como chimarrão, dormia como um lagarto, valente como quê... e ginete, então, nem se fala!...” (LOPES NETO, 2000, p. 90)..

Chiappini (1988, p. 317) assinala que se estabelece, entre pai e filha, além do contraste entre dois tempos – passado e presente –, a oposição entre dois espaços – a cidade e o campo. Enquanto Juca Picumã é homem de um mundo artesanal e semibárbaro, da estância, da doma, do trato com o gado e da habilidade manual, Rosa, “pedaço de céu, encravado no (seu) coração”, representa um outro mundo, provavelmente a cidade, onde o dinheiro é mais

necessário, pois ela consome tudo quanto o pai lhe envia, o que ainda é pouco. Além disso, a filha identifica-se com um ruivo legalista, representante de outro espaço (o Centro, a Serra ou o Litoral) e de outra visão de mundo, abandonando o capitão do exército farrapo para “acolherar-se” com aquele. Rosa é, pois, a mulher da terra, que se vendeu traiçoeiramente ao estrangeiro.

Mesmo não escondendo a profunda decepção que sente ao descobrir a prostituição de Rosa, a qual fora criada com muito zelo, Picumã não hesita em salvar sua vida, demonstrando, mais uma vez, sua generosidade. Para isso, assassina o capitão do próprio exército em que lutava, o qual, tendo sido traído pela moça, deseja matá-la. Depois de matar seu capitão, Juca Picumã cospe sobre o cadáver, resmungando: “Pois é... seduziu... e agora queria degolar...” (LOPES NETO, 2000, p. 99). Embora esteja implícito que a sedução não foi exercida pelo capitão, mas pela jovem, o pai abona, através de tal comentário, o próprio gesto de traição e subtrai, até certo ponto, a responsabilidade da filha. Assim, reforça-se a concepção de que é preciso resguardar a figura feminina, protegê-la do mundo, visto que, como sujeito passivo, a mulher apenas reage à ação alheia. Contido o desvirtuamento feminino, o mundo estaria a salvo da destruição trazida pela feminilidade.

Embora a vida de Rosa tenha sido defendida pelo pai, o valor da moça está depreciado aos seus olhos, pois ocorreu uma inversão de posições. Degradada pela luxúria, a jovem iguala-se aos “lombo-sujo” dos quais ele a defendia e agora obtém o mesmo desprezo. A descoberta da impureza da filha leva o pai a despedi-la como um bicho ingrato que, a partir de então, não está mais sob sua responsabilidade e seus cuidados.

A feminilidade de Rosa, representada pelos seus cabelos, é indissociável da destruição masculina, tornando-se quase impossível separar a jovem do morto, que a segura firmemente pela longa trança. Chevalier (1993, p. 155) observa que a cabeleira é uma das principais armas da mulher e a sua disposição é reveladora da sexualidade feminina. O autor aponta que

a noção de provocação sensual, ligada aos cabelos da mulher, também está na origem da tradição cristã, segundo a qual as mulheres não podiam entrar na igreja com a cabeça descoberta, e fazê-lo seria atentar contra o direito e os costumes. O fato de os cabelos de Rosa estarem à mostra e frouxamente atados por uma “trança macota, ondeada, negra, lustrosa, que caía meio desfeita” (LOPES NETO, 2000, p. 97), sinaliza, portanto, a disponibilidade e o desejo de entrega do sujeito feminino.

Para soltar a filha, Juca Picumã corta a cabeleira dela rente à cabeça, concedendo-lhe a liberdade para escapar e conservar a própria vida. Paradoxalmente, através dessa “castração”, que também cumpre a função de castigo pelo mau uso do equipamento feminino, o pai transforma a mulher em ser assexuado, libertando-a do estigma de sedução e morte, simbolizado pelos cabelos. Nesse sentido, resguarda, também, a vida de outros homens, impondo à filha a mutilação da sua feminilidade, como uma forma de penitência. Na ação paterna reside a possibilidade de suspender, pelo “corte”, a atuação predatória feminina.

A trança de Rosa, que quase toca o chão, é como um cordão umbilical que a liga à terra. Mas essa ligação já se mostra suspensa pelas atitudes da moça, na traição ao velho pai, profundamente preso ao próprio espaço, bem como na traição ao lugar onde nasceu, uma vez que ela se entrega, levemente, ao inimigo estrangeiro. Ao cortar a trança da filha, o pai torna visível a cisão definitiva para com o homem que a gerou e, igualmente, entre a moça e o espaço onde ela nasceu, condenando-a ao desterro.

Depois de cortada a trança, a jovem, “tosquiada, como égua chucra”, dispara “mato dentro, como uma anta...”, sob o grito do pai: “Cachorra!... vai-te!...”. É notável a animalização da figura feminina, a qual, segundo Chaves (2001), aparecendo como elemento erótico e como manifestação imediata de uma força destrutiva, desperta, invariavelmente, a animalidade dos homens, deflagrando sua violência devastadora.

O mesmo autor (2001) observa que os cabelos da trança cortada deixam de ser um

dado concreto pertencente ao nível descritivo e transformam-se em “signo” do “bicho caboteiro” no destino dos homens. Tal como a vida do capitão morto, a existência de Juca Picumã é irremediavelmente marcada pela dupla traição de Rosa, que, ao prostituir-se, fere o conceito paterno de honra.

Por outro lado, à hora da morte, o índio velho deseja ter restituído o buçalete que, feito da trança, representa um elo de ligação entre ambos. Esse objeto recupera, ao mesmo tempo, um momento de dependência da filha com relação ao pai e a amputação que a despoja do seu aparato de feminilidade e sedução, enquanto a figura paterna é arrastada para a desgraça. Mesmo frustrado em seu projeto de educação e desonrado pela filha, na condição de pai e soldado, Picumã não se desfaz do elemento catalisador da destruição masculina. É significativo que a trança, instrumento pelo qual a mulher transgressora exerce sua suposta libertinagem, tenha sido habilmente transformada em utensílio de controle da montaria.

Picumã presenteia Blau com tal objeto, para que o amigo o use sobre o cavalo, transferindo, assim, para o animal, o jugo que a trança feminina representa para o homem. Ao mesmo tempo, o apetrecho de dominação da mulher, está, agora, em mãos masculinas, usado sobre a montaria, em favor do homem que dele se apossou. Enquanto o manipula, mesmo sem conhecer a origem do objeto, Blau tem acentuada sua potência, pois conserva sua integridade física e ascende na carreira militar. Sob o domínio do sujeito masculino, o aparato de poder feminino, que antes caía na trança ondeante, qual uma serpente, agora se encontra retesado e firme, tornando-se uma prova e um veículo da virilidade. A potência vital que os cabelos, mesmo separados do corpo, preservam, é reconduzida para reforçar a masculinidade, neutralizando o poderio feminino.

A afeição que o pai dedica à filha, manifestada na atitude de proteção e cuidado, e transfigurada em elemento desencadeador do infortúnio paterno, também pode ser identificada em “Contrabandista”. Nesse conto, às vésperas do casamento da filha, o velho

Jango Jorge vai contrabandear um vestido de noiva. Descoberto pela guarda, acaba sendo crivado de balas. Jango é levado pelos companheiros para casa, onde a noiva e os convidados esperam a veste nupcial para iniciar a festa. Sob o poncho do morto, a esposa encontra, manchados de sangue, o vestido, os sapatos, o véu e as flores de laranjeira, objetos que resultaram na morte do velho.

As vestes nupciais brancas simbolizam a pureza da noiva, cujo corpo ainda não foi manchado pelo exercício da sexualidade. Nesse sentido, a vestimenta desvela a interioridade da mulher casta, distinguindo-a pelo seu valor e virtude. As flores de laranjeira, por sua vez, parecem cumprir uma função propiciatória, pois antecipam um fruto com muitas sementes, simbolizando, conforme Chevalier (1993, p. 536), a fecundidade.

É válido assinalar o fato de que o pai tenha tomado para si a responsabilidade pela obtenção de tais objetos, os quais se destinam não apenas a vestir a noiva, mas também a anunciar sua castidade. Nesse sentido, pode-se entender que a figura paterna constitui, literalmente, o doador, pois ele não só preza a honra da filha, desejando exibir sua pureza através das vestes, mas igualmente se compromete com o papel de guardião desses valores, mobilizando-se para sua manutenção.

Ao mesmo tempo, Jango Jorge deseja que o momento da “passagem” da moça às mãos do marido seja a manifestação bem-sucedida da sua educação disciplinadora, cujo fim último é a contenção da sexualidade. Assim fazendo, Jango busca assegurar sua própria valorização social, como homem e como pai, pela profícua transmissão de valores, materialmente expressa no gesto de entrega do traje matrimonial. Tal valorização é reforçada porque o pai, para consolidar a transição honrosa da filha para a adultez, precipita a sua própria transição definitiva para a morte. Assim, dispendo-se a morrer pela vestimenta branca da filha, Jango Jorge sinaliza que seu dever social conclui-se valorosamente.

Paradoxalmente, na hora da entrega para a filha, as vestes já não estão brancas, uma

vez que se mancharam com o sangue de quem morreu por elas. Nesse sentido, “a alvura daquelas cousas bonitas” borda-se de colorado, transformando-se sob a marca da violência, de modo que as vestimentas passam a ser “como folhas de cardo solferim esmagadas a casco de bagual!...” (LOPES NETO, 2000, p. 131). Ao mesmo tempo em que prepara a entrega da filha para o esposo e para a sociedade, o pai entrega-se à morte. Esse fato sinaliza que a moça a quem o vestido se destina também já está “manchada”, por oferecer ensejo à destruição paterna.

Ao morrer para obter o presente da filha, o pai tem realçada a sua generosidade, anteriormente destacada pelo narrador Blau Nunes, que o descreve como “despilchado sempre, por ser muito de mãos abertas”. Essa caracterização, associada ao desprendimento material que é condição de liberdade e de valor para o homem simoniano, também é reforçada pela seguinte passagem: “Se numa mesa de primeira ganhava uma ponchada de balastracas, reunia a gurizada de casa, fazia – pi! pi! pi! pi! – como para as galinhas e semeava as moedas, rindo-se do formigamento que a miuçalha formava, catando as pratas no terreiro” (LOPES NETO, 2000, p. 124). Pode-se dizer que aqui se manifesta, paralelamente ao afeto dedicado às crianças e ao desejo de contentá-las, um sentimento que Ariès (1981) denomina “paparicação”. Essa primeira manifestação de uma consciência, ainda superficial, acerca da infância, é orientada pelo sentido de entretenimento que devia perpassar a relação dos adultos com os pequenos, enquanto esses ainda fossem uma “coisinha engraçadinha”, cujas palhaçadas e gracejos possibilitassem a diversão do adulto.

No conto em análise, a atitude de paparicação mantida para com as crianças é ainda evidenciada pelo sentimento dos demais adultos com relação à moça casadoira, descrita por Blau Nunes como “o – santo-antoninho-onde-te-porei! – daquela gente toda” (LOPES NETO, 2000, p. 125). Embora pertencendo à galeria das figuras femininas virtuosas dos contos de Simões Lopes Neto, a filha de Jango Jorge carrega a marca que o feminino representa para o

mundo simoniano, ou seja, o elemento de desordem.

A jovem é descrita positivamente pelo narrador: “uma formosura; e prendada, mui habilidosa; tinha andado na escola e sabia botar os vestidos esquisitos das cidadãs da vila”. Trata-se, enfim, da moça que assumiu os valores e práticas socialmente legados pela tradição. Embora tenha freqüentado o meio citadino, onde recebeu a influência da educação escolar e de novos modos de vestir – os quais poderiam, por sua vez, implicar diferentes comportamentos e papéis sociais –, a filha de Jango Jorge percorreu, aparentemente incólume, o caminho de volta ao campo. Todavia, isso não impede a degradação do homem que a ela está ligado, nesse caso, o pai, o qual, desejando agradá-la e tentando atender suas vontades, encontra a própria morte.

Blau Nunes avalia da seguinte maneira a saída de Jango Jorge para buscar o enxoval da filha: “Parecia-me que aquilo devia ser feito em casa, à moda antiga, mas como cada um manda no que é seu...” (LOPES NETO, 2000, p. 125). A incursão da moça no ambiente citadino permite supor o seu desejo de exibir um vestido de noiva cujo padrão se distinguisse dos tradicionalmente arranjados em casa, de modo que o desvio do uso tradicional, mediado pela figura feminina, parece desencadear o sacrifício do pai. Instaure-se, assim, além do conflito temporal entre passado e presente, o conflito espacial, entre campo e cidade, separando definitivamente pai e filha.

Simbolicamente, ao conduzir a figura paterna à morte, a parricida supera o conflito edípico, pois assassina, com a injunção paterna, o pai ideal. À filha cabe enterrar a grandeza e a invencibilidade que, quando criança, supunha no progenitor, para, então, ser-lhe possível desposar outro homem. Da mesma forma que a morte do pai corresponde à morte da infância, o trono dos noivos é, antes, o leito de morte de Jango Jorge, e o vestido legado à filha representa um dom imaterial, que possibilita à menina amada pelo pai passar à vida de esposa, ao amor e ao sexo. Existe, enfim, um acordo de transferência do amor, que pai e filha tinham

entre si, para outro homem, de modo que Jango Jorge, mesmo morto, é levado à presença da filha, para entregá-la ao herdeiro desse afeto inaugural. Suplantando o incesto através da atuação do pai, a filha, já “manchada” pela devoção fatal do homem que a gerou, integra-se à sociedade, dando prosseguimento a ela e, desse modo, adquirindo a existência social que lhe era negada enquanto criança. Nesse sentido, para crescer e ingressar em outra etapa da vida, a filha precisa do sacrifício voluntário do pai.

Se a inserção da filha na ordem das sucessões depende do movimento paterno, também a sobrevivência do mundo adulto mostra-se dependente dos seus rebentos. Tal dependência, exemplarmente expressa na degradação do espaço humano que se segue à suspensão da relação filial, pode ser verificada em “No manantial”. Esse conto é protagonizado por Maria Altina, que se destaca pela pureza e ingenuidade, aproximando-se, nesses termos, do universo infantil ainda não completamente suplantado, apesar dos seus dezesseis anos de idade.

Mesmo reconhecida a maturidade física da moça para o casamento, chama a atenção a atitude protecionista da família e, especialmente, do pai, para quem ela ainda é a “pequena”. Nesse caso, os mimos e cuidados que a cercam, também presentes na relação pai-filha nos contos “Os cabelos da china” e “Contrabandista”, reforçam a infantilização da figura feminina, de forma que a atitude casta de Maria Altina encerra um sentido de dignidade e correção exemplares. Essas, somadas ao martírio que antecede sua morte, tendem a elevá-la quase ao nível da santificação.

O crescimento da filha de Mariano acompanha o progresso do rancho familiar, de modo que o desabrochar da moça corresponde ao auge da propriedade, assinalando a ligação telúrica que governa a relação do homem com a natureza nesse espaço:

Quando a Maria Altina – era a menina, a filha dele – andava nos dezesseis anos, este arranchamento era um paraíso: o arvoredo todo crescido e dando; lavouras, criação miúda, de tudo era uma fartura; havia galpões, eira, currais, tafona. O Mariano e as duas velhas traziam nas palminhas a pequena. Ela era o – ai-Jesus! – de todos, até dos negros (LOPES NETO, 2000, p. 43).

A exuberância de vida latente na propriedade repete-se na beleza arrebatadora da jovem, que faz “um fachadão entre a moçada” e sofre o assédio constante e grosseiro do vizinho Chicão. Tomada de amores pelo furriel André, Maria Altina prepara-se para casar e leva sempre ao cabelo uma rosa, da planta cultivada a partir da haste que lhe dera o rapaz. A rosa simboliza o amor puro, mas Maria Altina não chega a concretizá-lo. Perseguida por Chicão, que tenta violentá-la, ela mete-se no sumidouro, desaparecendo para sempre. O pai de Altina, desesperado, lança-se sobre Chicão, de modo que ambos têm o mesmo destino da moça.

A tragédia que põe termo à vida da jovem também deflagra a dispersão dos sobreviventes e o desmoronamento da estância:

O arranchamento ficou abandonado; e foi chovendo dentro; desabou um canto de parede; caiu uma porta, os cachorros gaudérios já dormiam lá dentro. Debaixo dos caibros havia ninhos de morcegos e no copiar pousavam as corujas; os ventos derrubaram os galpões, os andantes queimaram as cercas, o gado fez paradeiro na quinta. O arranchamento alegre e farto foi desaparecendo... o feito de mão de gente foi se gastando, tudo foi minguando; as carquejas e embiras invadiram; o gravatá lastrou; só o umbu foi guapeando, mas abichornado, como viúvo que se deu bem em casado... – foi ficando tapera... a tapera... que é sempre um lugar tristonho onde parece que a gente vê que nunca viu... onde parece que até as árvores perguntam a quem chega: – onde está quem me plantou?... onde está quem me plantou?... – (LOPES NETO, 2000, p. 54).

Enquanto tudo está entregue ao esboroamento e à decadência, ainda sobrevive, no manancial, a roseira nascida do talo da flor que enfeitava o cabelo da jovem no dia do seu desaparecimento. A cruz que marca a sepultura e simboliza a morte também desaparece, permanecendo apenas a planta, cujas raízes parece que “estão ainda bebendo sangue vivo no coração de Maria Altina” (LOPES NETO, 2000, p. 55). A conservação da roseira assinala o caráter transcendente e vivificante do amor da moça, que ultrapassou sua própria aniquilação física. Esse dado sinaliza, igualmente, o pertencimento de Maria Altina ao universo natural e ainda não domesticado, representado pelo sumidouro, em que pese a resistência da menina à dominação violenta tencionada por Chicão. Chevalier (1993, p. 788-789) assinala que a rosa

simboliza a taça de vida, a alma, o coração, o dom do amor (isto é, o amor puro). Além disso, “por sua relação com o sangue derramado, a rosa parece ser freqüentemente o símbolo de um renascimento místico”, de regeneração.

Nesse sentido, a sobrevivência de Maria Altina na rosa que a simboliza aponta para a noção primitiva de que o sujeito e o espaço natural são um só e alimentam-se mutuamente, de modo que a morte não significa a interrupção da existência, mas o existir sob outra forma. A manutenção da rosa assegura que à Maria Altina está autorizada a permanência no mundo, em vista de que suas qualidades de inocência e pureza impediram que se corrompesse a sua relação primordial com a natureza, existente desde a idade infantil.

Coerentemente com o mito do bom selvagem, a protagonista Maria Altina incorpora, a exemplo de uma criança, o sujeito potencialmente ideal, o ser humano em seu estado natural, não contaminado pelas coerções sociais, que busca preservar a sua liberdade e resguardar-se da dependência à vontade alheia. Produz-se, assim, uma relação de cumplicidade entre a moça e o ambiente em que ela se insere.

A oposição entre o constante viço da roseira, que representa a força vital de Maria Altina, e a taperização da estância, sinaliza, ainda, a recondução do potencial de continuidade da jovem para a planta. Nessa perspectiva, entende-se que é preciso que a vida humana se consuma completa e naturalmente, para esgotar suas possibilidades de criação. Quando interrompida bruscamente, por uma morte violenta, a vida tenta prolongar-se sob uma outra aparência. A roseira absorve a potência vital que deveria ser dedicada ao progresso do arranchamento e que, abruptamente suspensa, encontrou outra maneira de manifestar-se. Ao mesmo tempo, destituída do elemento que lhe dá sentido, isto é, da sucessora na posse da propriedade, a estância não possui meio de continuidade e transforma-se em tapera.

A mesma natureza com a qual Maria Altina comunga envia alguns sinais que prenunciam a sua desgraça: os pica-paus chorando, os cachorros cavoucando e a bruxa preta

(borboleta) que entrou no quarto da moça. Além desses, ganha relevo o “paganismo” da inocente, que era filha de casal não legitimado pelo sacramento religioso, conforme sublinha o narrador ao iniciar o relato. Tal como se dá em “Contrabandista”, conto protagonizado por Jango Jorge que, “casado ou doutro jeito, estava afamilhado” (LOPES NETO, 2000, p. 125), a não legitimação da união, em “No manantial”, antecipa o mau desfecho dos envolvidos, de modo que o ritual do casamento parece cumprir a função propiciatória e de resguardo familiar.

Tal condição de ilegitimidade de nascimento marca, igualmente, a figura de Tudinha, em “O negro Bonifácio”, em vista de que

[...] corria à boca pequena que ela era filha do capitão Pereirinha, estancieiro, que só ali, nos Guarás, tinha mais de não sei quantas léguas de campo de lei, povoado. O certo é que o posto em que ela morava com a mãe, a sia Fermina, era um mimo; tinha de tudo: lavoura, boa cacimba, um rodeíto manso; e a Tudinha tinha cavalo amilhado, só do andar dela, e alguma prata nos preparos. Parecenças, isso, tinha, e não pouco, com a gente do capitão... O velho, às vezes, ia por lá, sestar, tomar um chimarrão... (LOPES NETO, 2000, p. 32).

Assim, embora parcialmente reconhecida e aceita, tal forma de organização familiar, não oficializada pelo casamento, parece justificar, ao menos em parte, o desencadeamento da “sangüeira” presente no referido conto. Todavia, enquanto em “No manantial” o sacramento não foi legitimado devido à inexistência de um mediador autorizado - no caso, o padre -, aqui a legitimação religiosa não é requerida, tendo em vista a necessidade de se resguardar a condição social do capitão.

A explicitação da exigência de validar a união matrimonial pode ser encontrada neste comentário de Blau Nunes, em “O ‘menininho’ do presépio” (LOPES NETO, 2000, p. 173), a propósito da personagem Vieira, quando jovem: “O mocito era abusador, e mais duma feita saiu ventando de certos ranchos daqueles pagos... Sim, que um pai cria uma filha não é pra carniça de gaudérios!... Por isso é que já os antigos inventaram o casamento”.

O respeito à expectativa nutrida pelo pai com relação à sua filha determina que ela não

pode ser “desperdiçada”, ou seja, não deve entregar-se a qualquer um, mas a alguém que seja capaz de honrar o desejo do pai, os valores e a educação dele recebidos. Tal preceito é incontestável, pois foi sancionado pelo recurso à experiência dos antigos e se instituiu como tradição.

Entretanto, outra forma de organização familiar, praticada com legitimidade social, não recebe a aprovação do código de valores expresso em *Contos gauchescos*. Trata-se do “casamento arranjado”, presente em “Melancia-Coco Verde” e “O ‘menininho’ do presépio”. A desaprovação de tais uniões é coerente com a ética simoniana, visto que, ao estabelecer-se apenas em função da acumulação de bens materiais, o “arranjo” da união conjugal desencadeia o abandono deliberado dos valores essenciais do sujeito, levando-o à desumanização.

Por outro lado, tal prática redimensiona a relação familiar, já que aos sentimentos de proteção e resguardo soma-se o sentido de posse, o qual autoriza o poder paterno a dispor da vida da filha, conforme convém aos seus interesses. A autoridade masculina que, por um ato de violência transforma a mulher em moeda de troca, é exercida explicitamente pelo marido em “Jogo do osso”, causando certa estranheza entre os que assistem ao acontecimento. Todavia, em “Melancia-Coco verde” e “O ‘menininho’ do presépio”, usufruído pelo pai, o direito à exploração dos lucros advindos da negociação da figura feminina através do matrimônio parece transformar-se em um dado natural, uma vez que não há contestação aparente.

Contudo, não é esse o posicionamento de Blau Nunes no conto “Melancia-Coco Verde”, no qual o pai da moça, movido pelo desejo de obter proveito financeiro por intermédio da filha, procura impedir a liberdade de escolha amorosa:

O velho Severo parece que não queria o casamento dos dois, nem por nada; teimava e berrava que ela havia de casar-se era com o sobrinho dele, primo dela, um que tinha uma casa de negócio na Vila.
Esse tal era um ilhéu, mui comedor de verduras, e que para montar a cavalo havia de ser em petiço e isso mesmo o petiço havia de ser podre de manso... e até maceta... e

nambi... e porongudo!...

A moça chorava que se secava, quando caçoavam-na com o primo e o casório.

Era mesmo uma pena, lhe digo... casar uma brasileira mimosa com um pé-de-chumbo, como aquele desgraçado daquele ilhéu... só porque ele tinha um bolicho em ponto grande!... (LOPES NETO, 2000, p. 105).

Nesse conto, a decisão paterna contraria não apenas a vontade da filha, sia Talapa, mas igualmente os valores culturais daquele grupo particular, desprezados pelo “ilhéu” pretendente à mão da moça. Além disso, ao abrir o espaço da comunidade ao elemento estranho, o pai suspende uma estratégia de proteção, de sobrevivência e de coesão social, que aconselha a união entre os pertencentes ao mesmo grupo cultural.

Assim, as represálias feitas por terceiros, procurando inibir a concretização do casamento indesejado, não se devem à imposição da união conjugal pelo poder paterno, mas visam regular a introdução do elemento estranho que expõe toda a coletividade como custo de um empreendimento individual em busca de vantagens. Por sua vez, ao reforçar a caracterização negativa da figura paterna, Blau Nunes, gozando da autoridade do “genuíno tipo – crioulo – rio-grandense”, expressa o distanciamento do pai em relação ao ideal de homem e de gaúcho, por forçar a união da filha com um ilhéu.

Tal aspecto pode ser verificado no conto “O ‘menininho’ do presépio”, em que se repete o episódio da obrigatoriedade do matrimônio pela obediência ao pai:

É que este Miguelão não era trigo limpo; e tinha uma filha que era uma criatura boa como uma santa, morocha linda como uma princesa. E vai, o desgraçado obrigou a menina a casar-se com um sujeito sem eira nem beira e que diziam à boca pequena que era parceiro nas velhacadas do Miguelão.

Era mais que mouro, e meio corcunda, e tinha um lanho grande entre a orelha e a nuca; e mal encarado, era.

Amigo! A quincha dos ranchos esconde tanta cousa como os telhados dos ricos!... (LOPES NETO, 2000, p. 174),

Ao apontar para as relações escusas que conspurcam as relações familiares, independentemente da condição social a que pertencem, Blau Nunes sinaliza a corrupção generalizada do homem que, tomado pelo “joio” da ganância, do egoísmo e da materialidade, é capaz de impor a infelicidade àqueles que deveria proteger.

Entretanto, se mulheres e crianças estão, historicamente, submetidas à vontade adulta e masculina, sendo excluídas da esfera política e social, a narrativa simoniana, por situá-las numa área interdita, confere-lhes relevo: a mulher, por seu atributo de “bicho caborteiro”, desencadeia a perdição do macho; e a criança, por situar-se num plano irrecuperável de integração plena com a natureza e de completo gozo da liberdade, corresponde à “idade áurea” gaúcha, acessível apenas pelo movimento da memória.

Contudo, enquanto o valor da infância está ligado à conservação da inocência e ao distanciamento em relação à cultura, a inocência e a castidade são necessárias à figura feminina para configurar seu pertencimento ao mundo cultural. Existe, assim, uma mobilização familiar, sobretudo paterna, no sentido de conter a sexualidade feminina, potencialmente destrutiva, reconduzindo-a, através do casamento, a um único macho, para proteger o agrupamento social e dar-lhe prosseguimento. Paradoxalmente, o valor social da figura feminina é obtido à custa do seu resguardo no interior da família, isto é, de sua exclusão social. Crianças e mulheres constituem, pois, um universo à parte, à margem da sociedade, estritamente adulta e masculina. O instrumento de execução do projeto social assim configurado é a figura paterna, possuidora do governo absoluto sobre mulheres e crianças, e profundamente empenhada na conservação da ordem tradicional.

A relação do pai com suas filhas é marcada pelo esforço de proteção contra a vida mundana que alimenta “gaudérios carneiros”, de modo a evitar o descontrole da potência feminina. Em última instância, entretanto, tal proteção não se destina às jovens, muitas vezes reduzidas a objeto de posse e à moeda de troca. A desonra feminina constitui um dano social, uma sabotagem ao processo de continuidade da tradição, de forma que, protegendo a virtuosidade feminina, a atuação paterna visa resguardar a organização social instituída e a centralização do poder na figura masculina.

Parece contraditório que a exaltação da imagem identitária do gaúcho como o homem

andarengo, despojado de raízes e bens, vagando livremente ao sabor dos ventos, possa conciliar-se com o apego à família e com a defesa da organização familiar, também empreendida por Blau Nunes. É lícito supor, nesse sentido, que o propósito de restauração mítica tenha exigido da instituição familiar uma função preponderante, não mais restrita à geração, mas prolongada no encaminhamento dos descendentes a assumir a luta paterna pela continuidade histórica. O cultivo do sentimento familiar e o cuidado para com os dependentes parecem constituir um investimento do homem no seu próprio passado, através da possibilidade de restabelecer sua validade social, desgastada frente às mudanças do presente. Sob essa perspectiva, a participação masculina no agrupamento familiar e a tomada da responsabilidade pela educação das crianças podem ser entendidas não como uma atitude voltada à inovação cultural, mas como uma estratégia de resistência.

2.2 O mundo adulto e o mundo infantil

Considerando as funções legadas à criança na narrativa simoniana, o estudo da representação literária da infância possibilita o redimensionamento da problemática identitária no contexto das culturas regionais. As projeções e expectativas da sociedade adulta são incorporadas à imagem pueril, revestindo de significados a representação da criança na literatura para adultos, a qual é posta em diálogo com a concepção social de infância.

Para tanto, é relevante estabelecer as relações existentes entre os mundos adulto e infantil, de modo a verificar os elementos simbólicos associados à infância construída pelo narrador Blau Nunes. Além disso, a constatação de aproximações, rompimentos e interferências mútuas entre a infância e a vida adulta permitirá compreender o lugar atribuído a essa faixa etária e às personagens infantis tanto no universo ficcional, quanto na ordem sócio-cultural instituída pelo adulto.

Através dos *casos* que narra a seus interlocutores, Blau Nunes se oferece como guia do

percurso geográfico e existencial constituinte de *Contos gauchescos e Lendas do Sul*. Essa trajetória, que reúne episódios protagonizados ou testemunhados pelo narrador, instaura um universo cujo horizonte situa-se no passado. Blau Nunes não esconde o seu desencanto com relação à circunstância presente, que representa uma ruptura com os valores e a visão de mundo legitimados pela tradição.

Nessa perspectiva, a criança, pela sua proximidade com o estado natural e sua conseqüente exclusão da esfera social, figura como um elemento capaz de restabelecer, pelo breve período correspondente à infância, o momento histórico idealizado. Contudo, resultante da concepção negativa do progresso humano, a inserção no contexto adulto contemporâneo da narrativa traz consigo a frustração da possibilidade de reinstaurar o passado.

Trata-se, entretanto, do passado mítico da idade de ouro⁶, o tempo ideal cujas práticas, constituindo a tradição, embasam a construção identitária gaúcha e alicerçam o horizonte requerido por Blau Nunes. Ainda que localizável num passado “real”, o tempo ideal encontra-se revestido de características míticas. Recuperado pela memória de Blau, tal passado mítico resgata o processo de conquista e colonização do Rio Grande do Sul, que resultou num tipo humano singular, chamado gaúcho.

Como sintetiza Arendt (2004a, p. 127), as principais características desse tipo são “o telurismo, a rudeza, a destreza e a coragem, tanto no trabalho pastoril como na guerra”. Reunindo tais atributos, próprios aos heróis míticos, o homem rio-grandense daquele período vive também numa circunstância idealizada, gozando a liberdade de usufruir o tempo e os campos abertos, bem como a manutenção de um permanente estado de guerra, a abundância inesgotável dos recursos naturais, a igualdade comunitária e a ausência de hierarquias sociais. Coerente com a atuação de entidades mágicas, característica do tempo mítico, aquele

⁶ Conforme Mircea Eliade (2004, p. 21), o tempo mítico das origens é um tempo transfigurado pela presença ativa e criadora dos Entes Sobrenaturais, de modo que, ao “viver” o mito, sai-se do tempo profano, cronológico, ingressando num tempo qualitativamente diferente, um tempo “sagrado”, ao mesmo tempo primordial e indefinidamente recuperável.

momento histórico possibilita a idealização do espaço, do homem e das suas relações.

Representando o mundo a partir desse contexto, por um lado, Blau Nunes dá continuidade ao mito do gaúcho-herói, ao incorporar as qualidades do “genuíno tipo – crioulo – rio-grandense” e ao exaltar um passado glorioso, já propalado pela tradição. Por outro lado, como pontua Arendt (2004a), o narrador de *Contos gauchescos* promove uma cisão definitiva com a mesma tradição, ao denunciar a suposta decadência da moral e a degradação da cultura do Rio Grande do Sul.

O estabelecimento da circunstância mítica é, nesse caso, uma reconstrução do passado “real”, o qual é reinvestido de sentido simbólico e passa a sedimentar a identidade coletiva. A reconstrução idealizada do momento histórico é, pois, sempre posterior a sua efetiva vivência. Na visão de Charlot (1983, p. 130), esse passado mítico

[...] exprime simplesmente a necessidade de voltar às origens, isto é, de reencontrar a pureza da natureza humana eterna. O tempo da infância é apenas o símbolo da separação entre natureza humana essencial e natureza humana corrompida.

A significação assim atribuída à meninice advém da sua interpretação em termos de natureza e de cultura, que, revestida de um sentido temporal, coloca o tempo como dimensão específica da infância. Tal faixa etária corporifica, então, o aspecto não-contaminado da natureza, que se torna o âmbito preferencial da criança, já que abriga o próprio modo como ela é concebida.

O desejo de permanência da inocência primitiva transforma a criança em “bom selvagem”, tendo como conseqüência a marginalização econômica dos pequenos contraproducentes. Paradoxalmente, isso se opõe ao esforço para torná-los produtivos e emancipados.

Embora a noção de infância construída por Simões Lopes Neto pareça apenas imitar a projeção social do contexto de produção da obra, caracterizando-se pela consciência superficial das individualidades infantis, a relação entre os pais e seus filhos ganha, com

freqüência, o primeiro plano da narrativa. No conto “Trezentas onças”, por exemplo, o sentimento paterno e filial impede o suicídio de Blau Nunes, que, tendo perdido uma grande quantia em dinheiro do patrão, tenciona matar-se para escapar à acusação de roubo. A lembrança dos “filhinhos” e dos próprios pais reforça em Blau suas responsabilidades como pai e como filho, acompanhando-o como as estrelas “Três-Marias”, as quais, em sua atemporalidade e onipresença, conferem coesão à existência e à continuidade da vida.

Essas mesmas estrelas juntam-se aos “bichos brutos” e, evocando a lembrança da amizade familiar, da liberdade, do trabalho e da esperança, manifestam, na hora derradeira, a presença divina que atua em favor da manutenção da vida. Evidencia-se, assim, a estreita relação entre a natureza e os aspectos que dão sentido à vida humana, uma vez que os elementos naturais, sendo portadores dos atributos positivos da existência, intervêm para reforçar ou modificar o estado de espírito da personagem.

No conto, a intervenção constante e decisiva do cão pertencente às crianças, o qual se revela um guia fiel do homem, presentifica a memória dos filhos de Blau. Além disso, a relação sugerida entre as crianças e o animal sinaliza tanto a sua interação com elementos destinados especificamente a elas, quanto sua cumplicidade para com os elementos da natureza.

Embora a afinidade entre o homem e o meio circundante seja característica do tratamento do espaço num texto regionalista, a paisagem transforma-se, aqui, como observa Zilberman, em uma extensão da personalidade do herói ou do sentimento da história. Para a autora (1992, p. 54), a natureza adquire, com Simões Lopes Neto, uma dimensão mítica, “revelando a presença de uma mentalidade primitiva, coerente com a circunstância de onde provêm os heróis das narrativas”.

Além disso, é significativo o lugar ocupado pelos animais, em “Trezentas onças”, pois são eles que, conforme assinala Zilberman (1992), introduzem a memória da família e dos

valores da existência – a liberdade, o trabalho e a esperança. Assim, os filhos e a vivência familiar, evocados pela mediação do espaço e dos animais, significam a experiência humana de Blau e comprometem-no a enfrentar o conflito, desvelando a incoerência do suicídio:

Agora... era vender o campito, a ponta de gado manso – tirando umas leiteiras para as crianças e a junta dos jaguanés lavradores – vender a tropilha dos colorados... e pronto! Isso havia de chegar, folgado; e caso mermasse a conta... enfim, havia de se ver o jeito a dar... Porém, matar-se um homem, assim no mais... e chefe de família... isso, não! (LOPES NETO, 2000, p. 28).

Nota-se que a preocupação com o bem estar dos filhos e a responsabilidade pela manutenção familiar orientam a conduta de Blau Nunes e expressam o reconhecimento da infância e da família como valores humanos a serem preservados. Ao lado da ligação afetiva, a dependência nutrida pelos filhos com relação à figura paterna coloca-se ao narrador-personagem como um dos motivos para continuar vivendo. Nesse sentido, a estruturação patriarcal da sociedade simoniana é evidente na centralização do poder pela figura paterna, o “chefe de família”, a quem cabe prover os que estão sob seus cuidados, as mulheres e as crianças, encaminhando-os a uma atuação social adequada.

O conto “Melancia - Coco Verde”, por sua vez, focaliza a trajetória do índio Reduzo, criado junto aos filhos dos Costas, desde quando esses ainda eram “miudagem”. A condição de pertencimento ao grupo familiar que o acolheu em pequeno constrói-se pela partilha de tarefas comuns e pela educação através das lidas campeiras, as quais apresentam gradativa aproximação com relação às vivências de trabalho próprias aos adultos, pois “quando eram já taluditos o velho começou a encostá-los no serviço, também sempre de companheiros; e assim foram aprendendo a campeirear, domando, capando... até saberem apartar boi gordo e tocar uma tropa” (LOPES NETO, 2000, p. 104).

Observa-se que a atividade dos meninos prepara-os para a sucessão no trabalho com o gado, igualando-se, progressivamente, aos encargos adultos. Além de habilidades físicas, “campeirear” exige a posse de certos atributos designativos do valor do gaúcho, tais como a

coragem, a altivez, o enfrentamento da solidão e, sobretudo, certa intimidade com a violência, necessária, por exemplo, à castração do animal e ao exercício da sua dominação. Nesse sentido, evidencia-se a exposição dos pequenos à crueza da vida e a inibição de tentativas de resguardá-los do universo dos adultos. A comunhão das vivências torna quase coincidentes o mundo dos grandes e o das crianças.

A respeito da atividade infantil, Paulo Xavier (1964, p. 61-62) afirma que

as crianças eram formadas na dura escola do trabalho. As meninas adestravam-se no artesanato doméstico – os doces, as rendas, o bordado – numa preparação para serem futuras donas de casa. Esta formação concluía-se no casamento. A precocidade de sua realização impunha o assessoramento de uma ou mais escravas que as seguiam ao novo lar, integrando o seu dote.

Os meninos acompanhavam as lides do campo, nelas se exercitavam e aprendiam como dirigir e trabalhar em uma estância. A tropeada era o ponto máximo da sua formação. Partiam por estradas ou campos abertos na direção das charqueadas, descortinando horizontes distantes e, no trato com outras gentes e outros negócios, ganhavam a experiência necessária.

Nesse ambiente, desde muito cedo, as crianças aprendem o trabalho no campo ou no lar, observando e imitando os adultos. Portanto, a inclusão do sujeito na esfera social e a sua representatividade econômica implicam a superação da infância, o que admite, por parte dos adultos, o empenho por tornar breve essa fase, concluída com a conquista de algum desembaraço físico. Inexiste, como se vê, a preocupação com respeito às fases da vida mais adequadas a determinadas experiências, já que a precocidade agrega valor social ao sujeito, sendo, portanto, estimulada.

Caracteristicamente medieval, a pouca diferenciação, que permeia as vivências adultas e pueris do espaço rural gaúcho, estende-se às faixas etárias, segundo atesta Ramírez (1953, p. 88): “Inexistindo a fase escolar primária, vamos deparar um espécime humano inconfundível, que a literatura regionalista consagrou num substantivo expressivo, o *piá*, vocábulo que colige os fenômenos da infância e da meninice, até a puberdade”.

A ausência de clareza na distinção entre as etapas do desenvolvimento biológico humano pode ser observada em algumas passagens de *Contos gauchescos*. Em “No

manantial”, por exemplo, o narrador refere-se ao amor ingênuo de Maria Altina como “milongagens de crianças” e, à moça casadoira, ora como “menina”, ora como “pécora” (mulher astuta) e “rapariga” (moça). Já no conto “O ‘menininho’ do presépio”, a jovem esposa nhã Velinda é definida pelo narrador como “quase uma criança perto do marido”. Todavia, os termos associados à idéia de infância, tais como, “menina”, “inocente”, “guri”, “piá”, “rapazinho”, “miúdo”, “traquina”, não apenas servem para designar determinada faixa etária, mas parecem ligar-se intimamente, no universo simoniano, à própria noção de inocência, o que justifica a qualificação simultânea da personagem como criança e adulta. Nesse sentido, observa-se que não há correspondência entre a idade social e a idade cronológica do indivíduo. No caso dos meninos, embora ainda sejam crianças, do ponto de vista biológico, cabe-lhes desempenhar um papel social equivalente ao do adulto, no que diz respeito às suas atividades. Já no caso feminino, embora as moças estejam fisicamente maduras para a procriação, conservam-se, socialmente, relegadas ao universo infantil e apartadas do espaço masculino, enquanto não iniciadas na vida sexual.

Ainda que a personagem infantil ocupe posição de destaque em vários dos textos simonianos (como em “O Anjo da Vitória” e em “Penar de velhos”), somente em “O Negrinho do Pastoreio” e “O ‘menininho’ do presépio” tal importância é anunciada no título. No último caso, entretanto, a atuação dessa figura ocorre apenas no final, quando intervém para proteger nhã Velinda do ataque do esposo, que descobre seu envolvimento com o cadete Vieira:

Quando a ponta do ferro matador estava a uma mão travessa... a quatro dedos só da carne macia, aí – credo! louvado seja Deus! – aí rolou da sua caminha de milhã... rolou e caiu no boleado do seio da moça, na canhadita dos dois, caiu no regaço de nhã Velinda o Menino Jesus, como uma defesa... e aí no regaço delicado ficou, como um dono na sua casa... (LOPES NETO, 2000, p. 178).

A participação da imagem do menino Jesus, que se interpõe ao “ferro matador” para salvar “uma criatura boa como uma santa” é tomada como um milagre pelo narrador e pelas

personagens que testemunham o caso. A intervenção milagrosa do menino consiste em impedir a eclosão da violência, prestes a concretizar-se, novamente, em torno da figura feminina. A atribuição de um feito milagroso à figura do Jesus criança glorifica a santidade do inocente e outorga-lhe o poder de transformação. O Jesus do presépio é a promessa feita à humanidade, a qual só se realiza com o Jesus do sacrifício. Mas, ao concretizar o milagre, o Menino antecipa o que estava projetado para seu futuro e, da mesma forma, a criança herda do seu modelo as expectativas e desejos adultos de transformação da realidade em um plano ideal.

Tradicionalmente, espera-se que o sujeito infantil demonstre, desde o nascimento, o seu comprometimento com a herança social recebida e, ao mesmo tempo, manifeste sua potência para a mudança. Nesse sentido, o cuidado com a vida infantil constitui uma aposta em suas possibilidades futuras, mas estas precisam anunciar-se prematuramente para captar o investimento material e afetivo do adulto.

As parecenças físicas entre os genitores e o sujeito infantil assinalam externamente o seu pertencimento ao grupo familiar que lhe deu origem. Contudo, além de traços físicos, pretende-se que a criança mostre predisposição aos valores e práticas da sua comunidade, dando prosseguimento a uma realidade que nem mesmo os adultos que o geraram puderam consolidar. Isso não será possível se a criança for fisicamente incapaz, do que resulta a importância dedicada à saúde infantil, expressa, em “O ‘menininho’ do presépio”, na referência à cor rosada do Menino. Observa-se, ainda, que ser saudável constitui um dos atributos do herói gaúcho, capaz de garantir-lhe o cumprimento exemplar de todas as etapas da vida social. Ao mostrar-se são, o sujeito infantil apresenta-se em condições de sobreviver num ambiente adverso e realizar os atos de valentia próprios de um herói, honrando, assim, a si mesmo e ao seu genitor.

A importância dedicada ao presépio e a sua minuciosa descrição atestam, por sua vez,

que a representação do cenário de nascimento de um ser humano recria uma simbologia orientadora das práticas sociais, as quais, embora festejando a manifestação do elemento novo e desejado, tendem à repetição, de modo que a novidade termina por engendrar o reinício do ciclo, e não a sua transfiguração.

O presépio constitui, antes de tudo, um modelo de representação familiar, composto de pai, mãe, filho e elementos naturais. Trata-se, portanto, de uma família unicelular, imersa na privacidade e distanciada das linhagens de parentesco. A ela somam-se os visitantes, cuja função é confirmar o nascimento, atribuindo um caráter público ao rito de entrada na vida. Além disso, através dos objetos com os quais o pequeno é presenteado pelos que o visitam, é materialmente retribuída a promessa de dádiva social que o menino representa.

Por outro lado, as potencialidades do Jesus menino, como figura infantil modelar, estendem-se a todas as crianças, que passam a depositárias dos atributos idealizados da imagem santa, dentre os quais ganha relevo a inocência, como se constata nessa passagem, em que a atitude da Criança é comparada à de "uma criancinha": “acamado numas palhinhas de milhã e uns musgos e umas penugens estava o Menininho Jesus, ruivito e rosado, nuzinho em pêlo, pro caso como uma criancinha que não tem pecado por mostrar as vergoinhas de seu corpinho de inocente” (LOPES NETO, 2000, p. 177).

A descrição do presépio natalino, no conto, é estabelecida a partir de uma representação milenar conservada através das gerações, a qual configura um espaço físico em plena consonância com o tempo em que tal representação é atualizada, uma vez que se repete a convivência entre humanos, bichos e plantas. Boizinhos e ovelhas participam da organização familiar e sinalizam o sentimento telúrico que orienta a relação entre a família santa e a natureza. A representação do modelo familiar usa-se de aspectos coincidentes com dados do universo que atualizou o símbolo, produzindo a identificação entre o exemplo santo e o grupo social que dele se apropriou, de modo a tornar possível a repetição do modelo numa

circunstância social e espaço-temporal nova.

Outro elemento identifica a figura do menino Deus à imagem infantil construída socialmente. Trata-se do despojamento material, que se associa à condição humana natural e, portanto, distancia-se dos artefatos culturalmente instituídos, tais como as vestimentas. A condição de nudez sem pudor sinaliza, além disso, tanto a pureza do estado primordial, no qual nada há para ser escondido, quanto a ausência de culpa ou falta, pois repete a atitude de Adão e Eva, antes do pecado original. Todavia, enquanto a imagem do Jesus menino, em vista do milagre operado, continua sendo "o figurão do oratório", a sujeição à passagem temporal, via de regra, destitui a criança da sua posição exemplar. O Jesus do presépio é a eterna criança, que se conserva imutável, tanto em sua aparência quanto em suas disposições. Já as demais crianças estão, definitivamente, expostas ao tempo e às transformações dele decorrentes. A progressiva inserção na vida e nos interesses adultos distancia os pequenos do plano ideal, corrompendo sua inocência original. Quando se dá essa passagem, a criança deixa de ser modelo de ser humano, igualando-se aos homens que deveria inspirar.

A aproximação do modelo de criança à noção de inocência é reforçada pelo fato de que o peito de Nhã Velinda – caracterizada pela pureza e pela retidão –, acolhe a imagem do Menino Jesus, fazendo-se “casa” para ela. Nhã Velinda, por sua vez, identifica-se à mãe de Jesus, jovem mulher, ao mesmo tempo casada e pura, que aceitou acolher aquele que veio para salvar.

Da mesma forma que a inocência não é privilégio da infância – mas está acessível ao adulto e pode mantê-lo em comunhão com a condição infantil, independente da sua idade cronológica –, também é possível, por outro lado, que uma criança esteja, antes do tempo, em comunhão com a corruptibilidade que caracteriza o adulto.

Esse é o caso, por exemplo, do "menino maleva", que se diverte maltratando o virtuoso protagonista da lenda "O Negrinho do pastoreio". Todavia, enquanto o estancieiro,

que não constitui modelo de conduta para a sociedade, é punido por sua maldade e pela demasiada valorização do bem capital, seu filho, “pior que os bichos maus”, também responsável pela sorte do Negrinho, não sofre castigo algum, contrariando, como observam Arendt e Conforto (2004b, p. 72), "o sentido moralizante da lenda em si e da obra de Simões Lopes Neto, cuja regra geral é castigar os maus e exaltar os bons". Esse fato pode indicar a sucessão do menino na maldade do pai, uma vez que sua disposição inicial não é modificada ao longo da narrativa.

O menino herdeiro do poder econômico pode representar, assim, um elemento de continuidade histórica, tendo em vista que a vitória simbólica do Negrinho não traz abalos para a configuração social. Além disso, é reiterada a concepção pessimista do progresso humano, advinda da frustração do potencial transformador infantil, já que a criança, sob a influência do mundo adulto, acaba por reeditar a circunstância dada. Portanto, embora naturalmente bons, os pequenos também podem ser capazes de sentimentos e atitudes más, conforme determinarem as suas vivências e aprendizagens junto aos adultos.

Nesses termos, mais do que a passagem do tempo, é a aniquilação da inocência que assinala o ingresso definitivo na vida adulta, a qual não enseja, necessariamente, um percurso gradativo, podendo dar-se bruscamente, a partir de vivências traumáticas, como se verifica em “O Anjo da Vitória”. Nesse conto, o narrador adulto recupera, pela memória, o episódio limite da sua infância, no qual o contato com a morte impele a criança para a vida adulta. Tal condição é forjada na passagem da posição de alienação do sujeito para o mergulho na situação de consciência e de solidão, que confere o sentido de auto-reconhecimento ao próprio adulto narrador. A inocência infantil, assim, cede lugar para a experiência de autodescoberta e para a revelação súbita do mundo e da condição humana, de modo que o menino, na opinião de Chaves (2001, p. 160), sofre a “perda da inocência para adquirir a condição de homem só”.

Em “O anjo da vitória”, o relato histórico da batalha do Passo do Rosário não se

resolve, conforme observa Chaves (2001, p. 158), como descrição épica, mas termina por tematizar “uma crise individual, a ruptura da infância”, em que o Blau menino (um “gurizote” de, no máximo, dez anos) integra o depoimento autobiográfico do Blau velho, que agora narra. Deslocando-se do coletivo para o percurso individual do menino que acompanha o padrinho na batalha, o relato centraliza a modificação da disposição inicial do guri, fundada na ignorância de si mesmo e dos acontecimentos: “as cousas da peleia não sei, porque era menino e não guardava as conversas dos grandes; o que eu queria era haraganear” (LOPES NETO, 2000, p. 115). No início do episódio, portanto, o pequeno estava ainda imerso na gratuidade da aventura, expressa pelo termo “haraganear”, gozava da proteção e dos cuidados do padrinho, vivendo sob a segurança e o fascínio que lhe inspirava a figura mítica do general José de Abreu.

A desordem provocada pela fumaça, ao impedir a clareza da visão e, confundindo os exércitos, deflagrar um erro estratégico, coincide com a situação pessoal do menino. Esse, ao testemunhar as contradições da guerra, transita entre o ser criança e o ser adulto, de forma que, junto ao padrinho, a Hilarião e ao heróico anjo da vitória, “morre o menino para que possa nascer o homem” (CHAVES, 2001, p. 159), gaúcho e gaudério.

Tendo em vista sua capacidade de interceder pelos homens, a figura do anjo situa-se num plano sobre-humano e aparece, via de regra, associada a ações benfazejas e protetoras. O “anjo da vitória” representa, pois, o guardião que assegura a sobrevivência e o sucesso na guerra. Todavia, nem o poder angelical, nem as armas ao seu comando podem garantir a vitória na batalha. A morte do anjo, tal como é percebida pelo menino Blau, é significativa da potência maléfica e destrutiva da violência, quando submetida ao descontrole, “porque tudo aquilo era da indisciplina, somentes”.

A aniquilação do elo com o transcendente sugere que aquela “hora maldita” interrompeu os vínculos com o sagrado, pois gestou até mesmo a morte do intermediário da

vontade divina. Nesse sentido, ocorre a degradação da circunstância épica possível, uma vez que, confundido o alvo do ataque, morrem os comandantes heróis e a “torenada macota” reduz-se a um lote de fujões, ao mesmo tempo em que o menino haragano vê-se, subitamente, homem e gaudério.

Assim, o contato com a morte física e simbólica na batalha do “Passo do Rosário” enseja, também, para o menino, um embate entre dois lados da vida e duas visões de mundo. O bichará que envolve o pequeno Blau assinala a transformação do menino, pois a função da vestimenta modifica-se ao longo da narrativa. Inicialmente, o poncho serve de capa protetora ao menino, que nele está “enroscadito”: “e eu levei um lançaço, que por sorte pegou no malote do poncho” (LOPES NETO, 2000, p. 117). Após, o bichará parece antecipar a desgraça iminente, “enchia-se de vento, e voava, batia aberto, que nem uma bandeira cinzenta” (LOPES NETO, 2000, p. 118). Já ao final do conflito, mortos o padrinho e o general José de Abreu, o “bicharazito se empantufou de vento, desdobrou-se, batendo como umas asas” (LOPES NETO, 2000, p. 121), sinalizando o destino do guri de correr o mundo e de suceder o anjo morto.

A respeito disso, Chaves (2001, p. 243) pontua que a reiteração do traje é um recurso da linguagem do vaqueano, mas também é o da linguagem simbólica de Simões Lopes Neto, que transforma esse dado realista em *motivo* da narrativa:

O bichará é inicialmente um dado da descrição aparente; logo, sinal de identidade da personagem; já agora, na extensão do significado, passa a ser a imagem de proteção e abrigo – é o escudo do herói, este menino que luta desarmado, subitamente engolfado numa guerra absurda ‘sem saber pra quê’.

O ingresso no universo adulto corresponde à inserção do sujeito na situação de desequilíbrio da ordem natural em virtude do uso absurdo da violência, provocada pelo adulto e representada pela própria guerra. Em última instância, tem-se o universo infantil identificado à circunstância natural, mas aniquilado pela corrupção do homem, a qual é inerente à evolução do processo civilizatório e, portanto, ao ser adulto.

Em “O boi velho”, também é latente a associação entre a inocência e a criança, em oposição ao homem, ao qual se liga a maldade. A passagem do tempo que enseja a evolução traduz-se, negativamente, por meio da aquisição da violência, não mais como mecanismo regulador natural, mas como instrumento de extermínio e dominação.

Nesse conto, para evitar o prejuízo do couro perdido, os adultos ricos matam o boi velho, que os tinha carregado quando crianças. O homem, “bicho mau”, aproxima-se dos urubus, “bichos malditos”, que se alimentam do primeiro boi morto, de modo que essa aproximação evidencia a lógica corrupta da exploração capitalista como traço da postura adulta adquirida. Ora, tal lógica está justamente pautada na utilidade material e na produtividade, de cuja esfera encontram-se excluídas as crianças (que são entendidas como uma promessa para o futuro) e o boi velho (que só representa possibilidades de ganhos depois da morte). A riqueza material é, assim, entendida como o germe corruptor do indivíduo e da sociedade, já que ela degrada a relação do homem com a natureza.

A morte do boi velho metaforiza o rompimento com o telurismo que, em tempos primordiais, regulava as relações entre os seres humanos e o espaço natural. A caracterização do boi e a descrição da sua trajetória junto ao grupo humano sugerem o pertencimento do animal à esfera familiar. Entretanto, o sentimento de cumplicidade e de interdependência mútua é suspenso com o atraiçoamento do boi pelos homens, os quais, procedendo à prática de rapina, transformam-no em mero objeto de consumo e passam a exercer uma intervenção violenta e predatória sobre o ambiente. Tal evolução negativa da atitude humana para com a natureza coincide precisamente com o abandono definitivo do tempo mítico e sagrado.

A violação dos ideais gauchescos, que se verifica na circunstância atual, também é assinalada por Zilberman (1992, p. 58):

O sacrifício do animal representa a ruptura, por se cortarem os laços sagrados que unem o indivíduo ao meio natural, característico do pensamento mágico do homem do campo. E fazê-lo por dinheiro significa interpolar nesta relação um valor materialista que deveria inexistir, para não se perder o equilíbrio tanto social, quanto físico, com o espaço geográfico.

Por outro lado, não é por acaso que os promotores dessa cisão definitiva com a condição mágica sejam justamente “uns Silvas mui políticos, sempre metidos em eleições e enredos de qualificações votantes”. Como observa Zilberman (1992), a interferência da autoridade – que permite acessar o poder independentemente do ato guerreiro –, aliada à motivação econômica, anula a harmonia supostamente peculiar à sociedade gaúcha. A suspensão do relacionamento amistoso com os animais, através de instituições e atitudes interesseiras, leva, pois, a uma ruptura, intolerável para o pensamento mítico gaúcho: a ruptura com o meio natural.

Nesse contexto, a criança é o elemento de ligação entre a circunstância mítica e a realidade contemporânea, por estar mais imersa na natureza, do que ligada à cultura. Como realidade humana ainda não plenamente levada a termo, a criança torna-se porta-voz transitória do tempo primordial.

A natureza passa a ser o âmbito preferencial da criança, já que constitui o seu habitat mais adequado. Ela abriga, ainda, o modo como a própria infância é concebida. A esse respeito, Zilberman (2003, p. 18) afirma que a infância

[...] encarna o ideal da permanência do primitivo, pois a criança é o bom selvagem, cuja naturalidade é preciso conservar enquanto o ser humano atravessa o período infantil. A consequência é sua marginalização em relação ao setor de produção, porque exerce uma atividade inútil do ponto de vista econômico (não traz dinheiro para dentro de casa) e, até mesmo, contraproducente (apenas consome).

O tempo infantil corresponde, em suma, ao tempo da natureza, opondo-se à organização temporal profana do presente, na medida em que, alheia aos processos de produção, a infância corporifica o não contaminado da natureza. Tal como *Émile*, de Jean Jacques Rousseau (1999), a criança encontra nos cenários edênicos, nos quais o ser humano e a natureza convivem sem sobreposições, o espaço ideal para a conservação da sua inocência pueril. Todavia, conservar esta ingenuidade primeira implica intensificar a improdutividade

social.

Na engrenagem do mundo civilizado, os laços de afetividade e gratidão são abandonados em favor do lucro e do proveito material, ficando relegados aos pequenos e aos elementos naturais. Existe, na atitude do boi velho, um aspecto contemplativo, advindo da sua docilidade e do desapego que demonstra. Para Chevalier (1993, p. 137), “o boi é um símbolo de bondade, de calma, de força pacífica; *de capacidade de trabalho e de sacrifício*”. Assim, em “O boi velho”, o animal se humaniza ao assumir a fidelidade, a paciência, a sensibilidade (tal qual “uma pessoa penarosa”) e até a fala, que são traços caracteristicamente humanos. A respeito disso, Chiappini (1988, p. 298) acentua que só a criança preserva no boi o companheiro, “porque ainda não saiu da idade da inocência; para ela, a ambição do lucro não se impôs ao ponto de superar o valor dos bichos”. Os bois, assim como o cachorro e o cavalo, em “Trezentas onças”, têm inteligência, dispõem de fala e alma próprias, já que, como afirma o narrador, “os animais se entendem... eles trocam língua!...” (LOPES NETO, 2000, p. 69).

Tal como a expressão do boi Cabiúna, “a língua de trapos” do gurizinho gordote, ainda imersa na naturalidade e distante da organização e da forma da linguagem adulta, é estranha aos homens-bichos de rapina, mas serve, em seu estágio inicial, ao desmascaramento do mundo adulto, evidenciando a sua decadência e a sua maldade. A narrativa propõe, portanto, a decisiva oposição entre o universo infantil e o adulto, quando

[...] um gurizinho, gordote, claro, de cabelos cacheados, que estava comendo uma munhata, chegou-se para o boi morto e metendo-lhe a fatia na boca, batia-lhe na aspa e dizia-lhe na sua língua de trapos:

- *Tome, tabiúna! Nó té... Nó fá bila, tabiúna!...*

E ria-se o inocente, para os grandes, que estavam por ali, calados, os diabos, cá pra mim, com remorsos por aquela judiaria com o boi velho, que os havia carregado a todos, tantas vezes, para alegria do banho e das guabirobas, dos araçás, das pitangas, dos guabijus!... (LOPES NETO, 2000, p. 70).

O gurizinho risonho e inocente distingue-se sensivelmente dos grandes, diabos a quem cabe o remorso. Os cabelos cacheados do pequeno assinalam, por sua vez, a proximidade do nascimento, pois correspondem à primeira penugem que cobre os bebês e podem sinalizar que

o menino ainda conserva seus atributos originais, tanto externa como internamente.

Não é gratuita a subversão do mundo adulto decadente por parte do menino, justamente o elemento física e intelectualmente mais frágil, que ainda não possui a consciência da morte como dimensão do ato de violência praticado e que ainda comunga desinteressadamente com a natureza. Só o ser inocente, representado pela criança, é capaz de reinstalar a circunstância mítica, enquanto ele não for corrompido pela passagem do tempo. Nesses termos, é a ruptura com a inocência, engendrada pela aquisição da violência, a fronteira onde, conforme Chaves (2001, p. 178), “morre o menino e nasce então o homem, o bicho-homem”.

Chaves observa, ainda, que o fatalismo determinista, no qual se orienta a concepção simoniana sobre o destino humano, decorre, em grande parte, da tradição naturalista vigente na época de produção da obra, de modo que a noção de tempo corruptor, a degradação originária que age na natureza do homem e a idéia de animalidade do indivíduo são recorrentes na literatura do período.

Coerente com essa visão de homem, Simões Lopes Neto constrói, no conto "Batendo orelha!...", uma alegoria sobre a condição humana e, ao mesmo tempo, um tratado sobre a educação, a qual aparece como elemento desumanizador⁷. Nesse texto, traçando um paralelo entre as vidas do homem e do cavalo, o narrador demonstra, ironicamente, as coincidências que os aproximam, desde o nascimento até a morte. A primeira infância do potro e do menino é o único momento assinalado pela fartura, pelo cuidado alheio e pela plenitude vital. A ele se dá a sucessão de episódios de violência, de restrições morais e materiais e de subtração da liberdade de ambos, tais como a palmatória e o ferro em brasa, o serviço militar e a captura, os quais, não por acaso, terminam por igualar o homem e o bicho.

⁷ Chiappini (1988) argumenta, a respeito, que a desumanização do homem não se dá pela sua redução a animal, mas, ao contrário, pela perda da capacidade de se irmanar com ele e com a natureza, separando-se dessa raiz primordial e enrijecendo-se na ambição. Nesse sentido, a autora (1988, p. 298–299) sublinha que, “negando a animalidade, o homem permanece um bicho, mas um bicho mau e, portanto, paradoxalmente, se desumaniza”.

Chiappini (1978, p. 220) destaca a origem anônima da violência dirigida ao homem e ao animal, uma vez que os danos são empreendidos por sujeitos indeterminados, como ilustram as seguintes expressões: “o caparam”; “sentaram-lhe a farda no lombo”; lanharam-lhe as virilhas”; cortaram-lhe o cabelo”. O processo de restrições e perdas atinge a mutilação do próprio corpo e desvela a arbitrariedade e o caráter opressor das instituições sociais, dentre as quais a família, a escola, o exército e a polícia.

O ingresso na escola constitui o primeiro movimento para “ajustar o sujeito”, sendo entendido como imposição e, por isso mesmo, como ato de tortura, que desconsidera o desejo pessoal e o percurso individual de desenvolvimento: “andaria nos oito anos quando meteram-lhe nas mãos a cartilha das letras e o mestre régio começou a inchar-lhe as unhas, de palmatoadas” (LOPES NETO, 2000, p. 167). Observa-se que a instituição escolar, visando realizar a transição da ignorância ao conhecimento, ou seja, da barbárie à civilização, repete a violência familiar e social.

Dessa forma, a educação do ser humano equivale à doma do animal, destinando-se a marcar o sujeito pela força e pelo constrangimento físico ou moral. Entretanto, tal uso do poder mostra-se desastroso, uma vez que o homem resultante desse processo “educativo” animaliza-se ao perder a liberdade e ser, continuamente, subjugado por outros homens, os quais detêm sobre ele o direito de posse.

Conforme sugere o posicionamento de Blau Nunes, a permanência no estado natural, engendrando a aprendizagem informal através da tradição, mostra-se mais adequada ao aperfeiçoamento humano, pois cultiva a ligação essencial entre o homem e a natureza. Contrariamente, a ação civilizatória da educação escolar busca distinguir o homem do animal e, nesse sentido, constitui uma artificialidade que contraria a própria natureza humana e a desumaniza.

Como reação à marca da escola, as personagens mantêm a alegria despreocupada da

infância, conservando certa liberdade, apesar da subordinação à família (à manada). Na seqüência, ambos procedem a uma tentativa de conquista amorosa, que é designativa da curiosidade, da necessidade de explorar o próprio corpo e da descoberta da sexualidade. Tais brincadeiras representam faltas contra as normas familiares e, são, em vista disso, brutalmente reprimidas e punidas com a expulsão do grupo familiar, de modo que o mocito “foi mandado incorporar”. No quartel, a reação foi contida com violência ainda maior, enquadrando definitivamente o sujeito na ordem opressora.

A mudança de nome a cada etapa, conforme aponta Chiappini (1978), é designativa não apenas da passagem do tempo e do crescimento das personagens, mas da sua decadência física e moral. Essa decadência metamorfoseia o homem e o potro, que se encontram e se unem pelas mesmas carências, danos e desconfortos, os quais remetem, por oposição, à infância: fome, sede, frio, cansaço, maus cheiros, barulhos, sujeira e doenças. Em última instância, é a condição econômica das personagens (a desvalorização do cavalo e a carência financeira do homem) que desencadeia o seu fim: animal e ser humano transformam-se em bestas de tração.

A última tentativa de reação das personagens, segundo assinala Chiappini (1978, p. 226), distingue-se pelo seu caráter autodestrutivo e irracional. Não se trata de agredir o outro, seja ele instrumento de tortura ou torturador, mas de negar-se a qualquer ação, precipitando o processo destruidor. “Empacar” e “traguear” constituem legítimos atos de rebeldia e sinalizam a impossibilidade de reação, demonstrando a inevitabilidade do processo de degradação. “Batendo orelha” atesta, já no título, que homem e animal encontram-se lado a lado, irmanados pela mesma condição, gozando de vida e morte equivalentes. Embrutecidos e coisificados, enquanto o empacador é assassinado com um golpe de cabo de relho entre as orelhas, o borrachão “estica o molambo” depois de “apanhar estouros” da polícia.

A sorte do cavalo mancarrão aproxima-se do destino reservado ao boi velho, do conto

de mesmo nome. Em ambos os casos, o tempo constitui um fator determinante de aviltamento, uma vez que, como observa Chiappini (1978, p. 229-230), “o boi deve morrer porque envelheceu e os homens não são mais crianças”. Quando o menino oferece o alimento ao boi, num gesto que agora se mostra inútil, repete a oferta feita pelos adultos quando eram crianças. Em vista disso, os grandes revivem a própria inocência perdida e o seu remorso é produto da acusação que lhes faz a criança que foram, ao mesmo tempo em que o sacrifício do boi é, também, o sacrifício da criança que ainda têm dentro de si.

Reiterando a temática da animalização bestial do homem, a ficção simoniana alcança expressar simbolicamente a evolução negativa do ser humano que se corrompe em *bicho mau*, enquanto o animal permanece inalterável em seus valores de fidelidade e perseverança, chegando a humanizar-se. Nesse sentido, Chaves (2001, p. 179) entende que,

no discurso psicológico do vaqueano que conta seus *casos*, o homem sempre empreenderá a busca do menino, privilegiando a recordação de um mundo já irrecuperável onde a gratuidade da inocência está representada no livre *haraganear* pelos campos e na ação do *boi velho* [...].

O caráter gratuito da experiência infantil compreende a noção de ludicidade, inerente à própria idéia de infância. É próprio do ser criança a exploração curiosa da realidade, pelo prazer da descoberta, com vistas ao reconhecimento, à contínua adaptação às demandas do mundo e à autoconstrução. A narração de Blau Nunes concede pouca atenção aos objetos e brincadeiras das personagens infantis, que são referidas, no conto “Penar de velhos”, como “bobages de criança”, cujo valor é instituído somente na transgressão do seu sentido primeiro. É justamente quando não mais servem ao seu propósito inicial, tendo em vista que o menino Binga foge de casa, que tais bobagens ganham um lugar de destaque na cena familiar, pois, revestidas de um significado simbólico, acabam compondo uma espécie de altar que representa “o doninho”:

Ajuntou num canto da sala todas as cousas do Binga; os aperos, o laço; umas tamanquinhas já gastas; um carretão de brinquedo, enfiadas de ovos, uma chuspa cheia de pelotas de barro, argolas e ossinhos de mocotó; enfim, não sei quantas mais bobages de criança... mas que tocavam no coração quando a gente pensava que o

doninho andava por esse mundo, de gaudério e teatino... como o cachorro chimarrão, comendo de esmola algum soquete ordinário e tinindo de frio, sem ao menos um bichará esburacado... (LOPES NETO, 2000, p. 153).

Os pertences de Binga, em sua maioria, imitam, em tamanho reduzido ou equivalente, os instrumentos do adulto, sejam de trabalho, sejam de lazer, evidenciando a identificação do menino com os homens e a experimentação dos seus afazeres. Arreios, laço e carretão destinam-se à lida com o gado e com a montaria, e sua oferta à criança antecipa-lhe as perspectivas de futuro. Observa-se que é, precisamente, através do manejo do laço que se manifesta a alminha de gaúcho de Binga, levando-o a assumir, precocemente, a sua condição de maturidade e independência.

Já as tamanquinhas constituem uma peça do vestuário infantil, possivelmente reservada a ocasiões especiais e fornecida por adultos. Ovos, pelotas de barro, argolas e ossinhos de mocotó compõem, por sua vez, pequenas coleções resultantes da exploração do espaço natural pela criança, cuja finalidade é o reconhecimento lúdico de si mesmo e do ambiente.

Tais objetos configuram a imagem identitária de Binga como uma criança ativa e corajosa, em que já é possível adivinhar um valoroso e hábil adulto. Porém, a mesma inquietude impede-o de aceitar sem reação a autoridade contraditória do pai, levando-o a renunciar à sua família, à sua herança e às suas coisas. O abandono dos objetos de uso pessoal assinala o ingresso em outra etapa da vida, inconciliável com os materiais agora relegados ao passado.

Despojando-se do que era seu, Binga Cruz rompe, também, com o seu pertencimento àquele grupo familiar, àquela imagem identitária e ao tempo de infância, para viver como “cachorro chimarrão”, sem vestimenta, sem alimento e sem guarida. Através de sua atitude, Binga revela-se um andarilho em potencial, pronto a partir a qualquer momento. A liberdade do andante desambicionado e de espírito aventureiro compõe a imagem social do gaúcho que

Binga, desde menino, sente-se chamado a cumprir.

Observa-se, ainda, o não envolvimento da gente grande nos brinquedos infantis, que, se não lhes são completamente indiferentes, também não mobilizam a participação dos adultos. A façanha da caça à avestruz realizada pelo menino Binga dá-se enquanto os adultos da casa dormem a sesta. Esse fato talvez aponte para os momentos breves e escusos que podem ser dedicados à brincadeira, a qual, não representando ganho econômico algum, revela-se inútil. Apesar do aparente desinteresse adulto pela atividade infantil, pode-se constatar a presença do brinquedo como mediador da relação entre a criança e o mundo, inclusive através da imitação dos fazeres adultos, visualizada em “Penar de velhos”.

Entretanto, é no ato de “haraganear” que a dimensão lúdica infantil concretiza-se de modo mais pungente e ganha o plano simbólico da narrativa simoniana. A liberdade de usufruir o espaço e o tempo estrutura-se coerentemente com o mundo infantil construído, na comunhão com a condição humana primitiva. Tal circunstância sintetiza a exclusão dos processos produtivos e a inocência original, explícita na relação não violenta do homem com o espaço.

A atitude lúdica manifesta-se, também, na perseguição ao nhandú, a qual se realiza como competição de força e destreza entre o menino e o bicho. Vencido o animal, novamente se faz notar a postura lúdica do menino, na falta de vigilância que permite à avestruz escapar ao laço. O descompromisso com o resultado da ação, que teve, em si mesma, sua real importância, traduz-se no descuido do menino e se opõe severamente à preocupação com o produto do trabalho e com sua utilidade material. Nesses termos, o ludismo mostra-se na forma de desafio, assumido como ato de liberdade, porque se dá de maneira voluntária e dissociada do compromisso com a função utilitária.

Fundamental para o homem gaúcho, tal como entende Simões Lopes Neto, a liberdade individual é apresentada como um valor irredutível que substantiva a humanidade do

indivíduo, determinando a sua relação com a natureza e a possibilidade de atribuir-lhe um sentido, de modo que, conforme Chaves (2001), a crise ou a privação da liberdade, seja através da violência, da escravidão ou da injustiça, é a negativa da própria condição de humanidade, que metamorfiza a personagem em “bicho mau”.

O gozo pleno da liberdade espaço-temporal constitui o ideal nostalgicamente manifesto em “Correr eguada”, conto que recupera o tempo mítico em que o direito à propriedade, supostamente, ainda não era exercido ou não era percebido com nitidez. A vastidão das “terras de ninguém”, de cuja generosidade é possível viver, retoma a própria imagem paradisíaca, associando-se à idéia de divertimento que, mais do que a de trabalho, permeava as lidas campeiras das quais advinha o sustento.

Chaves (2001, p. 182) assinala que a violência contra a montaria, em “Correr eguada”, é plenamente permitida e sancionada, pois não altera o equilíbrio fundamental da existência, constituindo uma ação através da qual o homem se integra ao mundo “que lhe é oferecido como um espaço aberto e fonte inesgotável de recursos, a qual incessantemente se refaz e recompõe”. Nesse sentido, o espaço mítico ainda não estratificado pela ordenação social – e, portanto, ainda regido pela liberdade –, corresponde à própria infância, enquanto que o correr eguada é análogo ao “haraganejar“, desejado pelo Blau menino, em “O Anjo da Vitória”, pois enseja a atitude primordial diante do mundo, baseada na contemplação, no reconhecimento e no usufruto desprovido da intenção de lucro e de dominação.

Ainda nesse conto, observa-se que um traço essencial, subjacente ao processo de transformação do menino Blau, distingue o haraganejar (que caracteriza, inicialmente, o guri) do “correr mundo” (a que se vê obrigado o pequeno sobrevivente da batalha de “O anjo da vitória”): enquanto o haraganejar supõe uma ação gratuita, orientada pelo exercício lúdico, o “correr mundo”, ou o ser gaudério, impõe a obrigatoriedade da sobrevivência aliada à solidão do vagar incerto e sem pouso, o que, pesadamente imposto à criança, transforma-a em pessoa

adulta, extraíndo-a da atmosfera mítica.

A mesma passagem, de haragano a gaudério, é realizada por Binga Cruz, em “Penar de velhos”. Assim como Blau, ainda menino, necessita “correr mundo”, “enancado num lote de fujões”, Binga precisa fugir “sem rumo certo ao deus-dará”. No início da narrativa, o menino “levado da casqueira” já exercita não só os limites do espaço circundante – quando “fura aqui, fura ali, varou a cerca para dar fé, bem à sua vontade” (LOPES NETO, 2000, p. 150) –, mas também os seus próprios limites, quando se rende ao desejo e, sobre o cavalo tomado escondido do pai, abandona-se à perseguição da avestruz, assumindo sua “alminha de gaúcho”.

Cedendo, momentaneamente, às expectativas sociais de que é depositária a figura do gaúcho e à necessidade de testar suas próprias habilidades, Binga consegue, após perigosos lances e disparadas, laçar e manear a avestruz, tornando-se “vencedor, afinal!” (LOPES NETO, 2000, p. 151). Tal vitória representa a imitação bem-sucedida do modelo adulto, caracterizando-se pela experimentação da destreza e do poder masculino, pois exige a valentia, o controle da força e o domínio sobre si mesmo e sobre os outros. Todavia, ao perceber-se vencedor, o menino está comprometido a admitir “a criançada”, tal como convém ao nível de maturidade experienciada, acabando por deflagrar o ato violento que o subtrai de uma só vez do espaço familiar e infantil. O processo de flexibilização das fronteiras do ambiente próximo e de si mesmo, iniciado por Binga, é abruptamente levado a termo, quando o pai, lesado em sua propriedade pela perda do cavalo, intenta uma humilhação vexatória que o menino já não pode aceitar:

Aí o velho andou mal... ali no mais, à vista da peonada, quis sovar o filho... e quando o guri viu o rabo-de-tatu no ar... quebrou o corpo, disparou e de vereda encarapitou-se num matungo que estava de piquete, encilhado, e abriu campo fora, sem rumo certo ao deus-dará... Debalde o velho gritou-lhe – Pára aí, menino! Pára aí, menino! Qual! No peito do gauchinho não cabia a vergonha daquele guascaço do rabo de tatu, que caía-lhe em cima, se ele não foge... (NETO, 2000, p. 152).

A inadequação entre a causa e a conseqüência, que promove a aniquilação do bem

humano e afetivo – o filho único –, decorrente da perda do bem material, culmina com o padecimento dos pais e com a decadência da propriedade, entregue ao abandono. Fica, assim, explícito que a criança catalisa as expectativas adultas, de modo que a sua falta é insuportável, acarretando a ruína do universo familiar e comprometendo o sentido da experiência humana.

Isso não significa que a criança possui, nesse momento, o *status* modernamente dedicado à infância, pois não cabe aos pequenos uma posição central no grupo familiar. Seus interesses, necessidades e medos não ocupam lugar prioritário nas preocupações dos adultos. A importância da criança reside no herdeiro potencial que ela constitui, de modo que seu valor está ligado à sucessão do grupo familiar, à sobrevivência do nome, à manutenção da propriedade e, sobretudo, ao compromisso com os bens familiares não materiais.

Como se vê, a inflexibilidade do patriarca determina o afastamento dos seus, uma vez que o mau uso da violência conduz ao exílio sem fim da personagem e, conseqüentemente, ao abandono da condição de menino, para a aquisição da seriedade adulta que a luta pela sobrevivência impõe. Os valores de honra e altivez que orientam a fuga definitiva e a renúncia ao convívio familiar transformam o menino em gaudério, cujo sofrimento parece ser maior que o martírio de Jesus, pois esse, “sendo Deus, morreu perto de sua mãe...” (LOPES NETO, 2000, p. 154). Observa-se que a família sagrada representa, para Blau, um modelo de organização familiar, pois resguarda a proximidade entre pais e filhos, embasando-se numa cumplicidade de projetos, necessária à continuidade histórica.

Como o legítimo herói gaúcho, Binga não pode aceitar o dano, uma vez que essa atitude implicaria passividade. Por isso, o menino recebe a ofensa moral ativamente, não como vítima, mas como desafiado. O ato de insubordinação do guri que escapa à punição do pai repete a atitude das avestruzes, as quais persistem na fuga à opressão do laço. A insubmissão desempenha, assim, a função de resistência ao exercício autoritário do poder, revelando um movimento no sentido de evitar a própria anulação. A identificação de Binga a

uma realidade ainda não domesticada recupera o estado primordial da existência, “força larvar que não pode ser contida nem dominada” (CHAVES, 2001, p. 218) e que antecipa o gesto decisivo de libertação. Em última instância, é a pertinência ao estado natural que, orientando a ação infantil, leva a criança a contrapor-se à dominação representada pelo adulto.

Dessa forma, o código ético simoniano, alicerçado no telurismo e depositado na criança, não parece ser uma herança do universo adulto. Ao contrário do que se poderia supor, o homem, cuja experiência norteia-se pela altivez, pela honra e pela generosidade, é que precisa conservar a herança recebida da criança que foi. Esperar-se-ia que a criança, por estar naturalmente imbuída dos ideais exemplares de um passado remoto, projetasse para o futuro a sua natureza primitiva, atravessando imune a fronteira temporal.

Contudo, coerente com a visão pessimista da evolução humana e com a concepção cíclica do tempo, o universo simoniano raramente concede o privilégio da inocência e da liberdade ao homem adulto, já que a ultrapassagem da infância acarreta a perda da condição natural. A infância parece, assim, resultar de um idílico arcaísmo que está fadado a ser transposto. O potencial subversivo da criança simoniana está em oferecer-se como um lampejo capaz de evocar uma circunstância ideal e revelar as contradições do mundo adulto, pouco antes de fazer parte dele.

Em virtude de não poder projetar-se para além da infância, a atitude transgressora infantil constitui um malogro, de modo que a criança acaba por apropriar-se da herança cultural legada pelo adulto, atendendo às expectativas sociais nutridas por ele, sob pena de desorganizar o universo instalado. Nesse sentido, ao transgredir a ordem estabelecida, o Binga gaudério não dá seqüência à previsão de continuidade a ele dirigida pelo adulto. Além de sua atitude desestruturar a ordem do mundo instaurado, Binga torna-se um excluído do processo histórico-cultural oficial, porque se coloca à margem da sociedade.

A não realização das expectativas adultas equivale, portanto, ao vagar perdido pelo

mundo, desregrado e despojado de raízes, ou seja, corresponde ao não-lugar social⁸ destinado à figura do "gaudério", a quem se opõe a sociedade organizada. Ao abandonar a posição marginal infantil, o homem é levado a assumir a continuidade histórica e o papel social que lhe cabe, para evitar a reiteração desse lugar de exclusão que, de provisório – enquanto circunscrito ao período infantil –, passa a ser definitivo.

Embora atuem reciprocamente um sobre o outro, a intervenção do elemento infantil sobre o universo adulto simoniano não chega a promover transformações efetivas no sentido de religar a realidade ao estado de infância do mundo, ou seja, ao tempo mítico. Por sua vez, a circunstância adulta termina, inevitavelmente, por absorver a infância, produzindo a transfiguração da condição natural humana para a aceitação do sujeito perante a sociedade adulta, ou para a sua anulação social.

É legítimo distinguir uma dupla via de influências que liga a comunidade de adultos a seus rebentos. Os pais e familiares organizam a sociedade a partir de determinados padrões de comportamento e, buscando a superação da própria transitoriedade, encaminham, através de diversas representações, suas expectativas de continuidade às crianças e aos jovens.

As disposições para que a herança seja assumida são transmitidas aos depositários do plano sucessório de forma inconsciente, pela maneira de ser dos adultos e, também explicitamente, por ações educativas – tais como os exemplos, os julgamentos, os elogios e as sanções –, orientadas para a perpetuação da linhagem. Nesse sentido, Bourdieu (1997) explicita que herdar é aceitar fazer-se instrumento dócil do projeto de reprodução, cujo lugar e instrumento é o pai. A herança bem sucedida consiste, pois, numa superação do pai destinada a conservá-lo e a conservar, igualmente, seu projeto de superação, situado na ordem das sucessões. Para Bourdieu (1997, p. 9), “os herdeiros que, aceitando herdar, portanto, serem herdados pela herança, conseguem apropriar-se dela, escapam às antinomias da sucessão”, de

⁸ Nesse contexto, a expressão “não-lugar” é empregada para significar a invisibilidade social do sujeito. Tal uso distingue-se da delimitação que as ciências antropológicas têm proposto para o termo, denotando, através dele, os espaços de transição.

modo que a reprodução do idêntico funciona, para pai e herdeiro, como reconhecimento próprio e ratificação da qualidade da identidade social de ambos.

Entretanto, tal projeto pode apresentar contradições. As expectativas parentais destinadas à superação do pai são desejadas e, ao mesmo tempo, não desejadas, já que representam seu assassinato, com a injunção paterna. Além disso, as ambições paternas podem ampliar-se e encaminhar aos substitutos o compromisso com a concretização de um ideal nem sempre realizável, o qual não pode ser satisfeito nem rechaçado. Esses desnivelamentos, somados a discordâncias do projeto de sucessão em relação às conquistas e determinações individuais, produzem tensões entre adultos e herdeiros, pela satisfação, superação ou repúdio da herança.

Freqüentemente, crianças e jovens acabam introduzindo rupturas no processo histórico-social instalado, cuja conseqüência é a desestabilização do mundo instituído. Ao interromper o movimento de continuidade projetado pelos adultos, os sujeitos por eles gerados desvelam tanto a impossibilidade do projeto concebido, quanto a falência da estrutura social gestada, que não consegue solucionar suas contradições. A sociedade assim organizada mostra-se incoerente, já que alimenta os agentes da própria destruição. Se, por um lado, a continuidade desse arranjo social é impossível, em vista de que a degeneração o faz insustentável, por outro, o regresso ao tempo mítico mostra-se igualmente irrealizável. Isso porque a corrupção, em que também estão imersas as crianças, acaba por solapar a infância, impedindo-a de mediar o reingresso humano na circunstância perdida.

3 RITOS DE PASSAGEM

A atribuição de um valor especial à idade para a classificação dos sujeitos parece ser um dado universal. A idade constitui uma condição natural que adquire, nos diferentes grupos sociais, uma conotação cultural, desempenhando determinados significados de acordo com os papéis assumidos pelos indivíduos. Em qualquer sociedade, a vida individual consiste em passar sucessivamente de uma idade a outra e de um papel a outro.

Genep (1978) observa que toda alteração na situação de um indivíduo implica ações e reações entre o profano e o sagrado, as quais devem ser regulamentadas e vigiadas, a fim de que a sociedade não sofra nenhum constrangimento ou dano. Todavia, entre o mundo sagrado e o mundo profano existe tamanha incompatibilidade, que a passagem de um ao outro não pode ser feita sem a intermediação do rito.

Embora o rito tenha como objetivo aparente reforçar a ligação do homem com o sagrado, Durkheim (1996) sublinha que a sua função real consiste em reforçar os vínculos que unem o indivíduo à sociedade de que é membro, estabelecendo um estado de máxima coesão social, de modo que a comunhão das consciências eleva a vitalidade social. Nesse sentido, segundo Gil (1994, p. 346), o rito constitui “um instrumento para reinvestir de sentido o mundo constituído e cristalizado da experiência social”. Através de tal fenômeno, a sociedade reimpõe-se as estruturas normativas vigentes.

Nesse contexto, os ritos de passagem são manifestações culturais que se destinam a marcar os momentos decisivos do ciclo vital de cada um – tais como o nascimento, o

aniversário, o casamento e a morte –, encaminhando o indivíduo para o cumprimento das disposições sociais, as quais, revestidas de autoridade pela intervenção do sagrado, requerem o estatuto de realidade.

Os processos sociais nomeados como rituais de passagem caracterizam uma zona marginal na qual os iniciados ficam isolados da marcação linear temporal da sociedade, vivendo um estado social diferenciado. Tais ritos são marcados por cerimônias de separação e de agregação, que criam, no seu interstício, um estado de liminaridade.

Mello (1987, p. 308) entende que o rito de passagem, especificamente, “está ligado à atribuição de nova identidade a um indivíduo ou a vários por conta de alterações biológicas ou outras”. Em geral, tais ritos supõem certas provações que deixam marcas indeléveis no sujeito. A partir dessa vivência e da transformação da personalidade que dela decorre, altera-se a posição social atribuída ao indivíduo, de quem passa a ser exigida a atuação em um novo papel.

O rito de passagem da infância à vida adulta, em particular, possibilita o alcance de maior visibilidade social, a qual é autorizada pelo exercício de um papel até então vetado. Contudo, além de fazer passar o indivíduo do estatuto “infantil” ao estatuto “adulto”, esse ato ritual tem funções não exclusivamente sociais, pois pretende o efeito de fazer crescer (no sentido biológico) o sujeito que a ele é submetido.

Tal rito confere, ainda, ao iniciado um traço de humanidade que o distingue dos animais, separando-o, em definitivo, do estado de natureza. Nesse sentido, posteriormente à separação com relação ao mundo anterior à sociedade humana, ou ainda, ao mundo feminino e infantil, dá-se a agregação à comunidade sexual e à família. Cumprindo as etapas de separação, iniciação e agregação – itinerário que, aliás, coincide com a aventura mítica –, o sujeito, antes objeto de indiferença ou de um distraído afeto, transforma-se em membro efetivo e modelar do seu grupo, autorizado a realizar determinados feitos e a acessar certas

posições que lhe rendem o respeito dos seus. Além disso, a partir de então, é permitido e esperado que o sujeito admitido como adulto possa constituir seu próprio agrupamento familiar, dando continuidade à organização social estabelecida.

Entretanto, no universo simoniano, a passagem para a condição adulta enseja, freqüentemente, tanto a aquisição da violência, quanto a bestialização⁹ pela ruptura com o telurismo. Nesse contexto, contrariadas as expectativas do grupo, ocorrem descontinuidades no processo histórico, cuja maior consequência é a exclusão social do iniciado, que atravessa a fronteira para a invisibilidade social.

Nem sempre associados à idade cronológica, os ritos de passagem guardam, em geral, íntima ligação com a idéia de morte e ressurreição, pois, através deles, morre o sujeito, cuja condição anterior é definitivamente abandonada e, em seu lugar, nasce um novo indivíduo. Materializa-se, assim, a passagem do ser humano a um outro estado, marcando, de certo modo, a idade social do indivíduo, conforme a posição então adquirida.

Para Elkin (1968), a idade, o sexo, a religião e a nacionalidade constituem a localização do indivíduo em determinada estrutura da sociedade. A cada posição social corresponde um comportamento esperado, um papel, o qual não somente implica o reconhecimento da expectativa socialmente nutrida, mas também o cultivo de sentimentos e valores apropriados. Além disso, a cooperação entre os indivíduos implica o compartilhamento de símbolos comuns (conceitos, gestos e objetos) que orientam um “consenso de papel”, possibilitando que cada um não apenas saiba como se portar, mas qual comportamento esperar do outro.

Nesses termos, a disposição da criança em cooperar com o adulto depende de um

⁹ Considerando, especificamente, a construção identitária gaúcha, é possível entender que a animalização do homem rio-grandense é socialmente bem-vista e desejada, por ensejar a identidade e a aliança com a natureza, própria da apreensão telúrica do mundo. A profunda identificação entre o gaúcho e o mundo natural pode ser exemplarmente constatada na imagem do “centauro dos pampas”, que legitima através da tradição a unidade indissolúvel entre o gaúcho e o elemento da natureza. A bestialização, por sua vez, transforma o homem em “bicho mau”, o qual, corrompido pelo materialismo e pelo uso absurdo da violência, promove o desequilíbrio nas relações com a natureza e, desse modo, a suspensão do vínculo telúrico.

processo de socialização, a partir do qual ela se torna um membro funcional do grupo, reconhecendo e localizando as posições, agindo e desempenhando os papéis que lhe são apropriados. As expectativas de sua posição de idade são aprendidas, essencialmente, através do comportamento de outras pessoas, que dirigem aos pequenos distinções para as expectativas do presente, do passado e do futuro, bem como lhes sugerem ações conforme o esperado. O crescimento supõe, assim, o aprendizado de novas funções, marcado por ritos de passagem, a partir da adaptação ou do abandono dos velhos papéis, conforme preconizar o diálogo instaurado socialmente.

É, portanto, através da socialização que a criança separa-se da natureza e ingressa na cultura. A socialização constitui o processo pelo qual alguém aprende os modos de determinada sociedade, a fim de poder atuar dentro dela, pois o indivíduo não é considerado membro propriamente dito, “completo”, desde o nascimento. Elkin (1968) acredita que a criança não aprende os modos do grupo pelo encontro com a cultura de forma abstrata, mas por intermédio de outras pessoas que lhe transmitem os padrões da sociedade. São, pois, as reações dos outros que servem de modelo à criança e a encorajam ou não a determinadas atitudes, as quais, quando reiteradas, podem transformar-se em estruturantes da personalidade. As relações de igualdade e de autoridade, que norteiam o convívio familiar, estabelecem a mediação entre a criança e a sociedade, levando à inclusão social infantil. Cabe aos membros familiares, um imprescindível papel na intermediação do processo de socialização. Segundo Genep (1978, p. 57), tal papel consiste na constituição de vínculos que viabilizem as mudanças de estado sem abalos sociais violentos, nem paradas bruscas na vida individual e coletiva. Nesse sentido, interações empobrecidas do grupo social com a criança podem conduzir à frustração da expectativa socialmente formulada e à suspensão da atitude cooperativa entre as gerações, inibindo a continuidade histórico-social.

Por outro lado, a atuação mal-sucedida dos adultos na socialização da infância tem

como consequência a descontinuidade, introduzida na sociedade adulta pelas crianças. Como argumenta Elkin (1968, p. 15), “a socialização não é estritamente um processo de mão única”, de modo que o ingresso de um novo membro numa família ou em qualquer unidade modifica o grupo. Ao mesmo tempo em que o universo adulto intervém no desenvolvimento da criança e na própria duração da infância, ele também sofre os abalos consequentes do êxito ou do insucesso do desempenho familiar ao longo da inserção sócio-cultural infantil. _

3.1 A transição masculina da infância à vida adulta

Seja por priorizar a perspectiva de Blau Nunes, seja por dedicar importância periférica à brincadeira e ao desenvolvimento pueris, a narrativa simoniana não permite entrever estágios gradativos entre a infância e a condição adulta. A primeira é, via de regra, abandonada de forma drástica e repentina, inexistindo a possibilidade de recuos. Configura-se, assim, uma sociedade com poucos degraus etários, em que morre a criança para que possa emergir o adulto, sem fases intermediárias. Tendo em vista a vivência inconclusa do processo de socialização – já que o sentido de pertencimento à cultura ainda não está plenamente consolidado –, as crianças experimentam violentos ritos de passagem para a vida adulta. Tal violência concretiza-se na obrigatoriedade e na precocidade com que se realiza a transição, repetindo-se na circunstância e na atitude dos adultos que a engendram.

No conto “Penar de velhos”, por exemplo, o exercício autoritário do poder paterno impele Binga, menino de doze anos, a atravessar a fronteira para a vida adulta, interrompendo bruscamente a exploração lúdica do mundo e das próprias habilidades. A iniciação do “guri levado da casqueira” acontece com a caça às avestruzes, desafio ou provação que transforma definitivamente o menino, porque revela sua “alminha de gaúcho”. Nesse caso, Binga imita com sucesso uma atividade característica dos adultos daquele grupo social, ou seja, o trabalho com o gado.

Porém, ao invés de obter a aprovação familiar pela demonstração de valores e destrezas socialmente demandados como traços identitários do grupo no qual está inserido, a vitória de Binga é anulada pelo dano material ocasionado, qual seja, a morte do cavalo pertencente ao pai. Desse modo, a iniciação consoma-se desastrosamente, com a fuga à autoridade estabelecida e a conseqüente marginalização social de Binga, que teve “um fim que nunca se soube”. O ritual iniciático produz, assim, o efeito contrário ao desejado, já que, ao invés de mediar a condução definitiva do menino ao convívio social, resulta no banimento voluntário da criança.

Observa-se que o roteiro de iniciação de Binga à vida adulta, embora efetivamente cumprido, dá-se de modo solitário (enquanto os adultos do grupo tiram a sesta) e, portanto, não obtém o reconhecimento social. Para ser reconhecida, a vitória do menino sobre a avestruz necessitava ter-se realizado publicamente, em vista de que a participação da sociedade é condição para a legitimidade do procedimento ritual iniciático. O pai de Binga, desconhecendo o caminho das provas percorrido pelo filho no enfrentamento e na superação do conflito, interpreta sua atitude como transgressão. Por isso, dirige ao menino uma sanção correspondente ao prejuízo material e ao constrangimento social provocado pela apropriação indevida do cavalo, atitude que representou um insulto à autoridade instituída.

Se, por um lado, o ato iniciático não obteve valor social, visto que não foi presenciado pela comunidade adulta, por outro, não pode ser negado por Binga, que o vivenciou. Desencadeia-se, pois, uma ruptura inconciliável entre a disposição individual e o arranjo social. A quebra da aliança entre o sujeito e a coletividade culmina com o exercício de uma real transgressão, cujos efeitos trazem abalos ao plano material – pela conseqüente degradação da propriedade familiar – e, sobretudo, ao plano afetivo e social, pela frustração do projeto sucessório.

Bourdieu (1997, p. 10-11) entende que a identificação do filho com o pai e seu projeto

constitui condição necessária, mas não suficiente, à transmissão bem-sucedida da herança paterna, essencialmente entendida como “a tendência a perseverar no ser e a perpetuar a posição social familiar”. No processo de aceitação e apropriação da herança, intervêm discordâncias entre as disposições do herdeiro e o destino encerrado em sua herança e, ainda, as contradições existentes no próprio projeto paterno.

Nesse sentido, ao transformar-se em desertor, Binga converte-se em “fracassado” social, pois falha no objetivo que lhe estava socialmente destinado pelo projeto inscrito na trajetória da família e no futuro que ela implicava. O procedimento de rebeldia constitui a negação do projeto parental, uma vez que conduz ao avesso do estilo de vida familiar e à construção de uma imagem social negativa. Ao recusar a herança, Binga anula, retrospectivamente, todo o procedimento paterno, materializado na herança rejeitada.

No conto “O anjo da vitória”, o menino Blau, então com dez anos, experimenta igualmente uma brusca passagem para a vida adulta. A imersão no contexto da guerra, desencadeada pelos adultos, conduz à perda da inocência, promovendo sua inevitável transição. O contato com a crueza da morte física e simbólica, trazendo como consequência a desproteção e o abandono do guri, constitui a provação que o transforma definitivamente em gaúcho solitário, modificando de forma traumática sua disposição inicial. O “não saber” que caracteriza a atitude primeira de ingenuidade é substituído pela plena consciência das desgraças e contradições humanas, a qual é inerente à condição adulta.

Todavia, contrariamente ao que sucede a Binga, Blau Nunes insere-se na continuidade do processo histórico-social encaminhado pelos adultos que o precederam, posto que prossegue nos ofícios da guerra e de peão. Ao transformar-se em legítimo e íntegro herdeiro dos valores e habilidades preconizados pela tradição, Blau Nunes passa a constituir modelo a ser imitado pela geração seguinte.

Assim como o ingresso na vida adulta através da guerra é considerado socialmente

produtivo e sadio, o rito de passagem da vida para a morte também deve acontecer num campo de batalha. Tal como no conto “Contrabandista”, em que a morte do velho Jango Jorge, durante um confronto com a guarda, eleva-o à categoria de herói, em “Juca Guerra”, o depoimento de Blau, referindo-se à personagem que dá nome ao conto, reitera essa concepção de honra e de virilidade do adulto:

Veja vancê!... um gaúcho daqueles... destorcido, bonzão!
 Aquilo, era pra ficar na coxilha, picado de espada, rachado de lanças, mas não pra morrer como foi, aperreado em cima da cama, o corpo besuntado de unturas e a garganta entupida de melados e pozinhos dos doutores!
 Pobre de mim!... ‘stou vendo que hei de morrer do mesmo jeito, como um pisa-flores da cidade, como bicho de galinheiro!... (LOPES NETO, 2003, p. 157-158).

A impotência, mesmo quando imposta pela doença, é inaceitável e degradante ao herói gaúcho, cujos atributos essenciais são tanto a valentia, que o torna capaz de domar, isto é, de impor a inação ao outro, como a liberdade de ação e a virilidade, entendida como pujança vital e sexual. A respeito disso, Moreira (1982, p. 46-47) assinala que, ao herói, não podem ser atribuídas fraquezas ou debilidades, de modo que a vista, o ouvido, o faro e até o gosto – sinais da exuberância física do homem –, devem conservar-se em sua plenitude, inclusive na velhice.

Nessa perspectiva, a violência parece exercer uma mediação socialmente aceitável e até requerida não apenas nos ritos de passagem da infância para a condição adulta, mas também da vida para a morte, marcando com valor o início e o fim da vida social. A atividade guerreira adquire, nesse espaço, um significado de festividade coletiva e coesiva, cumprindo uma função cerimonial e imprimindo publicamente a marca da validade e da legitimidade aos momentos essenciais da trajetória individual. No entanto, essa existência precisa iniciar e findar prematuramente, visto que o sujeito só é capaz de sobreviver com independência e honra, e sustentar a instabilidade que caracteriza a sociedade gaúcha, enquanto for fisicamente forte (jovem adulto). Logo, ao verdadeiro herói cabe manter-se eternamente jovial, firme e saudável, invencível até mesmo ao tempo.

Conforme aponta Zilberman (1992, p.55-56), as práticas violentas permearam a constituição política e identitária rio-grandense, de maneira que, em *Contos gauchescos*,

[...] avulta uma sociedade marcada pela violência, originária dos crimes vinculados à preservação da honra pessoal ou da manutenção de um estado de guerra, o que conserva as personagens em constante conflito armado. A violência não é, pois, atributo da sociedade civil, mas efeito da permanente condição militar experimentada pela Província. Esta circunstância integra-se à personalidade do rio-grandense e, se o faz um homem violento, garante seu espírito guerreiro, a disponibilidade para a luta e a propalada coragem.

Nesse contexto, inexistindo uma autoridade legal que regule o funcionamento do grupo, é imprescindível, à sobrevivência pessoal, a posse de todos os atributos guerreiros vinculados à coragem, à valentia e ao mando. Embora pertença ao passado, ou justamente por esse motivo, tal mundo ainda sintetiza os valores ideais, que se chocam com o materialismo vigente no tempo da narração de Blau.

Demonstrando o profundo distanciamento do mito, os homens do presente empreendem a busca do tempo perdido, perfeito e unitário. Para tanto, reenviam às gerações ulteriores a responsabilidade pela recuperação do passado, cujos valores continuam a balizar a aprovação social e a legitimar o uso de formas violentas, seja para a transformação de meninos em homens, seja para o desfecho glorioso da vida.

Em vista disso, a manutenção das tradições e valores socialmente válidos preconiza que a iniciação da vida social, exemplarmente concretizada em meio à batalha, cumpre-se proficuamente quando alcança endurecer os sujeitos, amadurecendo-os através do sofrimento e preparando-os para a aspereza da vida. Essa, por sua vez, deve findar, preferencialmente, da mesma forma como iniciou. A trajetória da existência, desenvolvida conforme os padrões sociais desejáveis, circunscreve, pois, um ciclo de vida engajado na continuidade histórica, que pode ser exemplificado, respectivamente, em seu princípio e fim, pelo menino Blau, do conto “O anjo da vitória”, e pelo velho Jango Jorge, de “Contrabandista”.

Estrutura-se, desse modo, um universo organizado e coeso, que se pretende fechado e auto-suficiente. Daí advém a profunda antipatia nutrida para com os estrangeiros que adentram esse mundo. Castelhanos, “reinóis”, “lamões” e “ilhéus” são considerados desprezíveis pela sociedade gaúcha, uma vez que seus valores e comportamentos divergem do padrão social validado pela tradição. Além disso, os elementos estranhos à sociedade assim organizada constituem, potencialmente, uma ameaça ao processo de continuidade histórico-social instituído, já que são portadores de usos e padrões comportamentais diferenciados, os quais podem provocar fraturas na tradição.

No mundo simoniano, como acentua Arendt (2004a, p. 128), os papéis e posições sociais são claramente definidos, figurando “os patrões e os peões, os bons e os maus, os homens e as mulheres, os amigos (desde o cavalo, até Bento Gonçalves, por exemplo) e os inimigos (castelhanos, portugueses, paulistas, entre outros)”. A representação da sociedade como uma ordem dicotômica, onde cada elemento encontra seu lugar e seu papel, converge para a configuração de uma identidade coletiva e implica, segundo o autor (2004 a), a delimitação de um território e de relações com o meio circundante e com os *outros*, aos quais cabe a exclusão.

A configuração desse universo, coerente em sua particularidade, realiza a manifestação do regional e do regionalismo na obra simoniana. Como argumenta Chaves (2001, p. 15),

os *Contos gauchescos* e as *Lendas do Sul* ainda são uma expressão do regional e traduzem uma ideologia regionalista, porque delineiam intencionalmente um espaço físico particularizado dentro duma prosa mimética; mas, sobretudo, porque nele representam um mundo e um código social que se encerram em si mesmos. Se obtivermos uma visão panorâmica, constatar-se-á que na divisão maniqueísta deste mundo social há os “de fora” e os “de dentro”, erguendo uma barreira quase intransponível entre o território privilegiado do pampa e o que está situado além de suas fronteiras, distinguindo o *gaúcho* de todos os outros, inimigos ou forasteiros. Estes últimos sempre são mantidos na posição de elementos estranhos e nunca totalmente assimilados.

Assim como na tradição popular, são recorrentes os episódios de *Contos gauchescos* em que o desempenho dos estrangeiros é ridicularizado e seus costumes desprestigiados. É o

caso, por exemplo, do castelhano “maula”, personagem do conto “Deve um queijo”, e do general Barbacena, de “O anjo da vitória”, o qual, “por andar um dia a cavalo já tinha que tomar banhos de salmoura e esfregar as assaduras com sebo...” (LOPES NETO, 2000, p. 115).

O comportamento de rejeição endereçado aos que provêm do exterior – cuja imagem está, com freqüência, associada à urbanidade –, marca com ênfase a diferença distintiva do grupo circunscrito, acabando por reforçar seus laços identitários e sua coesão interna. Evidencia-se, assim, no posicionamento de Blau Nunes, a pretensa superioridade cultural sul-rio-grandense, capaz de sobrepujar, seja na força física, seja no valor moral, os representantes de culturas alheias, repelindo tais influências com uma espontaneidade naturalizada. De fato, como observa Chaves (2001, p. 17), formula-se a idéia “regionalista” de uma raça gaúcha, viril e perfeita, auto-suficiente no contraste com o elemento externo. A exaltação do tipo humano considerado ideal, o gaúcho-herói, implica confrontá-lo com o seu contrário, o trabalhador agrícola ou comerciante, o estrangeiro ou o gaúcho cidadão. Nesse sentido, uma das formas de manifestação do regionalismo é a oposição campo-cidade, a qual, conforme Chiappini (1978, p. 37), marca não apenas uma oposição espacial, mas, sobretudo, temporal.

O caso mais ilustrativo do conflito entre o grupo e o agente estranho talvez seja o que se vê no conto “Melancia-Coco Verde”. O ilhéu pretendente ao casamento com sua Talapa não se envergonha de ser um cavaleiro inábil, ignorando o desprestígio social de que se torna alvo, em decorrência de tal condição. O moço também não cultiva os hábitos de alimentação do grupo de ingresso, marcando, assim, sua desvinculação a ele, uma vez que as escolhas alimentares e o próprio ato de comer são modos de assinalar a distinção ou o pertencimento a determinado espaço sócio-cultural. Moreira (1982, p. 48) assinala que o atributo indispensável ao herói, a saúde, é freqüentemente atestado pela alimentação, de maneira que comer churrasco e beber chimarrão, por exemplo, representam a natureza forte do sujeito e a sua adesão à moral do gaúcho.

A saúde do herói, fundamental na consolidação do “tipo forte” é, segundo a autora (1982), atestada, também, pelos trajes e, sobretudo, pela resistência física do homem. Esta é exercida nas lutas e nas exigentes tarefas da estância, das quais o cidadão não participa. Nesse sentido, trocar o cavalo pela carreta sinaliza a fraqueza do ilhéu, também evidenciada pelo seu trabalho, o comércio, e pelo seu espaço, o urbano, já que o rapaz possui “uma casa de negócio na Vila”.

Como observa Moreira (1982), os elementos exteriores, principalmente ligados ao vestuário, à alimentação e ao meio de transporte, podem ser interpretados como reflexos da integridade física e moral do homem, e como sintoma de sua resistência. Além disso, a autora afirma (1982, p. 108) que “o telurismo, sendo o atributo básico do herói, determina a configuração do anti-herói, entendido como o elemento não vinculado à terra”. Ora, o ilhéu não manifesta qualquer desejo de ajustar-se àquele grupo, distanciando-se ainda mais dele por sua insolência. Na perspectiva de Blau Nunes, tudo o que era “do bom e do melhor, para o ilhéu não valia nem um sabugo!” (LOPES NETO, 2000, p.105), de modo que o comportamento depreciativo dirigido pelo estranho ao grupo de ingresso autoriza a reciprocidade do sentimento de rechaço.

À personagem Costinha, ao contrário, cabe a aprovação social e o amor coerente de sua Talapa, uma vez que o jovem compartilha com a moça a mesma origem sócio-cultural, constituindo um genuíno herdeiro dos valores e hábitos daquele grupo e, portanto, verdadeiramente capacitado a desposar a jovem. As condições de Costinha para o casamento são reiteradas pela sua iniciação gloriosa no campo de batalha, momento em que o rapaz assume a postura guerreira que lhe foi legada, mesmo conhecendo que a sua ausência significa a possibilidade de perder a mão da moça para o ilhéu. O narrador, representante do grupo sócio-cultural, interpreta a atitude de Costinha da seguinte maneira: “Filho de tigre é pintado!... Diante do dever o moço engoliu a tristeza, e mesmo não quis se desmoralizar,

desertando justamente naquela hora de peleia” (LOPES NETO, 2000, p. 109). O filho do Costa carrega no próprio nome, diminutivo da denominação paterna, o legado recebido. Mas a herança doada ao filho pelo velho Costa, que foi “alferes dos dragões do Rio Pardo”, estende-se também à potencialidade guerreira. Em sua atuação estratégica e corajosa, Costinha revela-se a reedição da figura paterna e retorna de sua incursão na guerra portando a marca da sua legitimidade perante o grupo social. O rito de iniciação na guerra autoriza o jovem a enfrentar o pai da moça e desposá-la.

Observa-se, entretanto, que, contrariando a suposta superioridade natural do tipo humano rio-grandense, a corrupção material – perpetrada, nesse caso, pelo pai de sua Talapa -, expõe a coletividade, de forma inescrupulosa, a rupturas na trajetória de continuidade histórico-social. Tanto a admissão do ilhéu ao grupo a que pertence a jovem, quanto a saída da jovem do seu grupo de pertencimento, para ingressar no universo sócio-cultural do noivo, são indesejáveis ao processo de sucessão instalado. Por um lado, o estrangeiro não iniciado na violência da guerra está impossibilitado de assumir o papel que lhe seria outorgado pelo casamento, porque não dispõe da força, dos valores e das habilidades indispensáveis à sobrevivência e à proteção familiar nesse espaço. Por outro, na opinião de Blau, é lamentável lançar para fora do grupo “uma brasileira mimosa” como sua Talapa, legando-a a quem, embora possuidor de bens materiais, mostra-se incapaz de honrá-la.

Nesse sentido, a ganância e a mesquinha, acarretadas pelo processo civilizatório, mobilizam não apenas o rompimento da aliança humana com a natureza, a que se assiste em “O boi velho”, mas promovem, igualmente, a ruptura do indivíduo com o sentimento familiar e com a comunidade, pela sobreposição dos interesses pessoais ao projeto coletivo. Como consequência mais séria, a deterioração do homem acentua o distanciamento entre a condição humana e o tempo sagrado, contrariando de forma irredutível a tradição constituída mito.

A degradação da circunstância mítica, advinda da impossibilidade absoluta de conciliação entre os planos sagrado e profano, corresponde, por sua vez, ao ingresso humano no tempo histórico e problemático, em que, conforme assinala Chaves (2001), os roteiros iniciáticos passam a funcionar em uma dimensão psicológica, deixando de cumprir a função transcendental de renovação do tempo mítico, já destruído. Nesses termos, é lícito entender que a agregação social se dá, agora, não mais na harmonização entre a ordem mítica e a ordem humana, mas na aceitação do mundo humano em sua ordenação vigente. Assim procedendo, o iniciado sela em definitivo o seu pertencimento ao mundo dos homens.

3.2 A iniciação feminina na vida adulta

A condição sexual, assim como a idade, constitui um dado natural que adquire, nos diversos grupos sociais, significados culturais singulares. A distinção de gênero tem especializado, ao longo do tempo, posições e papéis sociais conforme o sexo, de modo que o processo de inclusão das meninas na sociedade adulta também obedece a padrões divergentes dos meninos.

A diferenciação entre o masculino e o feminino é problematizada com recorrência no universo simoniano, adquirindo uma funcionalidade simbólica que se torna fundamental para a compreensão do mundo representado. Interditada na esfera da ação, a qual se passa em uma sociedade machista, a figura feminina frequentemente toma a posição central nos conflitos entre os homens, desencadeando a sua aniquilação e aproximando de maneira irredutível a paixão e a morte.

Chaves (2001, p. 145) discute com profundidade o arquétipo feminino simoniano, o qual se apresenta, segundo ele, a partir de uma dupla dimensão: sob o ponto de vista sociológico, como a contradição do mundo social representado em *Contos gauchescos*; sob o ponto de vista simbólico e literário, como a transfiguração em imagem, símbolo e metáfora da

apreensão intuitiva da realidade, do absurdo que é o homem e a humana condição. Nesse sentido, o autor entende que

a sociedade machista, patriarcal e conservadora privilegiou o protótipo masculino, sublimando em princípios e valores éticos aqueles atributos da coragem pessoal, da valentia, da afirmação violenta da masculinidade. Ao fazê-lo, estabeleceu uma unilateralidade ideológica que procura excluir a mulher da esfera da ação, uma vez que ela é, de fato, encarada como um objeto das relações de posse. Mas justamente esta perspectiva ideológica gera uma força igual e contrária, engendrando o seu próprio câncer. A exclusão da mulher da esfera da ação corresponde a situá-la numa área interdita e, portanto, a mitificá-la, pela aberração da ordem natural, fetichizando-a. Por isto ela se torna “limite” do homem; por isto é inacessível e identificada ao pecado, ao demoníaco; por isto, ainda, centraliza uma área de “desequilíbrio”, cuja última consequência é a associação de sua figura com a destruição e a morte.

O signo do feminino, embora reservando a suas portadoras um lugar marginal nas esferas social, política e econômica, encerra, em *Contos gauchescos*, uma identificação inevitável com a força indomada e selvagem da vida primordial, que os homens, em todo o seu poder, não podem subjugar. Assim, enquanto os meninos transformam-se em “bichos maus”, as meninas, independentemente da sua posição social e dos seus valores, metamorfoseiam-se em “bichos caborteiros” ou “precipício pros homens”.

Todavia, enquanto a bestialização da figura masculina é adquirida na passagem através do tempo corruptor, na medida em que os meninos “aprendem” a violência depredatória, a animalização bestial da figura feminina é inerente à sua condição, constituindo um estigma que engendra a destruição, contrariando, algumas vezes, a sua vontade e o seu comportamento. Tal concepção pode ser ilustrada pela profusão de termos zoológicos com que as mulheres são caracterizadas, bem como pela conclusão dirigida por Blau Nunes ao seu interlocutor, no conto “O negro Bonifácio”: “Ah! Mulheres!... Estancieiras ou peonas, é tudo a mesma cousa... tudo é bicho caborteiro... a mais santinha tem mais malícia que um sorro velho!” (LOPES NETO, 2000, p. 39).

Nesse sentido, mesmo as mulheres virtuosas, que constituem a representação da inocência e estão, aparentemente, distantes da maldade, tornam-se foco gerador da violência e do desatino dos machos, pois, como argumenta Chaves (2001, p. 142), elas poderão até não

trazer em si mesmas esta animalidade selvagem, mas acionam invariavelmente a animalidade masculina, deflagrando sua ação predatória.

Portanto, embora a mulher desencadeie a violência absurda dos machos, a quem não está acessível o conhecimento e o controle do mundo feminino, não cabe a ela a prática da violência como forma de iniciação no mundo adulto, pois o ofício da guerra é atribuição masculina, assim como a proteção e o sustento familiar. Nessa perspectiva, as mulheres que perpetram atos violentos contra o homem, sejam eles físicos ou morais, representam o descontrole da potência vital e a fuga aos padrões sociais e, por isso, não constituem modelos de comportamento. Esse é o caso de Rosa, personagem do conto “Os cabelos da china”, que, ao prostituir-se, fere a honra paterna; de Lalice, do conto “O jogo do osso”, que, vendida pelo marido, despreza-o, entregando-se facilmente a outro; e de Tudinha, de “O negro Bonifácio”, a qual, apesar de não ser casada, manteve um relacionamento com o negro, cujo cadáver mutila. Praticada pelas mulheres, a violência transforma-se em selvageria e acentua a marginalidade do sujeito feminino que, nesse procedimento, desumaniza-se. Em todos os casos, a violência do homem foi desencadeada por um atentado da mulher contra a família, através do adultério.

O cumprimento das disposições sociais e, em última instância, a garantia de pertencimento à comunidade humana determinam que as meninas passem da guarda do pai à guarda do marido. É, precisamente, essa passagem que coincide com o seu ingresso na vida adulta, inexistindo momentos intermediários. Nesse sentido, há um descompasso entre a idade cronológica e a idade social da figura feminina, pois ela é considerada criança enquanto inocente ou donzela, isto é, enquanto não iniciada na vida sexual.

Assim, o tratamento reservado à Maria Altina, no conto “No manantial”, à sua Talapa, de “Melancia-Coco Verde”, e à filha de Jango Jorge, de “Contrabandista”, por exemplo, demonstra a infantilização das moças em idade de casar, pois é somente com a consumação

da união conjugal que as meninas transformam-se em mulheres, atravessando a fronteira de resguardo familiar que delimita a infância.

Ora, tal transição, a exemplo da passagem dos meninos a homens, também constitui uma violência, dando-se repentina e precocemente, sem a possibilidade de ensaios e recuos, uma vez que a preparação das moças para o casamento restringe-se à convivência com outras mulheres e ao aprendizado dos afazeres domésticos. Ainda mais violenta se torna essa passagem quando a união conjugal é imposta pelo pai, ocorrência que se vê em “Melancia-Coco Verde” e “O ‘menininho’ do presépio”. A masculinidade e a paternidade conferem ao pai o direito de dispor da filha para a obtenção de vantagens pessoais, podendo-se entender que não haveria sanções sociais, caso a escolha paterna fosse considerada adequada pelo grupo social.

Excetuando-se a menção à filha de Mariano, em “No manantial”, inexistente, nos relatos de Blau, a individualização de meninas propriamente ditas (no sentido etário do termo), pois estas só aparecem no momento em que estão aptas ao casamento. Na trajetória da própria Maria Altina, que protagoniza o citado conto, existe uma lacuna correspondente à infância, de modo que a existência da personagem é inicialmente assinalada, mas a moça volta à cena somente aos dezesseis anos, em idade de casar, isto é, no período de transitar para a adultez.

Tal percurso aproxima-se do processo de construção européia da noção social de infância, descrito por Ariès. O autor (1981) observa que a diferenciação das meninas deu-se de modo particular, pois foi posterior à distinção dos meninos. Nesse sentido, enquanto esses já gozavam de um *status* que os separava da comunidade de adultos, a iniciação das meninas na adultez, através do casamento, continuava a ser precoce, já que apenas cerca de um século depois dos meninos a escola substituiu a aprendizagem feminina através da prática, prolongando, desse modo, também a sua infância.

Nessa perspectiva, a ausência de figuras femininas infantis no espaço de *Contos*

gauchescos sinaliza a sua invisibilidade social. A infância feminina parece constituir um momento de profundo resguardo, à semelhança de um estado de incubação, findo somente com a puberdade física, quando a moça adquire alguma nitidez na sociedade, que lhe viabiliza a obtenção de um marido. É, portanto, através dos seus atributos físicos que a jovem é percebida. Conforme Moreira (1982, p. 47), a mulher gaúcha é, essencialmente, forte e sadia, de modo que a importância dedicada às qualidades físicas das mulheres está ligada a sua função sexual no grupo. A beleza sedutora viabiliza o cumprimento dessa função, ao mesmo tempo em que anuncia a fertilidade feminina, a promessa de geração de herdeiros. A mulher simoniana é, invariavelmente, caracterizada através dos encantos do seu corpo, às vezes, associados à pureza de santa, outras vezes, às habilidades de moça “prendada”.

A descrição que Blau Nunes faz de Tudinha, em “O negro Bonifácio”, permite perceber um ideal de beleza, formulado em comparação com elementos naturais e, ao mesmo tempo, torna explícito o efeito do olhar e da fala da mulher sobre a imaginação masculina:

Alta e delgada, parecia assim um jerivá ainda novinho, quando balança a copa verde tocada de leve por um vento pouco, da tarde. Tinha uns pés pequenos e as mãos mui bem torneadas; cabelo cacheado, as sobancelhas finas, nariz alinhado.
Mas o rebenqueador, o rebenqueador... eram os olhos!
Os olhos da Tudinha eram assim a modo olhos de veado-virá, assustado: pretos, grandes, com luz dentro, tímidos e ao mesmo tempo haraganos... pareciam olhos que estavam sempre ouvindo... ouvindo mais, que vendo...
Face cor de pêssego maduro; os dentes brancos e lustrosos como dente de cachorro novo; e os lábios de morocha deviam ser macios como treval, doces como mirim, frescos como polpa de guabiju...
E apesar de arisca, era foliona e embuçalava um cristão, pelo só falar, tão cativo...
No mais, buenaça, sem entono [...] (LOPES NETO, 2000, p. 32).

A imagem da moça deixa entrever uma noção de “belo” associada à delicadeza e à jovialidade. A alusão ao seu “pé pequeno”, por sua vez, pode ensejar uma conotação ligada à sexualidade, já que essa parte do corpo da mulher é, freqüentemente, apontada como um fetiche masculino de cunho erótico.

Os olhos de Tudinha, ao mesmo tempo tímidos e haraganos, condensam a imagem feminina historicamente construída, evocando dois aspectos contraditórios: sua passividade social – já que à mulher não cabe a iniciativa e a ação, mas a espera e a aceitação da investida

do homem; e a insubordinação que advém da sua natureza selvagem – uma vez que o ser feminino, como o animal arisco, esquiva-se da dominação.

Também sedutora é a imagem feminina construída por Blau Nunes a partir da visão de Rosa, a filha de Juca Picumã, no conto “Os cabelos da china”:

Por Deus e um patacão!...
Era um chinocão de agalhas!... Seiúda, enquartada, de boas cores, olhos terneiros... e com uma trança macota, ondeada, negra, lustrosa, que caía meio desfeita, pelas costas, até o garrão!... (LOPES NETO, 2000, p. 97)

Nesse caso, o que causa arrebatamento ao olhar masculino é a vitalidade, a generosidade das formas e a saúde física (as boas cores) da moça e, sobretudo, os longos cabelos, relacionados ao vigor e à disponibilidade sexual.

Por outro lado, além dos atributos da sensualidade física feminina, as qualidades morais que se depreendem da conduta da mulher também são critérios para a sua avaliação e para a sua valorização ou depreciação. Nesses termos, o ideal feminino é essencialmente controverso, pois se embasa no lúbrico potencial para a maternidade e, igualmente, na inocência da virgindade. Assim como as condições para a procriação, as virtudes do espírito permitem a constituição de um agrupamento familiar solidário com o projeto social, devendo, por isso, ser consideradas na escolha da parceira. O tratamento reservado à moça, portanto, deve estar em conformidade com sua condição moral: respeitoso, se a jovem for honrada; aproveitador, se ela se prestar para “carniça de gaudérios”.

Em “No manantial”, Chicão ignora os valores morais de Altina, obtendo, por isso, o desprezo da moça e frustrando suas tentativas de conquista. Blau Nunes descreve as investidas desastrosas de Chicão, dizendo que

ele era um bruto, que só olhava, só queria a Maria Altina – de carne e osso. Do mais não se lhe dava; não queria saber se a menina era vergonhosa, ou trabalhadeira ou prendada.
Ele só olhava-lhe para as ancas, e os seios, e para a grossura dos braços; era – mal comparando – como um pastor no faro de uma guincha (LOPES NETO, 2000, p. 45).

Enquanto o furriel André conquista Maria Altina dando-lhe uma rosa, sinal de amor,

delicadeza e sensibilidade, Chicão presenteia a “cobiçada” com ovos de perdiz e ninhadas de animais, elementos ligados à fertilidade e à procriação. Enquanto a rosa sinaliza a perfeição e a transcendência do sentimento, os presentes de Chicão associam-se unicamente ao exercício da função sexual. Para Chicão, cujo pai “tinha filhos como um rato”, o relacionamento amoroso reduz-se à vazão descontrolada do instinto sexual violento, comportamento que o bestializa, distanciando-o, ao mesmo tempo, do seu objeto de desejo.

Envolto em repressões e tabus, o corpo feminino constitui o passaporte da mulher para a vida social, possibilitando-lhe, quando belo/saudável, ser percebida e admitida no grupo de adultos. Todavia, se a condição de pertencimento à sociedade adulta permite ao sujeito masculino alcançar maior saliência no grupo social, através do desempenho de novos papéis, o mesmo não sucede ao sexo feminino. Para as meninas, a participação na comunidade dos adultos não constitui garantia de inclusão nos processos sociais, políticos e econômicos. Via de regra, os sujeitos femininos, mesmo acessando um lugar entre os adultos, continuam compondo um grupo à parte, nunca inteiramente assimilado pela esfera masculina que, embora detentora do prestígio social, revela-se incapaz de exercer efetivo poder sobre as mulheres. Como registra Chaves (2001, p. 143), o aparecimento da mulher como a desmedida e a desordem reitera “a oposição essencial e intransponível entre o masculino e o feminino”.

Assim, no rito de passagem das meninas à vida adulta, a etapa de separação, embora prolongada, não consegue efetivar a distinção com relação ao mundo irracional e inumano, pois a bestialidade aparece como uma característica inalterável da figura feminina, que se manifesta independentemente das suas atitudes e valores, estando amarrada à própria feminilidade. Da mesma forma, a etapa de agregação à vida social está comprometida por tal atributo que, geralmente, provoca a destruição do mundo em torno do sujeito feminino.

Contrariamente à ordenação masculina que legitima o funcionamento da sociedade representada, a interdição social e histórica da mulher acaba por autorizar-lhe intervenções

decisivas no percurso socialmente projetado pelos homens e para os homens. A insuperável associação entre o signo feminino e o caráter demoníaco destrutivo, expressa na bestialização naturalizada da mulher, assinala, por sua vez, a impossibilidade da convivência sem conflitos entre o masculino e o feminino, e acentua a depreciação social da figura feminina, portadora da marca negativa.

O desprestígio social feminino pode explicar a freqüente preferência dos pais, na sociedade rio-grandense, pelo nascimento de herdeiros machos. De fato, cabe aos meninos levar adiante, a despeito da existência feminina, o movimento de continuidade histórica projetado pela sociedade adulta patriarcal. O ser feminino representa uma força que atua ameaçadoramente em sentido contrário, sustentando um permanente embate com o elemento masculino e nunca plenamente assimilado aos processos sociais.

Nesse sentido, a iniciação das meninas na adultez leva a termo uma breve incursão social, que transforma o casamento em um exercício de participação conveniente ao processo histórico instaurado, através da possibilidade de geração de filhos, preferencialmente do sexo masculino. Tal participação, contudo, não extrai o segmento feminino do interdito social, o qual se estende ao exercício do papel materno.

Mesmo quando são focalizadas relações familiares em *Contos gauchescos*, as aparições da figura materna são poucas e secundárias. Em “O Negro Bonifácio”, a ausência do pai (que não assume explicitamente a paternidade) garante a sua Fermina maior visibilidade, ao lado da filha Tudinha, enquanto que, em “Penar de velhos”, destaca-se o sofrimento da “velhita”, que padece ante as conseqüências nefastas da atitude do marido para com o pequeno Binga¹⁰. Já no conto “Contrabandista”, a mãe da noiva e mulher de Jango

¹⁰ Observa-se que a mãe de Binga, “uma santa senhora”, parece ser o modelo materno de *Contos gauchescos*. Aparentemente, ela não se envolve na educação do filho, relegando tal função ao autoritarismo da figura paterna, de forma conveniente à manutenção do patriarcalismo. Assim, a mãe circunscreve seu território de atuação no interior do espaço do lar, de modo que, enquanto se dá a tentativa de punição de Binga pelo pai, ela “andava lá pra dentro, nos seus arranjos”. Além disso, a “velhita” sofre calada a perda do filho, não alardeia sua dor, mas conserva sua bondade hospitaleira e permanece ao lado do marido, cuja violência foi responsável pela

Jorge é apenas referida como “a dona da casa”, “mocetona”, “bem parecida e mui prazenteira” e, em “No manantial”, é assinalada a morte da moça com quem Mariano tivera Maria Altina.

Ao lado desses breves comparecimentos, vários relacionamentos de pais e filhos e, principalmente, filhas moças, são centralizadas pela narrativa de Blau. Assim, entre Rosa e Juca Picumã (“Os cabelos da china”), sia Talapa e Severo, Costinha e Costa lunanco (“Melancia-Coco Verde”), nhã Velinda e Miguelão (“O ‘menininho’ do presépio”), e inclusive entre Blau e seu padrinho, não se interpõe a figura materna.

Além de ser subtraída do seu papel materno, a mãe pode assumir como próprios os ideais masculinos vigentes, atuando também em favor da manutenção da sociedade guerreira e patriarcal. Esse é o caso da velhita nhã Tuca, que “parou patrulha” para conversar com o imperador, no conto “Chasque do imperador”. Os filhos, netos e sobrinhos da senhora apresentaram-se como voluntários, na Guerra do Paraguai, em memória ao esposo da velha, o qual havia lutado na Guerra dos Farrapos. Comprometendo-se com o modelo masculino, a mãe assume o lugar do marido morto e prefere o sacrifício dos seus à derrota na batalha, a qual significa a dissolução dos ideais identitários. Nhã Tuca recomenda ao “seu Caxias”:
“Vancê dê notícias minhas e bote a benção neles; e diga a eles que não deixem o imperador perder a guerra... ainda que nenhum deles nunca mais me apareça!” (LOPES NETO, 2000, p. 86). O sofrimento pela perda dos homens e a aniquilação familiar são um preço que a figura feminina paga sem contestação, pelo valor que representa a continuidade da tradição guerreira e heróica. A mulher, nesse caso, alia-se à força masculina ao invés de contrapor-se a ela, reiterando a sua própria exclusão social e política. Chiappini (1978, p. 185) entende que a mulher gaúcha é o protótipo da “mãe espartana”, resignada a encaminhar seus filhos à luta e a esperar por eles, vivos ou mortos. A masculinização da expectativa feminina, que passa a compactuar com o sacrifício dos seus, transforma-se em cumprimento de um dever, mas não desagregação familiar.

assegura à mulher um lugar social entre os homens, reforçando sua condição de passividade. Com a velhice, portanto, a intervenção feminina torna-se ainda mais improvável, uma vez que a força opositora advinda da sua sexualidade neutraliza-se, e a mulher passa a assumir um papel solidário ao projeto masculino.

O apagamento social feminino, anterior e posteriormente ao momento da transição para a comunidade adulta, ou seja, tanto como menina, quanto como mãe, advém da centralização da figura masculina na sociedade representada e garante a prevalência do cunho autoritário nas relações familiares, que primam pela manutenção da ordem patriarcal. Nesse sentido, a ternura, caracteristicamente exercida pela mãe e relegada ao universo feminino, não tem presença garantida em tal conjuntura, tendo em vista o obscurecimento social do ser feminino. Considerando que as demonstrações de sensibilidade estão vetadas aos homens, predomina, nas relações familiares, o zelo excessivo da possessão masculina, que, muitas vezes somado à brutalidade, promove o isolamento feminino, reconduzindo as filhas e esposas a uma posição social pouco nítida. Assegura-se, desse modo, a exclusão da força feminina, incognoscível e indomável, no processo histórico-social.

No percurso de transição de meninas a mulheres, a feminilidade permanece um estrato periférico em relação ao elemento adulto e masculino. Nessa sociedade guerreira e machista, a ascensão feminina a posições centrais somente pode se concretizar, portanto, na usurpação do papel de agente da violência, pertencente ao homem, de modo que a superação da invisibilidade social efetiva-se pela transgressão.

3.3 Infância, ludismo e sociedade

Para que o processo de socialização possa efetivamente conduzir a criança a um novo papel na sociedade, sem exigir-lhe atitudes para as quais ela não tenha sido preparada, o brinquedo infantil ocupa um lugar imprescindível. Assim como se dá com o adulto, não basta

à criança relacionar-se com o mundo real, com os objetos, uma vez que ela precisa dominar imagens, símbolos e significados, os quais constituem mediadores indispensáveis entre o sujeito e o seu espaço sócio-cultural. A cultura na qual a criança está inserida, mais do que real, é composta de representações. Conseqüentemente, a infância consiste em um momento de apropriação do mundo representado, que transita através de muitos canais. Dentre esses, situa-se o brinquedo, objeto de desejo da criança e lugar de inscrição do desejo do adulto, daquilo que o adulto deseja que a criança deseje. O brinquedo aparece, pois, como uma manifestação da cultura colocada ao alcance da criança, por meio da qual ela constrói a si mesma, interage com o mundo e ensaia uma nova função, de modo a assumi-la sem traumas no tempo oportuno. O jogo constitui, em suma, um exercício que possibilita à criança, progressivamente, explorar de forma lúdica o mundo e apropriar-se do papel a ela dirigido pela expectativa social.

Em *Contos gauchescos*, poucas são as referências a brinquedos infantis, quase sempre mal distintos do trabalho e de seus instrumentos. A meninice de Reduzo, junto aos filhos dos Costas, em “Melancia-Coco Verde”, por exemplo, caracteriza-se pelas seguintes atividades: ninhar, armar urupucas, botar as vacas, ir aos araçás e pegar mulitas. Até que, “taluditos”, o velho foi “encostando” os meninos no serviço (LOPES NETO, 2000, p. 104). Já no conto “O ‘menininho’ do presépio”, enquanto a sala do presépio não é aberta e os adultos conversam, acontecem algumas brincadeiras entre as crianças: “a gurizada corria na pega dos vaga-lumes, rodando por cima dos cachorros ou fazendo provas de burlantins, nos cabeçalhos das carretas” (LOPES NETO, 2000, p. 176). Como se vê, as atividades lúdicas infantis realizam-se, via de regra, no aproveitamento dos elementos naturais, sendo precário o uso de artefatos especificamente construídos para o manuseio dos pequenos.

Dentre os objetos oferecidos pelo adulto para o exercício lúdico infantil, sobressaem-se o laço e os aperos, que também constituem instrumentos de trabalho, cuja exploração é

exclusiva do sexo masculino. Enquanto isso, as moças donzelas, embora ainda sejam consideradas socialmente pertencentes ao universo infantil, encontram-se entregues à costura e a outras “prendas”, correspondentes à ocupação das mulheres adultas. Observa-se que, no espaço narrado, assim como a distinção de classe ainda não está clara, as distinções etárias pouco diferenciam atividades, destinando-se apenas a marcar o lugar social ocupado pelo sujeito. Contudo, a diferenciação de gênero é, desde cedo, culturalmente exercida, inclusive através dos produtos destinados à apropriação lúdica. Tal delimitação social aponta para a vinculação da brincadeira com a construção da identidade, pois torna-se natural e inevitável que os representantes de cada sexo mostrem-se inclinados a determinadas habilidades e dediquem-se a determinadas práticas. Logo, a oferta de elementos para a interação dos pequenos documenta a forma como os adultos se colocam com relação ao mundo infantil, materializando, ao mesmo tempo, um projeto adulto destinado às crianças.

É possível entender que os brinquedos não sejam realmente necessários no ambiente sócio-cultural representado, pois quando as crianças participam da vida cotidiana do adulto, não precisam “brincar de ser adultos”. Além disso, o período de treinamento para a vida adulta, delimitado pela puerilidade, parece estar revestido de uma conotação lúdica, advinda da idealização do trabalho no campo e na guerra, quase indistinto do lazer. Seja pela indissociação, ainda requerida, entre o labor da estância e a ludicidade, seja pelo valor de que é investida a precoce adesão aos traços culturais mais marcantes – através da revelação da “alminha de gaúcho” –, as crianças são, desde cedo, envolvidas no trabalho, e os adultos não as encorajam ao brinquedo.

Todavia, a interação da criança com os outros e consigo mesma precisa encontrar no brinquedo um objeto de inter-relação e de diálogo. O brinquedo constitui um elemento de transição da subjetividade para a vida cotidiana, do mundo interno para o externo, já que a manipulação lúdica de objetos leva a criança a representar, a agir e a imaginar. O brincar da

criança não está somente ancorado no presente, mas também oportuniza a resolução de conflitos do passado, ao mesmo tempo em que se projeta para o futuro, antecipando algumas de suas possibilidades.

Na obra simoniana, a pouca oferta de equipamentos para o brincar infantil pode sinalizar, nesse sentido, a desvalorização do aspecto lúdico nessa sociedade, bem como a precariedade de bens simbólicos que possibilitem à criança reconstruir, através da fantasia, seu universo e suas relações. Além disso, a passagem de um papel passivo para um papel ativo é o mecanismo básico de muitas atividades lúdicas, de modo que, ao ser privada da manipulação de objetos que imitam os reais, a criança não é incentivada a experimentar o poder de organizar e controlar, através do brinquedo, o mundo que lhe é dado pelos adultos. Nesse sentido, a atitude inovadora da criança perante o meio não é exercitada, e o poder conserva-se nas mãos do homem adulto.

Apesar da escassez de artefatos para o ludismo infantil, a preponderante exploração livre do espaço aberto e natural, tanto no exercício de habilidades corporais, quanto na interação com animais, favorece a constituição de uma cultura infantil, concretizada na formação de grupos infantis identificados pelas brincadeiras, interesses e vivências. Nesse sentido, o usufruto do espaço alimenta o ludismo, de modo que essa vivência “real”, caracterizadora da própria infância, ameniza, de certa forma, a ausência de produtos culturais que a representariam. Em todo o caso, a precariedade do diálogo simbólico e de trocas afetivas entre pais e filhos, no mundo simoniano, pode explicar, ao menos em parte, o malogro da condição infantil, prematuramente levada a termo, e a destruição das suas potencialidades de transformação.

No conto “O ‘menininho’ do presépio”, a organização do cenário natalino possibilita a manifestação de outra função exercida pelo brinquedo, que o extrai da exclusividade infantil. A representação da cena do nascimento do Menino aponta para a intervenção lúdica da

comunidade sobre alguns objetos, com o fim de compor o ambiente mágico celebrado, como se vê no seguinte trecho: “fazia a modo uma ramada no alto de uns cerritos, e fingindo grotas e sangões e umas reboleiras; havia esparramados uns *alimais* entre bozinhos e ovelhas de brinquedo e outros enfeites” (LOPES NETO, 2000, p. 177). A transgressão do objeto, o qual “faz-de-conta” que é outra coisa, é característica da atuação infantil sobre o espaço e os seus elementos. Entretanto, nesse caso, os brinquedos não se destinam apenas às crianças, pois o local, o momento, a forma como estão dispostos e, sobretudo, o que passam a representar, transformam-nos em objetos de adoração, com os quais os adultos também interagem.

A representação sagrada faz surgir uma ordem de coisas mais elevada do que aquela em que o grupo social habitualmente vive. A realização através da representação sagrada conserva, segundo Huizinga (1999, p. 17), as características do exercício lúdico, uma vez que é executada em um espaço circunscrito sob a forma de festa, dentro de um espírito de alegria e liberdade, em cuja intenção é delimitado um universo próprio de valor temporário. Seus efeitos, contudo, não cessam depois de acabado o momento, e sua influência benéfica continua garantindo a segurança, a ordem e a prosperidade do grupo até a próxima época do ritual sagrado. Assim, “aquele tal Menininho do Presépio ainda hoje é o figurão do oratório e é o mesmíssimo presépio que, há mais de cinquenta anos, se arma sempre na estância, no festo do Natal” (LOPES NETO, 2000, p. 178).

Função similar é atribuída ao brinquedo em “Penar de velhos”, no qual “todas as cousas do Binga”, que até o episódio da fuga não mereciam lugar e atenção especiais, são apropriadas pelos adultos como a representação do próprio Binga ausente e colocam-se a serviço da homenagem e do culto, na esfera do sagrado.

Como se constata em *Contos gauchescos*, a ludicidade não é uma experiência exclusiva da infância, constituindo um fenômeno cultural que diz respeito à sociedade como um todo. Segundo Huizinga (1999), em todos os grupos humanos, a atividade lúdica não é

apenas produto, mas matriz da cultura, uma vez que o jogo desempenha uma função de substrato cultural. Assim, a política, o comércio, o lucro, a indústria, a religião, a ciência, a arte e o direito têm suas raízes no solo primitivo do jogo e nasceram enquanto tal.

Em *Contos gauchescos*, o espaço e o tempo primitivos do Rio Grande do Sul parecem ser dotados de uma característica essencialmente lúdica. Tomar mate, correr eguada e até guerrear são atos, antes de tudo, prazerosos, assumidos espontaneamente, livremente realizados, segundo leis próprias que dão sentido à vida do homem rio-grandense. Contudo, o ludismo requerido não extrai o homem do funcionamento espaço-temporal cotidiano, pois pretende absorver a totalidade da circunstância humana. Desse modo, a atribuição de um caráter lúdico absoluto àquele momento histórico mostra-se produto de uma idealização posterior, que converteu o passado em circunstância mítica e generalizou o potencial lúdico da vida na estância primitiva.

O jogo constitui, para Huizinga (1999), um intervalo no cotidiano, que se torna elemento da própria vida, de modo a instaurar um mundo temporário dentro do habitual, estabelecendo aí uma ordem específica e absoluta. A atividade lúdica implica uma evasão da vida corrente para uma esfera interina de atuação, que possibilita ao sujeito e à sociedade a satisfação de carências vitais e culturais, pois o significado do jogo está, frequentemente, associado a aspectos sagrados e sociais ou a ideais comunitários.

Huizinga (1999, p. 84-85) entende, ainda, que as variadas formas de jogo são dotadas de uma capacidade criadora de cultura, devido ao fato de permitirem o desenvolvimento das necessidades humanas inatas de ritmo, harmonia, mudança, alternância, contraste, clímax etc. A esse sentido lúdico está ligado um espírito que almeja a honra, a dignidade, a superioridade e a beleza. Todos os elementos da cultura procuram expressão em nobres formas lúdicas, de modo que uma geração mais tardia virá a chamar de “heróica” a época que conheceu tais aspirações.

À medida que uma civilização vai-se tornando mais complexa, conforme o autor (1999), o velho solo cultural vai sendo gradualmente coberto por uma nova camada de idéias, sistemas de pensamento e conhecimento, doutrinas de idéias e regulamentos, normas morais e convenções, que vão perdendo sua relação direta com o jogo. Assim, no curso da evolução das sociedades, o elemento lúdico tende a ser, progressivamente, dessacralizado e transferido, em sua maior parte, para o domínio da infância. O restante pode cristalizar-se em diferentes saberes: folclore, poesia, filosofia, e as diversas formas da vida jurídica e política, ocultando, sob os fenômenos culturais, a ludicidade original. Nesse momento, o jogo ganha um plano secundário, completamente divorciado do trabalho e do âmbito das “coisas sérias”, sendo considerado, a partir de então, menos importante que elas. Por isso, reservam-se a ele tempos e lugares restritos, de modo a garantir a sanidade do grupo social.

Distanciando-se da primitiva ludicidade, a prática do jogo mostra-se propensa a especializar-se cada vez mais conforme o sexo e a faixa etária. Entre as crianças, a passagem de objetos ritualísticos a brinquedos concretiza-se através da transgressão mediada pela fantasia, que reelabora os elementos abandonados pelo mundo adulto, dos quais a infância se torna depositária. Para os adultos, o jogo tende a viabilizar a vazão de certos instintos, socialmente reprimidos na vida cotidiana, passando a constituir uma função cultural reconhecida.

Em todos os jogos, a idéia de ganhar reside, primordialmente, na possibilidade de poder exhibir a outros os êxitos obtidos. Na vitória reside a prova da superioridade em um determinado jogo. Contudo, Huizinga (1999, p. 58) observa que a prova dessa superioridade propende a conferir ao vencedor uma aparência de superioridade em geral. Os frutos da vitória podem ter um valor simbólico ou material, mas o vitorioso ganha alguma coisa mais do que apenas o jogo enquanto tal. Ganha estima e conquista honrarias que passam imediatamente do indivíduo para o grupo ao qual ele pertence. O desejo bem sucedido de ser

o melhor e o festejado dentre todos resulta em um aumento de poder do indivíduo ou do grupo que ele representa.

No espaço regional narrado, observa-se que o fazer lúdico feminino e infantil está destituído de valor social, realizando-se sem uma regularidade explícita, já que sua função não é reconhecida socialmente. Os jogos para homens, dentre os quais as carreiras e o jogo do osso, substituem, por sua vez, as antigas correrias bárbaras, e adquirem a importância vital de desafios, intimamente ligados à demonstração da potência viril, da valentia e da habilidade. Moreira (1982, p. 70) verifica que o fazer do homem gaúcho nos divertimentos reveste-se de grande valor, pois, embora tenha um caráter de afastamento das atividades costumeiras, “para o gaúcho a festa é oportunidade para demonstrar o fazer (entendido como o fazer bem), como também para o encontro com a aventura, que, em muitas vezes, culmina com a violência”. A festa e o divertimento aparecem, portanto, como uma provocação à exibição da perícia, ensejando a aventura, seja através da violência física, seja através da luta pelas palavras, nas trovas e na narração de causos. Por meio do jogo, o homem precisa afirmar-se como legítimo representante do grupo social, fazendo-se, assim, digno do seu respeito. Em vista disso, a erupção da agressividade destrutiva, relativamente contida na organização ordenada da estância, encontra, no espaço do jogo, o cenário ideal.

A mesma autora (1982, p. 77-78) observa que, “se o passado representa o tempo bom, primeiro, é natural que o gaúcho expresse seu desejo de reencontrá-lo, através da constante invocação da luta”. Este fazer “corresponde à recriação do tempo sagrado, possibilitando não só a contemporaneidade com o *illud tempus*, como a restituição ao gaúcho das forças vitais do momento primeiro”, do que resulta a positividade do passado em oposição ao presente.

Huizinga (1999) acredita que, em toda a sociedade primitiva saudável, baseada na vida de guerreiros, floresce um ideal de cavalaria e conduta cavalheiresca. De acordo com tal concepção, o modelo viril de virtude está sempre ligado à convicção de que a honra, para ser

válida, deve ser publicamente reconhecida, sendo este reconhecimento, se necessário, imposto pela força. Desse modo, a virtude e a honra, a nobreza e a glória encontram-se, desde o início, inseridas numa forma de competição, isto é, de jogo.

Esses ideais mostram-se marcadamente presentes em “Duelo de Farrapos”¹¹, conto em que Blau Nunes reitera a dignidade e a lealdade como valores inalteráveis dos “guascas de lei”, mesmo quando em luta num desafio mortal. O duelo entre o general Bento Gonçalves e o coronel Onofre Pires é travado em absoluto segredo, apenas testemunhado pelo narrador, ordenança do primeiro. Embora não esteja bem claro o motivo da luta, a mulher aparece como a emissária da violência e do desassossego dos machos. Enviada pelos castelhanos como chasque, função geralmente desempenhada por um homem, uma “vivaracha” provoca estremecimentos na relação amigável do general e do coronel do exército farrapo.

Apesar do sigilo com relação à luta, a rivalidade entre os contendores é notória e, seguramente, os efeitos da luta também são publicamente reconhecidos. No decorrer do desafio, a honra de cada um é colocada à prova, e, nesse aspecto, ambos saem vitoriosos. Esse resultado do jogo competitivo é reforçado pelo narrador, pois sinaliza o triunfo dos homens em outro jogo: contra o ardil da mulher, que instala a rivalidade entre os amigos. Sobre a emissária, Blau afirma que “ela só não podia mudar o preceito de honra deles: brigavam, de morte, mas como guascas de lei: leais, sempre!” (LOPES NESTO, 2000, p. 147). Nesse sentido, ambos os lutadores equivalem-se em valor ético e moral, e o desfecho do duelo, dependente da habilidade e da força, é secundário para a narrativa. Por isso, a efetiva consequência do jogo entre os homens, a morte de Onofre Pires, é omitida pelo narrador, ao mesmo tempo em que ganha relevo a eterna disputa entre os sexos, manipulada por um “sorro” castelhano, o qual envia uma mulher como mensageira. Esse embate entre o

¹¹ O conto “Duelo de Farrapos” é baseado em um fato histórico, qual seja o duelo de espada entre o general Bento Gonçalves e o coronel Onofre Pires, durante a Guerra dos Farrapos. Blau Nunes narra o caso como testemunha que, embora não conhecendo o “adentro dos segredos” dos “graúdos”, atribui à intervenção de uma mulher a causa da desavença. Os chefes farroupilhas lutam com dignidade e lealdade, e a principal consequência do duelo, a morte do coronel Onofre, é omitida pela narração.

masculino e o feminino deflagra, via de regra, os jogos competitivos entre os homens.

Assim como nos jogos de azar, na competição esportiva a instabilidade chega ao extremo. A tensão confere ao jogo um certo valor ético, na medida em que estão em teste as qualidades do jogador, não apenas a força, a tenacidade, a habilidade e a coragem, mas, igualmente, suas capacidades “espirituais”, sua lealdade. Desse modo, apesar do ardente desejo de vitória, o sujeito deve sempre obedecer às regras do jogo, evitando “aproveitar-se” de meios ilegítimos.

Os homens entram em competição para serem os primeiros em força ou destreza, em conhecimentos ou riqueza, em esplendor, generosidade. Competem com a força do corpo ou das armas, com a razão ou com os punhos, defrontando-se uns aos outros com exhibições, palavras, insultos e astúcia. Como se vê em *Contos gauchescos*, não raro, a disputa por um lugar social privilegiado, ensejada pelos jogos tradicionais, termina em uma contenda de vida e morte, concretizando a expressão violenta da necessidade humana de lutar, de obter honra e glória. Pelo seu significado social, tais desafios são tomados como coisa muito séria, criando uma atmosfera propícia à violência gratuita, às mortes inesperadas e à libertação de instintos de agressividade, que terminam por confundir homem e bicho. É o que se vê, por exemplo, em “O negro Bonifácio” e “Jogo do osso”, em que, ao aparente estado de ordem inicial, seguem-se a tensão, o movimento e a mudança, em torno do ato de jogar.

Nesses casos, o ludismo masculino distingue-se severamente da gratuidade da brincadeira infantil, em que o faz-de-conta limita a reordenação proposta pelo jogo ao período de tempo em que se joga. Embora se faça também por diversão, agrega-se ao jogo masculino a necessidade de firmar um lugar de credibilidade perante o grupo. Além disso, o retorno à situação inicial torna-se, freqüentemente, impossível, uma vez que, ao longo da disputa, as vidas podem modificar-se irremediavelmente. Assim, embora ligado à idéia de ócio, o jogo adulto pode associar-se também às noções de obrigação e dever, pois desempenha uma função

cultural legítima, que precisa ser ratificada pela prática.

Em ambos os contos citados, a aposta aparece para agregar um valor material ao valor social da atividade, desvirtuando o próprio jogo, entendido como fazer que transcende as necessidades imediatas da vida e desliga-se da materialidade. A inserção indevida da mulher no jogo, mediada pelo perdedor, através da aposta, oferece ensejo à eclosão da violência. A conversa, “o saracoteio” e a dança aparecem como as atividades lúdicas femininas por excelência. Assim, à mulher não cabe propriamente o lugar de partícipe do jogo masculino, mas de objeto da rivalidade dos machos. O jogo competitivo masculino transforma-se em metáfora do desempenho no jogo sexual, nos rituais de conquista amorosa e de subjugação da figura feminina. Nesses casos, contudo, ao ser evocada na esfera da ação do homem, mesmo como sujeito marcado pela passividade, a figura feminina acaba invertendo o andamento do jogo, do qual os homens saem perdedores.

Em “O negro Bonifácio”, por insistência de Bonifácio, Tudinha faz uma aposta¹² na carreira de cavalos, na qual o lobuno do negro perde para o tordilho de Nadico, um dos namorados da jovem. Ao pagar a libra de doces que devia, Bonifácio sofre nova perda, com a desfeita da moça, que lhe pede para entregar os doces a sua mãe. Quando o negro revida, os namorados de Tudinha intervêm e instaura-se um conflito generalizado, “espirrando a sangüeira naquele reduto”.

No decorrer do conto, o negro é descrito por Blau Nunes com um misto de desaprovação e de admiração respeitosa, pois Bonifácio é “um governo”, “ginetaço”, “atrevido”, “excomungado” e “perdição pela cachaça, pelo truco e pela taba”. Observa-se que a caracterização do negro como viciado no truco e na taba registra que o jogo é, para ele, uma necessidade danosa e, portanto, escapa à esfera da liberdade, à qual pertence a atividade lúdica. Porém, não é precisamente a derrota na carreira disputada que impõe a luta ao negro,

¹² A aposta constitui, segundo Huizinga (1999, p. 58), um penhor, no sentido de um objeto simbólico que é atirado dentro do campo de jogo, a título de desafio.

mas a ofensa a sua virilidade de macho conquistador, ensejada pelo insucesso no jogo. O negro pachola, cujos atributos se confundem com os do herói gaúcho, não pode aceitar passivamente o dano à honra que lhe é dirigido pelo antagonista (no caso, a Tudinha), e, por isso, toma-o como desafio.

Ao fim da contenda, quando se evidenciam as relações entre a jovem e Bonifácio, como assinala Chiappini (1978, p. 216), invertem-se as posições de ambos: a força e a invencibilidade cabem, agora, à “mulher rabiosa”, enquanto o homem assume o lugar de passividade e fraqueza. Tal lugar é referendado pela castração perpetrada por Tudinha, a qual, de meiga e doce, passa à posição agressiva. A morte não é o bastante para o negro. A potência sexual que dota seu corpo de vigor e lhe garante a superioridade na relação com a mulher precisa ser aniquilada, através da mutilação física, que é levada a termo pela mão feminina.

Da mesma forma, em “Jogo do osso”, Lalice fere o estatuto de virilidade do macho que a vende, pois levanta a suspeita quanto à sua potência sexual, xingando-o de “retalhado”, termo que designa o animal tornado incapaz de fecundar. Chiappini (1978, p. 78) observa que a castração, aqui, se dá através da linguagem. O ato lingüístico tem, contudo, o mesmo efeito de fazer irromper a brutalidade, em defesa da honra masculina. Tal descontrolo no uso da violência, embora provoque a perplexidade, parece estar socialmente sancionado, porque é movido por uma justa causa: conter a degradação do homem como macho, sobre cuja virilidade está firmada a sociedade patriarcal. Assim, Moreira (1982, p. 53) observa que a defesa da honra possibilita a demonstração da valentia, podendo, também, oferecer a mostra de outros aspectos da escala de valores do homem, tais como a vingança, já que, “uma vez ofendido, o herói deve reparar a ofensa”.

Em “O Negrinho do Pastoreio”, a aposta também aparece como elemento integrante da atividade lúdica das carreiras. O estancieiro mesquinho, que já não goza de uma posição

social modelar, deseja escapar à outra perda em jogo: o dano material. Huizinga (1999, p. 59) acredita que “a pura avareza não comercia nem joga; nunca arrisca. E a essência do espírito lúdico é ousar, correr riscos, suportar a incerteza e a tensão”. Nesse sentido, o dono do Negrinho mostra-se profundamente distanciado da atmosfera lúdica, por sua avareza. Pressionado a participar da disputa, o estancieiro mau impõe a obrigatoriedade do jogo ao Negrinho, que compete em nome do seu senhor. Porém, sujeito às ordens e obrigado à vitória, o jogo deixa de ser uma atividade voluntária, perdendo-se da sua característica essencial, a liberdade.

Além da competição de habilidade e coragem, o comportamento lúdico também se realiza, no espaço narrado, sob a forma de linguagem, através da qual é possível ao homem dar expressão à vida e criar um outro mundo. Segundo atesta Xavier (1964, p. 61), essa forma de ludismo era prática comum nos galpões ou nos pátios das estâncias, onde se exibiam “as qualidades pessoais, contavam-se vantagens e *causos* raros. As conversas sempre se limitavam às lidas e relações pessoais no cenário pampeano”. Assim, a narração é estabelecida como desafio de fluência verbal, memória e criatividade. Ao ser contado, o mundo, por sua vez, conquista o estatuto de realidade através da representação. Moreira (1982, p. 71) entende que “o gaúcho, então, conta, porque tem o que contar. Porque, em outros tempos, houve um fazer que hoje é relatado”.

Por meio do exercício lúdico da linguagem, Blau Nunes organiza e revela o universo de *Contos gauchescos*. A narração, como se vê, constitui outro fazer lúdico que pertence de forma exclusiva ao homem, uma vez que a mulheres e crianças não cabe a palavra. Pela posição social em que se encontra, a figura feminina não está autorizada a falar em nome do grupo. Já à criança, falta a experiência, em cuja validade ancora-se a narrativa voltada à recuperação do passado. Nessa perspectiva, seja sob a forma de competições de habilidade, de

jogos de azar ou de narrativas, a atividade lúdica adulta masculina goza de uma importância social que não encontra equivalência entre as manifestações do ludismo feminino e infantil.

É possível entender que enquanto o fazer lúdico adulto e masculino apresenta um estatuto reconhecido de conservação e adaptação cultural, o jogo infantil volta-se, prioritariamente, à imitação do adulto e à sucessão nas experiências culturais legitimadas. Essa modalidade de brincadeira ganha, via de regra, a sanção social, por ser entendida como um treinamento para o futuro. No entanto, a adesão das crianças a essa forma de exercício lúdico não significa, necessariamente, o desejo de repetir os modelos paternos, mas ilustra, seguramente, a necessidade de aprovação que orienta as ações infantis.

Em suma, o brinquedo infantil furta-se de seu potencial criativo e transformador, voltando-se ao alcance de uma efetiva posição no grupo social que permita à criança abandonar o anonimato infantil. A atividade lúdica da criança, ao invés de viabilizar a transgressão do universo instalado, coloca-se, via de regra, a serviço da antecipação da vida adulta. Consolidado o processo de socialização, o qual se utiliza do brinquedo como meio de inscrição na condição adulta, o ingresso da criança na vida pública tende a frustrar a novidade.

4 TRADIÇÃO E MUDANÇA

4.1 Blau Nunes, porta-voz da tradição

Tendo em vista o caráter público da cultura, a difusão da totalidade acumulada de padrões de comportamento atua como um mecanismo de controle coletivo, cujos significados são partilhados e com os quais os sujeitos se relacionam através da subversão – de modo a introduzir uma mudança cultural –, ou da aceitação, estabelecendo a continuidade histórica. Nesses termos, a cultura é caracteristicamente estável, enquanto cria tradição e institui padrões de comportamento, e ao mesmo tempo dinâmica, porque está sempre em processo de mudança em razão de novas necessidades e de novas situações.

A idéia de transmitir uma cultura é, muitas vezes, compreendida como uma operação de reprodução idêntica daquilo que cada um recebeu. Entretanto, tal significação, centrada na idéia de fidelidade ao modelo de conservação da herança, contempla apenas parte dos fenômenos observados nas sociedades humanas. Inerentes a todo movimento cultural, as forças de tradição e mudança veiculam diferentes formas de inserção do passado no presente, compreendendo um posicionamento antagônico que atua através da atitude dos indivíduos, das sociedades e das épocas perante o seu passado. Assim, enquanto a consciência da modernidade, associada à inovação, nasce do sentimento de ruptura com o passado, nas sociedades ditas tradicionais, o passado tem um valor seguro, e os indivíduos mais velhos, como depositários da memória coletiva, possuem garantias de autenticidade. Atentando para a relação entre o passado e as sociedades tradicionais, Giddens (2001, p. 37-38) argumenta que, nelas,

[...] o passado é venerado e os símbolos são valorizados porque contêm e perpetuam a experiência de gerações. A tradição é um meio de lidar com o tempo e o espaço, inserindo qualquer atividade ou experiência particular na continuidade do passado, presente e futuro, os quais, por sua vez, são estruturados por práticas sociais recorrentes.

É nesse sentido que a figura de Blau Nunes, com seus “oitenta e oito anos, todos os dentes, vista aguda e ouvido fino”, goza, em *Contos gauchescos*, da credibilidade que lhe confere a experiência, vivida em plena conciliação com a herança cultural recebida. Prandi (1977, p. 181) sugere que, através da atitude tradicionalista, as maneiras de ser e de comportar-se do grupo social são apropriadas de forma não deliberada pelo sujeito, que as vive como próprias, de modo que a recorrência das práticas conduz à sua interpretação em termos de natureza.

Além disso, a narração de Blau se faz concomitantemente às suas andanças. O tapejara constitui-se como senhor e doador das suas memórias e dos seus caminhos. A respeito disso, Pozenato (1974, p. 52) afirma que Blau Nunes prova sua liberdade andando, em vista de que

o deslocar-se contínuo, o avançar sobre o horizonte, é um puro exercício de liberdade. Por outro lado, andando, ele se faz conhecedor. Cada palmo de chão, ele o povoa de significação, que transmite a seu ouvinte e companheiro de andanças. Não é vazio de significado o fato de narrar andando: ao mesmo tempo que narra, vai abrindo os caminhos, fazendo do ouvinte um também andante; e enquanto os abre, preenche-os de significado pela narração. Sua narração recobra, mais uma vez, o caráter de exemplaridade.

O narrador Blau está autorizado a manifestar-se como representante do seu grupo sócio-cultural, pois sua fala legitima-se pelo testemunho da tradição. Ao apropriar-se dela como um dado natural, o tapejara transforma-se em seu autêntico porta-voz. O ato de contar, como estender ao sol, “para arejar, roupas guardadas ao fundo de uma arca”, permite salvar do esquecimento e reviver um passado que está no inconsciente coletivo. Nesse sentido, contar é repetir.

Tedesco (2004) entende que a memória coletiva, por meio da narração, reafirma sua força de transmissão, uma vez que, para continuar a recordar, é necessário que cada geração, como um dever, transmita o fato passado, inserindo nova vida em uma tradição comum. Na medida em que é possível a elaboração e a apropriação do ato narrativo, o mesmo constrói,

segundo o autor, um sentimento de identidade coletiva do grupo e um sentido de pertencimento dos indivíduos.

Através da narração, a voz de Blau estabelece a mediação entre o mito e a realidade e advoga certo tipo de regra moral. Conforme pontua Chiappini (1978), no trânsito entre os dois planos temporais – o “agora evocador” e o “passado evocado” – e entre os dois planos espaciais – a viagem de Blau e suas viagens através dos casos –, o narrador emprega a tradição como arma de combate às novas ordens morais e políticas, invocando elementos conservadores do passado.

O vocábulo “tradição” compreende a entrega que uma geração faz para outra de um bem que lhe pertence¹³. Prandi (1977, p. 166) também observa que os vários significados atribuídos a esse termo (“consignação”, segundo Cícero, “ensinamento”, consoante Quintiliano, “narração”, para Tácito) são permeados por um traço invariante: “a passagem de um conjunto de dados culturais de um antecedente a um conseqüente que pode figurar-se como famílias, grupos, gerações, classes ou sociedades”. Desse modo, ao assumir a herança da tradição, recebida das gerações anteriores, Blau não apenas se compromete a vivê-la como algo profundamente próprio, mas também a transmiti-la, para que a mesma continue sendo interiorizada naturalmente pelos descendentes.

A tradição caracteriza-se pelo fato de ser inscrita na consciência coletiva dos grupos que dela são portadores, como normas implícitas ou direitos adquiridos no tempo e, como tais, inextinguíveis. Através da repetibilidade, concretizada na transmissão sucessiva ao longo das gerações, a tradição opera e se oferece como um direito quase automático à legitimação. Segundo Prandi (1977), dessa característica advém o fato de que a tradição transforma-se, muitas vezes, na representação da verdade, pondo-se como garantia de crenças, enunciados, visões de mundo e comportamentos cuja persistência parece tornar inatacáveis.

¹³ Etim. Lat. *Traditio*: “ação de dar, entrega”, conforme HOUAISS (2001).

Embora marcadamente tradicional – porque tendendo à repetição aparentemente incontestável de determinados padrões de comportamento –, o mundo simoniano abriga permanentes conflitos, ora explicitamente declarados, ora travados de forma velada, entre representantes de diferentes posições sociais, etárias, sexuais, econômicas e sócio-culturais, a serviço de distintas ideologias e visões de mundo. Patrões e peões, personagens ilustres e sujeitos anônimos, nativos e estrangeiros, homens e mulheres, adultos e crianças, agentes do mundo cultural e do mundo natural dialogam e interpenetram-se ao longo das páginas narradas, configurando um universo dicotômico e em constante tensão pela sobrevivência física e/ou social e pelo poder de legitimar.

Dentro desse universo, a palavra do narrador é, certamente, a que se sobressai com mais nitidez, pelo fato de que não apenas evoca, mas perpassa todas as demais. Através do ponto de vista particular de Blau Nunes, o mundo representado pela recursão à memória é enunciado e ganha realidade. A perspectiva do narrador, por sua vez, também é constituída por diferentes vozes sociais¹⁴ que se articulam na enunciação da complexa personagem: o tipo crioulo rio-grandense, o menino que se fez homem na guerra, o moço militar, o velho paisano, o tapejara “senhor dos caminhos” da sua terra, o sujeito anônimo que não conhece os segredos dos grandes, o peão satisfeito com a sua condição social e econômica, o homem que admira e despreza as mulheres, o valente que deseja sucumbir em batalha, o guardião do código ético gaúcho, o humano saudoso do tempo passado, o desencantado com o presente.

Na construção do tapejara intervém, além disso, o ponto de vista do autor, o qual se constitui agente de um contexto histórico e sócio-cultural instaurado, ao mesmo tempo em que é constituído por outros discursos. Cabe a Simões Lopes Neto o controle do espaço ficcional e a articulação das vozes sociais manifestadas na narração. Assim, o escritor faz

¹⁴ Essa expressão é empregada, conforme a concepção da natureza dialógica do discurso formulada por Bakhtin (1981), para denotar diferentes entoações e sistemas de valores que posicionam as mais variadas visões de mundo atuantes e em confronto na sociedade.

representar determinadas problemáticas, de forma coerente à manifestação de uma intenção literária e ideológica, nem sempre aliada ao discurso socialmente dominante.

Contrariamente às tendências literárias em voga, Simões Lopes Neto concede a voz aos pobres e anônimos, apresentando, através deles, um “avesso da História”¹⁵ e avançando tanto em relação ao realismo descritivo, de modo a alcançar a problematização simbólica e psicológica do homem, quanto em relação à proposta regionalista, pela inusitada superação da contradição interna. A esse respeito, Candido (2002) assinala a ruptura dos padrões estéticos vigentes através da incorporação do dialeto gauchesco à obra literária, recurso, até então, inédito na literatura regionalista. O autor argumenta que a adoção da primeira pessoa de um narrador rústico como enfoque narrativo atenua ao máximo o hiato entre criador e criatura, dissolvendo, de certo modo, o homem culto no homem rústico. Segundo Candido (2002, p. 91-92), “com a utilização do narrador fictício fica evitada a situação de dualidade, porque não há diferença de cultura entre quem narra e quem é objeto na narrativa”.

Ao lado dos aspectos inovadores da produção simoniana, contudo, a imagem idealizada do gaúcho – que culminou na transfiguração do tipo humano em “centauro dos pampas”, já sancionada pela tradição –, é reiterada na ficção de Simões Lopes Neto. A construção do gaúcho constitui, na verdade, uma “identidade atribuída”, tendo sido enunciada primeiramente em 1870, na literatura culta, pelo cearense Alencar, em “O gaúcho”, a partir do qual, de acordo com Chaves (2001, p. 36), “estava instaurado um *modelo* na literatura brasileira, que seria modificado aqui e ali ao longo do tempo e na mudança do gosto, mas permaneceria essencialmente tal como Alencar o idealizou – o *gaúcho*”.

Tal identidade, legitimada pelo homem rio-grandense, constitui uma assimilação do discurso alheio, tanto do ponto de vista literário quanto social, através da aceitação da palavra do outro sobre o sujeito, em favor da instauração do mito do gaúcho herói, conveniente à elite

¹⁵ Chiappini (1988, p. 133) explicita que “Simões Lopes Neto afina com os avessos da ‘Belle Époque’, defendendo o fantástico e o maravilhoso, nas histórias dos velhos narradores, testemunhas de outros tempos e de outras terras”.

patriarcal. Os recorrentes conflitos de fronteira com “os de fora” desse grupo sócio-cultural circunscrito ou, em outros termos, com a alteridade, estão a serviço da distinção e da manutenção da herança mítica construída e repassada através do tempo. Conforme acentua Chaves (2001, p. 16), no texto simoniano, coerentemente com tal posição ideológica,

[...] o sentimento coletivo é refratário a qualquer abertura para o exterior, desconhece o progresso ou qualquer mudança acentuada nos antigos padrões de conduta, tornando-se conservador e reacionário, e fecha-se em si mesmo ao procurar manter intacto o próprio código ético.

Contos gauchescos insere-se em um projeto simoniano que, por um lado, dedica-se a valorizar a identidade gaúcha firmada no passado heróico e, por outro, desvela a conclusão de uma etapa, pois o universo telúrico recomposto pelas narrativas está em vias de destruição. Dessa forma, a voz de Blau Nunes está comprometida dialogicamente com a tradição, uma vez que, através da expressão saudosista, manifesta expectativas de continuidade do passado glorioso e, ao mesmo tempo, um sentimento de desolação em vista da inegável degradação do presente.

O guasca “dotado de uma memória de rara nitidez” transforma-se em agente de conservação do que Burke (1998, p. 51) chama de “pequena tradição”¹⁶, posto que constitui o legítimo detentor do seu mecanismo de permanência. A pequena tradição não dispõe de outro suporte além da memória e da oralidade para a sua manutenção, até o momento em que, registrada pelo patricio interlocutor de Blau, passe a integrar a grande tradição, conservada e transmitida pela escrita.

O propósito de ensino e transmissão de conhecimentos acerca “daquele tempo”, próprio do doador que deseja repassar sua herança, pode ser entrevisto na comoção e nos comentários de Blau sobre os valores e as práticas antigas, as quais se sobrepõem

¹⁶ Peter Burke (1998, p. 51) discute a proposição de Robert Redfield, o qual sugere que, em certas sociedades, existem duas tradições culturais interdependentes: a “grande tradição”, da minoria culta, cultivada em escolas ou templos e a “pequena tradição” que opera sozinha e se mantém na vida dos iletrados, em suas comunidades aldeãs. Burke reformula o modelo de Redfield, admitindo a participação das elites na pequena tradição (já que as mesmas têm acesso a ambas as tradições) e contrariando a relativa homogeneidade atribuída à cultura popular, tendo em vista que diferenças sociais e ecológicas determinam diferenças na cultura material e estimulam diferentes atitudes, formas de lidar com a natureza, ofícios, ritos e peculiaridades próprias de cada grupo cultural.

qualitativamente aos usos do presente, como se pode ver neste trecho: “é verdade que há muita coisa boa, isso é verdade... mas ainda não há nada, como antigamente, tomar mate e correr eguada... Xô-mico!... Vancê veja... eu até choro!... Ah! tempo!... “(LOPES NETO, 2000, p. 79).

A proposta pedagógica é explicitamente manifesta já na apresentação de *Contos gauchescos*, em que se distingue a voz do autor:

Vi a colmeia e o curral; vi o pomar e o rebanho; vi a seara e as manufaturas; vi a serra, os rios, a campina e as cidades; e dos rostos e da aurora, de pássaros e de crianças, dos sulcos do arado, das águas e de tudo, estes olhos – pobres olhos condenados à morte, ao desaparecimento – guardarão na retina até o último milésimo da luz, a impressão da visão sublimada e consoladora; e o coração, quando faltar ao ritmo, arfará num último esto para que a raça que se está formando aquilate, ame e glorifique os lugares e os homens de nossos tempos heróicos, pela integração da Pátria comum, agora abençoada na paz (LOPES NETO, 2000, p. 20).

Ao endereçar à “raça que se está formando” uma proposta de apreço, de amor e de ufanismo pelo passado, o texto de abertura de *Contos gauchescos* torna explícito seu compromisso ideológico com a conservação do “tempo heróico”, do seu espaço paradisíaco e dos seus homens valorosos. Por isso, evidencia-se a superação desse tempo, impondo-se a necessidade de narrá-lo, de evocá-lo pela linguagem, uma vez que sua realidade não está mais presentificada, mas situa-se na memória. Ao mesmo tempo, manifesta-se declaradamente que o horizonte de expectativas encaminhado à nova geração encontra-se no passado, transformado em ideal a ser perseguido, em modelo no qual se devem inspirar os homens do presente e do futuro. A perfeição espaço-temporal e humana foi atingida, só restando aos descendentes reconhecê-la, glorificá-la e imitá-la.

Em “Artigos de fé do gaúcho”, ao mesmo tempo repositório de tradições e receituário, composto de mandamentos que orientam a conduta do legítimo gaúcho, também se identifica com clareza a intenção de ensinamento. Embora constituindo uma compilação de saberes pertencentes ao meio social, o narrador não se exime da responsabilidade sobre eles, porque

não apenas acolhe tais verdades coletivas, mas as toma como seu código pessoal, comprovado pela experiência e passível de ser convicta e autenticamente propagado.

A perspectiva de Blau Nunes confunde-se com o ponto de vista coletivo instituído pela tradição, gozando da sua autoridade modelar. O entrelaçamento entre a fala do vaqueano e o discurso social coletivo manifesta-se, por exemplo, na enunciação do sentimento supersticioso popular, que pode ser visualizado, em “O negro Bonifácio”, na crença de que a valentia dessa personagem devia-se a “alguma oração forte, que ele tinha, cosida no corpo”; em “Os cabelos da china”, no objeto agourento; e, ainda, na admiração respeitosa que orienta o olhar do narrador sobre as mulheres, em outros contos. Além disso, a intervenção de provérbios ou ditos populares em meio ao discurso narrativo contribui para configurar o tom de verdade sancionada que permeia a narração. É o que se vê nas seguintes passagens:

E agora?!... Filho de tigre é pintado! (LOPES NETO, 2000, p. 109).

Mas, vá vancê escuitando.

Rabo de saia é sempre precipício pros homens... (LOPES NETO, 2000, p. 143).

Eh-pucha! Patrício, eu sou mui rude... a gente vê caras, não vê corações... (LOPES NETO, 2000, p. 27).

Outro partícipe das narrativas, cuja manifestação determina modificações no olhar do narrador sobre os fatos, é o espaço natural, que fala ao campeiro através de seus elementos. O cachorrinho fiel e outros “bichos brutos”, em “Trezentas onças”, o boi Cabiúna, em “O boi velho”, a bruxa preta que anuncia o mau agouro, em “No manancial”, por exemplo, adquirem um caráter divino e transcendente, ao mesmo tempo em que se humanizam, pela apropriação de sentimentos, sensibilidade e linguagem, caracteristicamente humanos. Por outro lado, o diálogo entre tais elementos e o homem só se faz possível pelo vínculo telúrico que une Blau ao universo e, em última instância, pelo seu pertencimento ao espaço mítico primordial, que a tradição visa resguardar.

É em coerência com esse conjunto de valores, amparado na tradição, que Blau Nunes expressa seu julgamento acerca das personagens e suas atitudes, reprovando-as ou solidarizando-se com elas. O narrador assim justifica o adagiário que compõe “Artigos de fé do gaúcho”:

Muita gente anda no mundo sem saber pra quê: vivem, porque vêem os outros viverem.
 Alguns aprendem à sua custa, quase sempre já tarde pra um proveito melhor. Eu sou desses.
 Pra não suceder assim a vancê, eu vou ensinar-lhe o que os doutores nunca hão de ensinar-lhe por mais que queimem as pestanas deletreando nos seus livrões. Vancê note na sua livreta: (LOPES NETO, 2000 p. 163).

A aprendizagem através da vivência é, assim, relativizada, já que a apropriação da experiência alheia (precisamente, dos mais antigos) pode antecipar conhecimentos da vida prática, fundando e organizando o repertório da tradição. Todavia, a sugestão de que o interlocutor tome nota dos preceitos para conservá-los indica o seu apagamento social, tendo em vista que não é preciso registrar um código comportamental ainda em vigência.

Tal interlocutor, suposto na narração, funciona como elemento de mediação para o receptor, na medida em que faculta antecipar possíveis opiniões e fornece ensejo para explicações acerca de vocábulos e práticas especificamente regionais ou já em desuso. É o que pode ser constatado nos seguintes trechos:

Vancê não sabe o que é inhatium?
 É mosquito; bem posto o nome!
 Banhado de Inhatium... Virge' Nossa Senhora!... mosquito, aí, fumaceava no ar!
 (LOPES NETO, p. 115).

Se vancê fosse daquele tempo, eu calava-me, porque não lhe contava novidade, mas vancê é um guri, perto de mim, que podia ser seu avô... Pois escuite. (LOPES NETO, p. 73).

O narratário que, implicitamente, dialoga com o narrador é por este constituído como “patrãozinho”, patricio moço, cidadão alegre e estudado. Ele está distanciado do universo de Blau, velho paisano “que comeu do ruim” e que, embora reconheça a função da escrita, não pertence ao mundo letrado. É a esse sujeito que Blau Nunes dá suas memórias a conhecer,

reconstruindo, na interlocução, o seu percurso existencial. Embora nas sombras e nunca explicitamente nomeado, o narratário atua nas cenas e, ainda que possa ser percebido como um jovem aprendiz do sábio idoso da aldeia, sua atuação coloca-se como contraponto da narrativa, visto que interliga as memórias de Blau Nunes ao momento da narração.

Fischer (1999, p. 81), analisando as duas personagens, afirma que

[...] Blau, o narrador, é um velho e experimentado peão, que está, por algum motivo não enunciado, acompanhando outro sujeito num périplo, ao longo do qual fala, rememora, moraliza; este, o interlocutor, que jamais tem voz no andamento das histórias – a não ser, se quisermos uma hipótese plausível, naquelas primeiras páginas, quando uma voz faz a apresentação de Blau – é mais jovem que Blau e não conhece a vida campeira, mas parece ter algum interesse tanto na experiência de Blau – porque presta atenção a seus causos – quanto naquela vida gaúcha interiorana – porque anota as coisas que ele vai dizendo.

Observa-se, ainda, que o diálogo de Blau Nunes com o “patrãozinho” reitera a oposição entre o passado e o presente, que permeia a narração dos casos. Em última instância, Blau e seu interlocutor recuperam o movimento cultural conflitante entre a tradição e a mudança.

Embora portadora de arquétipos, a tradição não constitui um puro dado inercial, uma vez que vive na história e, sendo moldada por ela, pode destituir a vitalidade de certas práticas. Assim, movimentos de mudança são gestados no interior da própria tradição, subentendidos na sua historicidade e na sujeição do processo cultural à circunstância espaço-temporal da sociedade. Como mecanismo que se contrapõe ao poder coercivo e à autoridade moral da tradição, a atitude de inovação estabelece o aspecto novo no que tange à ordem já instaurada, enquanto que, pela renovação, parece ser reforçada a dependência para com os elementos tradicionais, reinvestidos de sentido.

Como construção humana, a tradição não é, assim, imutável. Embora ela aponte para a repetição, através de gerações, de uma prática ou saber herdado do passado, esse aspecto não garante a sua estabilidade de conteúdo. Isso acontece porque a manutenção das tradições

apresenta fins simbólicos ou normativos, permanecendo enquanto as práticas e saberes tradicionais veicularem valor e significado ao grupo que deles se apropriou.

É certo que a presença do elemento contemporâneo em *Contos gauchescos*, apesar de portador da transformação cultural, não assegura que sua voz seja de fato expressa e ouvida, isto é, não garante que esteja efetivamente representado o conflito entre as vozes de continuidade e de subversão, já que predomina o ponto de vista do ancião sobre o passado e sua mutação. Submetida ao olhar de Blau, a circunstância contemporânea é traduzida não em termos de progresso desejável, mas de perda humana e cultural.

Contudo, o confronto entre as vozes sociais aparece, por vezes, incorporado à fala do tapejara, assinalando a construção polifônica¹⁷ do discurso, em que o narrador é representado como uma autoconsciência¹⁸. Nesse sentido, ao assimilar o olhar alheio e responder a ele, Blau Nunes manifesta certa consciência de si mesmo e de seu grupo social, como se vê nas seguintes passagens:

Agora imagine vancê se a gente lá de dentro podia andar com tantas etiquetas e pedindo louvado pra se defender, pra se divertir e pra luxar!... O tal rei nosso senhor, não se enxergava, mesmo!...
E logo com quem!... Com a gauchada!... (LOPES NETO, 2000, p. 127).

Galego, naquele tempo, era gente, vancê creia! Estância, era dele; negócio, era dele; oficial, era só ele; era arrematante das sisas, ele; *surgião*, ele; padre-vigário, ele; e pra botar a milicada em cima dos continentistas... era ele!...
E cada presilha!...
Gente da terra não valia nada!...
Que é que vancê está dizendo?... O que nós somos hoje a eles devemos? Qual! É verdade que uns inventaram plantação de trigo... – isso, enfim, era bom... sempre era uma fartura; noutras casas plantavam e fiavam linho... – também não era mau, isso; noutras cardavam lã... Algum mais vivaracho botava tenda e vendia mechiflarias ou prendas de ouro... nalgum trocava-se uns quantos couros por um pão de açúcar, e pipote de cana por qualquer meia dúzia de vacas. E sempre corria alguma dobra, de salário, e algum cruzado pela peonada de ajuste.
Mas, como *quera*... eram mui entonados, os reinóis (LOPES NETO, 2000, p. 106).

¹⁷ Conforme a concepção de Bakhtin (1981), a polifonia é um dos efeitos da construção dialógica do discurso, através do qual torna-se possível escutar as vozes sociais em embate no texto, ou ao menos algumas delas. A monofonia, ao contrário, consiste no efeito de sentido em que o diálogo é mascarado e uma voz apenas se faz ouvir.

¹⁸ Flávio Loureiro Chaves (2001) observa que o aparente conformismo de Blau Nunes, diante do paraíso da estância democrática do passado, estrutura-se nos limites de sua “consciência possível”. Embora não possa desmitificar com clareza esse mundo, o narrador desloca a visão dominante do passado a partir do seu ângulo de dominado, ao transformar as personagens da história oficial em personagens secundárias das suas narrativas e ao acusar a marca da propriedade mesmo naquele tempo.

Enquanto o interlocutor pode ser lido apenas através da fala de Blau, os demais portavozes da inovação (tais como o “desgraçado do ilhéu”, de “Melancia – Coco Verde”, “os Silva”, bichos maus de “O boi velho”, e “o tal fulano da beira da praia”, premiado por um questionado ato de valentia, em “Juca Guerra”) são marcados pelo ponto de vista do narrador, que os constrói a partir de um posicionamento negativo.

Desse modo, o “outro”, presentificado em tais personagens, é constituído por meio do discurso de Blau Nunes que, assim, comunica seu juízo acerca da posição e da importância dos sujeitos referidos, exprimindo sua atitude valorativa. Através de sua avaliação social, o locutor Blau Nunes expressa uma concepção de que o ingresso de estrangeiros, a nova relação do homem com a natureza e a instauração de novos valores, embora engendrados por transformações praticamente consolidadas, deveriam ser repelidos, porque contrários à tradição e potencialmente nocivos para a ordem vigente.

Todavia, não existe, conforme Prandi (1977, p. 191), sociedade que não manifeste uma intersecção perenemente mutável entre um patrimônio marcado pelo passado e as constantes exigências de inovação que surgem em todos os níveis de vida coletiva. Assim como as forças de conservação destinam-se a assegurar a sobrevivência da comunidade sócio-cultural, atitudes de inovação são admitidas com o mesmo propósito, de modo a corresponder às necessidades de adaptação, por meio da qual o grupo faz frente às demandas do contexto histórico.

O mesmo autor assinala, ainda, a completa impossibilidade de uma revolução¹⁹ absoluta que, “voltando a página” a todos os níveis, fosse capaz de lacerar a trama de todas as

¹⁹ O termo *revolução* refere-se à definição proposta pelas ciências sociais que o entendem, conforme aponta Prandi (1977, p. 191), “como a conquista do poder público por parte de uma classe que nunca o deteve anteriormente, em vista de impor a todo o grupo uma nova medida de valores”, de modo tal que a transferência de poder implicaria a inauguração de uma sociedade radicalmente transformada, empenhada em apagar comportamentos públicos, instituições ou formas culturais considerados solidários com o precedente arranjo político.

tradições, já que o resultado seria “uma espécie de suicídio cultural da sociedade”. O apagamento de todos os sinais do passado levaria, pois, à privação da saúde social e à dissolução da identidade sócio-cultural. A sobrevivência da comunidade depende do equilíbrio entre os movimentos de conservação, voltados à contínua retomada do passado, bem como de mudança, destinados a estabelecer o elemento inovador.

Em *Contos gauchescos*, o discurso de Blau formula o julgamento das situações narradas que, combinando os planos histórico e intersubjetivo do texto, exerce uma função de conservação. Por um lado, institui-se, através da narração, um diálogo entre indivíduo e sociedade, através do qual se instala a ideologia, cujo objetivo, nesse caso, é regular a introdução da novidade, reajustando o mundo conforme a ordem precedente. Por outro, o trânsito entre as diferentes perspectivas relativiza o posicionamento de Blau, assinalando o limiar de um novo tempo e explicitando a intervenção de uma descontinuidade no processo sócio-cultural.

O entrelaçamento das dimensões social, histórica, folclórica, regional, psicológica e mítica tece, em *Contos gauchescos*, a história de Blau Nunes, em sua trajetória da infância à velhice. A narração de Blau traduz, pois, uma tentativa de (re)construção identitária individual e coletiva, que só pode concretizar-se pelo recurso dialético à tradição, dado constitutivo do “genuíno tipo – crioulo – rio-grandense”, por meio do qual se configura o pertencimento do sujeito ao espaço e ao grupo. Diante de ameaças à estabilidade e à segurança da sociedade, o sentido da tradição é restaurado como uma forma de adequação à crise.

A instalação do capitalismo, a divisão das grandes propriedades, o envolvimento dos estancieiros na política, o fim do gado xucro, o progressivo domínio da cidade sobre a estância e o processo de taperização das velhas casas rurais delinearam, a partir da segunda metade do século XIX, uma nova configuração econômica, social e cultural. Pozenato (2003, p. 54) entende que as mudanças nas formas de produção implicam modificações nas representações

e nas relações sociais. Tais mudanças podem consolidar o rompimento de um processo de definição de valores, de tecitura de significados e de estruturação de uma cultura correspondente a eles. O trauma, portanto, não mexe apenas nas coisas, mas no significado todo da cultura. A ultrapassagem das rupturas evidenciadas no processo sócio-cultural gaúcho parece ter exigido buscar impulso no passado, resguardado pelas tradições, de modo a assegurar a continuidade dos símbolos e seus significados através da atualização.

Como mecanismo de proteção, a manutenção das tradições funda-se na preservação da identidade cultural, mediante a valorização do patrimônio e da memória, em resposta ao desconforto do presente e às incertezas do futuro. Observa-se, assim, que a tradição concretiza-se como uma estratégia através da qual a sociedade é capaz de organizar e transmitir seus conteúdos culturais, com vistas à própria sobrevivência.

Porém, ao mesmo tempo em que restaura, Blau Nunes contradiz, em alguns aspectos, a mesma tradição, deixando transparecer, em certos episódios, os impasses da sociedade da estância. Além disso, a tradição é marcada pelo momento histórico em que atua, de modo que, quando realiza sua profissão de fé tradicionalista, Blau faz uma escolha presente. O passado, ao mesmo tempo em que intervém na construção do presente, é reconstruído por esse. São as condições do presente que conferem ao passado um sentido, o qual é continuamente exposto a reajustes e negociações. Tal ressemantização do passado com relação à circunstância presente pode ser entendida como uma manifestação renovadora das práticas tradicionais, por meio da qual os sentidos não são suplantados, mas atualizados para novas exigências. A respeito, Tedesco (2004, p. 32-33) observa que “é comum, no processo histórico e social, a produção do esquecimento ou do silêncio alter/auto-imposto para ajustar o passado com as intenções/resentimentos ainda conseqüentes do presente e das perspectivas futuras”.

Percebe-se, nessa linha de pensamento, que a história narrada por Blau passa ao largo de certos aspectos participantes da construção do Rio Grande do Sul, tais como as distinções

de classe e o exercício do poder sobre a propriedade, bem como apresenta um novo olhar sobre acontecimentos históricos, dentre os quais a batalha do Passo do Rosário, no conto “O anjo da vitória”. O ponto de vista adotado, as temáticas contempladas, as lembranças eleitas e até os “esquecimentos” são, na realidade, escolhas deliberadas que selecionam o que convém à configuração “daquele tempo” idealizado, para opô-lo ao presente da narração, desprezando ou remodelando o que não contribui para esse objetivo.

O refúgio no passado, vantajoso para as elites pelo seu potencial alienante, também parece ter sido a intenção de Simões Lopes Neto, o qual, segundo assinala Arendt (2004a, p. 130), apodera-se “do mito da perda idade de ouro, levando o gaúcho a contemplar e viver imerso num passado histórico, glorioso, repleto de míticas bravatas”. O autor (2004a) ainda observa que, através da literatura, Simões Lopes Neto conseguiu representar muito bem o ideário do gaúcho guerreiro e nobre de caráter, do mesmo modo que objetivou a busca de uma identidade para o habitante do Rio Grande do Sul, remexendo e até manipulando as representações simbólicas coletivas.

A reorganização do passado não objetiva, como se vê, a construção de uma realidade completamente nova, posto que constitui um movimento para promover a inscrição do momento presente em um passado remoto, reatando a experiência do grupo social à realidade idealizada. O mesmo passado, em função das necessidades presentes, é resgatado e interpretado para restituir ao grupo social o evento fundante, numa tentativa de solucionar o vácuo deixado pelas profundas transformações sócio-culturais.

Estruturantes da dinâmica cultural, as tensões entre as referências tradicionais e as mudanças visam restabelecer a compatibilidade entre os momentos inerciais da cultura e os movimentos dos processos inovadores, procurando amenizar os desequilíbrios na vida sócio-cultural. Contrariando a instituição do capitalismo e denunciando as sensíveis rupturas advindas da nova organização social e econômica, Blau Nunes busca assegurar seu próprio lugar de do-

ador da herança. O valor da experiência, depreciado pela excessiva importância dedicada à produtividade econômica, precisa ser restaurado pelo narrador, o qual busca, a partir dele, atribuir sentido a sua trajetória de vida. Assim, a profissão de fé de Blau é um recurso para afirmar e negar a própria finitude, bem como uma tentativa de salvaguardar o projeto sucessório implicado na tradição.

4.2 A criança, herdeira da tradição

O movimento de transmissão que garante a sobrevivência das práticas tradicionais origina-se dos adultos, guardiões da memória e da experiência, e destina-se aos pequenos herdeiros. Assim, a tradição reserva à infância um espaço e uma função particularmente decisivas à própria conservação e à ressignificação do patrimônio sócio-cultural.

Nesse contexto, a criança é percebida, via de regra, como um organismo em formação, um ser incompleto, cujo estágio de evolução conclui-se com a maturidade física e intelectual, ou seja, com a conquista do *status* de adulto. Conforme sublinha Perroti (1990, 12), no confronto com o adulto, ser completo e evoluído, a criança

[...] é sempre alguma coisa imperfeita que necessita ser lapidada, educada. E a lapidação será feita segundo critérios fixados pelo adulto, pois este representa, na perspectiva evolucionista, o estágio mais avançado do organismo vivo em suas diferentes fases.

Tal concepção coloca o sujeito infantil na posição de recebedor passivo da cultura e dos bens acabados, produzidos histórica e socialmente. A passividade da criança, entretanto, não é motivada por condições naturais, mas imposta pelo modelo social que, dessa maneira, continua sendo reafirmado e reeditado a cada geração. As imagens de um bloco de argila, que pode ser moldado conforme o desejo do oleiro, ou de uma tábua rasa, em que podem ser inscritos códigos de conduta e modelos de papéis sociais, ilustram bem a noção de criança como um ser maleável e docilmente receptivo às influências do seu ambiente social. Contudo, caso

o processo cultural não seja entendido como mera acumulação e transmissão de experiências, a infância pode assumir um ativo papel na recriação de si mesma, do outro e do mundo.

Ainda que nem sempre esteja bem distinta dos adultos, a criança constitui uma comunidade à parte, que se diferencia por suas necessidades e interesses. Por um lado, tendo em vista a sua condição de dependência e fragilidade, o grupo infantil encontra-se, em grande parte, sob os influxos e as determinações da sociedade adulta. Por outro, a participação da criança no mundo adulto impõe modificações à organização estabelecida e às expectativas de continuidade. Atuando sobre os bens simbólicos e a herança cultural que lhe são destinados, a criança transforma-se em agente da cultura, capaz de ajustar-se à tradição, aceitando-a, ou de contrapor-se a ela, questionando sua contradição.

Paralelamente à condição natural de crescimento, a condição histórica intervém na constituição da infância, pois a maturidade infantil está em relação constante com o ambiente sócio-cultural, acessível à criança através de representações culturais e identitárias. Essas definem-se, por sua vez, não apenas por posições de classe, mas também por posições adultocêntricas, já que o poder de construir e impor a representação encontra-se, predominantemente, nas mãos dos adultos economicamente privilegiados.

Em *Contos gauchescos*, Simões Lopes Neto alcançou representar uma determinada cultura e sua identidade a partir de pontos de vista muitas vezes distintos daquele das elites. Para tanto, concedeu uma relativa visibilidade ao homem pobre e ao sujeito infantil. Nesse sentido, Blau Nunes reconstrói as representações dominantes do passado e da realidade, ao mesmo tempo em que seus posicionamentos são dimensionados pela experiência infantil.

Chaves (2001, p. 218) assinala que o ingresso no círculo mágico do universo infantil é um recurso essencial ao entendimento da ficção simoniana, pois o mesmo relaciona-se à noção pessimista do progresso humano, que determina a valorização do passado “pré-

histórico” e origina o privilégio atribuído à infância, idade de personagens ainda não “reificadas na engrenagem do tempo corruptor”.

Nessa ótica, a infância exerce uma significativa função no universo simoniano, que ultrapassa a atuação das personagens infantis, adquirindo um papel simbólico, profundamente ligado ao passado de cada adulto, partícipe ou narrador dos *causos*, e aos momentos iniciais do próprio mundo. A intervenção da infância desvela as contradições da sociedade adulta, ao mesmo tempo em que absorve seu aspecto contraditório, por situar-se no limiar da natureza e da cultura, no entre-lugar social.

Embora caracteristicamente portadora do aspecto inovador e criativo, a ação da criança, em *Contos gauchescos*, é orientada para a reapropriação de um universo já extinto, situado na memória de infância ou de juventude dos adultos. Ou seja, espera-se que o ser infantil não traga inovações, mas renove práticas e valores de uma tradição já desgastada, atribuindo-lhes novos sentidos e retomando a unidade comunitária do grupo cultural, em vias de dissolução devido ao capitalismo.

Recuperando lembranças pessoais ou testemunhos em torno do ser criança, o narrador compõe a infância como a circunstância da ingenuidade, do riso, da curiosidade, da alegria e da profunda identificação com o meio natural. Por outro lado, o desconhecimento, a pouca consciência do ambiente cultural em torno, a perplexidade, a solidão, o choro e o medo marcam com igual intensidade a etapa pueril.

Ao mesmo tempo em que está distante da racionalidade adulta, a “gurizada” possui um equipamento que orienta sua ação exploratória sobre o mundo, que é a sensibilidade intuitiva, através da qual o outro e o espaço são percebidos. A curiosidade investigativa e a partilha indistinta do universo adulto colocam os pequenos a meio caminho entre o “não-saber” e a compreensão da circunstância humana, da qual advém o espanto que os torna adultos.

Em *Contos gauchescos*, somente através das palavras do velho Blau, porta-voz da tradição, faz-se ouvir a voz infantil. É o caso, portanto, de um adulto a dizer a infância, a qual se tornou um território idealizado da liberdade espaço-temporal. Contudo, apesar de perpassada pela perspectiva adulta e submetida a certa idealização, a puerilidade não significa, de forma alguma, a inexistência de conflitos, a completude absoluta, o usufruto sem ônus do tempo e do espaço.

Em “O Anjo da vitória”, o menino Blau está “sem querer”, “sem saber pra quê”, “sem ninguém”, “sem saber como”. A ausência do desejo, o desconhecimento da finalidade e dos meios, a perda dos que lhe eram solidários, transformam a criança em sujeito da falta. Essa infância, portanto, não coincide com a perfeição edênica que, via de regra, os adultos fazem corresponder à meninice. Trata-se de uma infância que, representada com intenção realista, mostra-se na dependência de um ambiente hostil e profundamente engajada na tradição patriarcal.

Coerente com a organização social do espaço narrado, a palavra não é acessível à criança, porque pertence exclusivamente ao homem adulto, experiente na guerra e guardião dos valores tradicionais. Assim, revela-se quase ausente a fala das personagens infantis. Quando o menino Blau chama por seu padrinho e por Hilarião, mortos no campo de batalha, ninguém atende ao seu chamado, sua voz não encontra resposta. Já em “O boi velho”, a “miuçalha” exprime-se “numa algazarra de festa” para os bois, mas apenas o “gurizinho gordote e claro”, do mesmo conto, é individualizado pela fala, porque sua “língua de trapos”, que não pode ser traduzida pelo adulto, precisa ser transcrita.

É curioso notar que, no único episódio de discurso direto infantil, a criança não se dirige aos adultos ou a outros pequenos, mas ao animal, pois com ele comunga, além do alimento, a linguagem muitas vezes incompreendida e a sujeição aos “bichos maus”, os quais detêm a posse sobre a vida de ambos. Nessa perspectiva, crianças e animais igualam-se também pela fidelidade e pela sensibilidade, já inexistentes nos homens corrompidos pelo capitalismo.

Embora não haja apropriação efetiva da perspectiva infantil pelo narrador, constata-se certa identidade entre os valores infantis e os que são defendidos pelo “digno e velho” Blau, sobretudo no que diz respeito ao sentimento telúrico. A criança, como um ser que corporifica o primitivo, compartilha com o porta-voz da tradição a posse do mesmo código ético, a concepção cíclica do tempo e o pensamento mágico, antecipando as características próprias ao herói gaúcho. Nessa ótica, a manifestação infantil, assim como o testemunho de Blau Nunes, é, simultaneamente, ingênua e sábia, herdeira e questionadora.

Na sociedade guerreira e patriarcal representada, os meninos e meninas simonianos mostram-se, sobretudo, através da inação. A criança não é percebida como sujeito, mas como o ser que sofre a ação alheia. Privada da ação e da fala, a criança não tem assegurada sua visibilidade social²⁰, permanecendo indistinta em meio aos adultos, como um quase animal ou um ser ainda não humanizado. Dentro da narrativa simoniana, o episódio que, via de regra, individualiza o ser infantil, seja ele masculino ou feminino, consiste na circunstância que lhe imprime a marca adulta, isto é, dá-se simultaneamente à interrupção da infância.

Observa-se que as práticas de criação dos filhos fornecem a chave para a transmissão de todos os demais traços culturais, de modo a permitir a coesão e a manutenção do grupo social. No mundo narrado, parece predominar o autoritarismo masculino na imposição de um projeto coerente com a tradição, não sendo explicitadas preocupações específicas com a educação dos pequenos. Dentre os vinte e um conselhos que compõem “Artigos de fé do gaúcho”, por exemplo, a maioria volta-se aos cuidados com os cavalos, alguns se referem ao trato com as mulheres e nenhum deles se dedica à criação das crianças. A própria desconside-

²⁰ Ao transformar-se em objeto de representação na obra simoniana, a criança adquire visibilidade narrativa, passando a desempenhar papéis e funções na interação de Blau com o seu leitor/interlocutor. Contudo, a nitidez da criança na narrativa não está, necessariamente, associada à sua visibilidade social, na medida em que o aproveitamento da infância como motivo ficcional não garante que se modifique o modo como a sociedade representada percebe o ser infantil. Pozenato (2003) chama a atenção para o fato de que o nível da produção e o nível da representação cultural podem ser absolutamente separados. Segundo o autor (2003, p. 53), “quando existe a separação, seguramente há a alienação de alguma coisa, e há alguém interessado”.

ração da identidade infantil, bem como das especificidades infantis, parece constituir uma prática cuja repetibilidade ao longo do tempo instituiu-a como tradição.

Discutindo a dinâmica cultural, Pozenato (2003, p. 82) entende que “se alguém aceita, pura e simplesmente, uma determinada ordem moral, muito provavelmente essa aceitação está vinculada a algum tipo de interesse”, seja o de ter mais poder, seja o de se subtrair ao poder. Mesmo quando a atitude infantil parece fundar-se na aceitação, visa interferir, de alguma forma, nas relações de poder instituídas, através da reordenação da própria posição na hierarquia identitária.

Apesar de não gozarem de cuidados especiais e de estarem expostas à adultização precoce que termina por subordinar a identidade infantil, as crianças podem mostrar-se capazes de reagir à ação e à palavra do grande-outro. Em “Penar de velhos”, Binga rebela-se contra a autoridade paterna e, fazendo-o, contrapõe-se à violência masculina, sancionada pela tradição. Pozenato (2003, p. 42) observa que “a rebeldia nunca é um gesto do indivíduo, é uma rebeldia na direção de uma coletividade. Ela tem sentido dentro de um contexto maior”. Nessa perspectiva, o menino manifesta sua contrariedade em relação à contaminação do espaço privado pelo público, pois não admite que a sua vergonha seja presenciada pela “peonada”.

Ao requerer a separação entre o público e o privado, Binga propõe uma mudança nas relações sociais que rompe com a tradição da vida comunitária e indica uma possibilidade de promover a valorização da infância, uma vez que a privacidade familiar tende sempre a centralizar a figura infantil. Ao mesmo tempo, o menino revela-se um autêntico “gauchinho”, assumindo a autoria dos seus atos e contrapondo-se à própria humilhação. O guri compromete-se com a imagem do gaúcho legitimada pela tradição, como se essa identidade fosse parte da sua “natureza”.

Através de sua forma particular de lidar com os conflitos da organização sócio-cultural, o menino Binga assume e, ao mesmo tempo, contesta o legado paterno. Ao transformar-se

em um pária social, o “guri desguaritado” desestabiliza o movimento da tradição, que acontece unidirecionalmente, de pai para filho. Binga inverte o sentido da transmissão, encaminhando ao pai, através da sua atitude, um indício da contradição da herança. Abdicando da sua inserção no projeto familiar, que o conduziria a ser dono de estância, resta a Binga o engajamento na tradição “da margem”, sustentada pelos que não dispõem de propriedade e de poder. A estes, cabe assumir a designação de gaudério ou de peão.

Por constituir-se na dependência de um contexto histórico, social e cultural, o adulto também traz as marcas de uma construção que se fez adultocentricamente, às custas de assimetrias e violências, com o fim de justificar e legitimar a superioridade adulta masculina. Nesse sentido, referências de identificação e reconhecimento daquilo que torna o sujeito masculino verdadeiramente um “homem gaúcho” fazem parte de um legado que é custoso sustentar e impossível repelir.

O alto preço pago por Binga pela sua intervenção no processo cultural, cujo controle cabe exclusivamente ao homem adulto, também é pago por este último. Daí que o penar a que os pais de Binga sucumbem torna-se ainda mais desorientador porque o menino é filho único, e os velhos não têm a quem transmitir seu legado. Se, “engambelado por um padre gringo”, o pai de Binga desperdiça toda a sua herança material, deixando-a para “missas e outros engrólios”, da mesma forma, sua herança não material é desperdiçada, em vista de não haver herdeiros.

4.2.1 O Negrinho, a outra criança

Ao contrário de Binga Cruz, o menino escravo que protagoniza “O Negrinho do Pastoreio” não pode contrapor-se explicitamente ao exercício de violência do adulto. A ele não cabe o ato de rebeldia libertador, mas a aceitação passiva da posse alheia, porque, na condição de objeto, foi coisificado para servir de instrumento de trabalho. Nesse ponto de vista, o

Negrinho representa o colonizado, enquanto a gente “da terra” é a colonizadora, que dele usufrui. O estancieiro, além do poder econômico, detém os meios de produção, dentre os quais, os escravos.

A referida lenda contraria a idéia de igualdade entre senhores e escravos, segundo a qual os negros viviam felizes no Rio Grande do Sul, comendo à vontade e realizando trabalhos mais sadios que fatigantes. A respeito disso, Moreira (1982, p. 59) assinala que, embora a posição social não pareça constituir um valor para o gaúcho, há “um aspecto que merece ser considerado e que romperia com o mito da *democracia campesina*. É o tratamento dispensado ao negro”, o qual pode ser verificado, por exemplo, em “O mate do João Cardoso”, em que a personagem que dá nome ao título dirige-se com brutalidade ao seu escravo, chamando-o de “crioulo”, “bandalho” e “diabo”.

No conto “Melancia-Coco Verde”, a personagem escrava é a única solidária ao sofrimento da sua Talapa, assumindo uma posição maternal para com ela. O narrador descreve da seguinte maneira a relação de intimidade e de cumplicidade entre a jovem e a escrava:

Uma negra que havia lhe dado de mamar era a única criatura que chorava com a moça... mas chorava escondido, a pobre, por medo do laço... De noite, fechadas no quarto, as duas abraçavam-se, rezavam e só diziam, no consolo de uma esperança:
 - Mãe santíssima... valei-me!...
 - Nossa Senhora!... manda nhô Costinha aparecer!... (LOPES NETO, 2000, p. 107-108).

Nessa passagem, a organização do espaço da estância deixa entrever uma profunda desigualdade, exercida através de padrões violentos de autoridade. Tendo em vista que a liberdade é, por excelência, o elemento humanizador para o sujeito rio-grandense, é pertinente entender que seja questionado, no texto, o pertencimento do ser não-livre à humanidade. Nesse sentido, o negro Bonifácio goza do mesmo respeito social devido ao genuíno homem gaúcho, em virtude, possivelmente, da sua condição de liberto. Além disso, Moreira (1982, p. 67) acredita que essa personagem é respeitada porque “sabe fazer”, isto é, seu valor é reconhecido pelo de-

sempenho exemplar que demonstra no pastoreio e na guerra, valor também atestado pela sua vestimenta e postura.

Não é esse o caso do Negrinho que, na lenda, perde a corrida de cavalos, da qual participa por ordem do patrão. Uma vez demonstrado o “não saber fazer”, é imposta ao Negrinho uma cruel expiação. Como se vê, na ordenação desigual do universo estancieiro também estão mergulhadas as crianças, já que as personagens infantis partilham das práticas adultas, especializadas em conformidade com a posição social. Em “O Negrinho do Pastoreio”, evidencia-se, nitidamente, uma estratificação que não estava explícita até então, no mundo narrado: a divisão de classes sociais. Assim, as ocupações do negrinho e do filho do estancieiro diferenciam-se sensivelmente: “todas as madrugadas o Negrinho galopeava o parreleiro baio; depois conduzia os avios do chimarrão e à tarde sofria os maus tratos do menino, que o judiava e se ria” (LOPES NETO, 1984, p. 169). Já ao filho do estancieiro, distinguido pela condição de possuidor, cabe ensaiar-se no tratamento aos escravos dos quais será herdeiro.

Saint-Hilaire (1974, p.73), em visita à casa de um estancieiro pelotense, a 11 de setembro de 1820, fez o seguinte registro:

Há sempre na sala um pequeno negro de 10 a 12 anos, cuja função é ir chamar os outros escravos, servir água e prestar pequenos serviços caseiros. Não conheço criatura mais infeliz que essa criança. Nunca se assenta, jamais sorri, em tempo algum brinca! Passa a vida tristemente encostado à parede e é freqüentemente maltratado pelos filhos do dono. À noite chega-lhe o sono, e, quando não há ninguém na sala, cai de joelhos para poder dormir. Não é esta casa a única que usa esse impiedoso sistema: ele é freqüente em outras.

O relato do viajante demonstra que a história do Negrinho encontra correspondência fora da ficção, e atesta a prática comum de dispor de crianças escravas para desgastantes tarefas. O adestramento no trabalho e a obediência ao senhor possibilitam ao menino escravo a sobrevivência, de forma que, conforme Góes e Florentino (2002, p. 178), por volta dos 12 anos, quando conclui o aprendizado de algum ofício, a criança é considerada adulta, e a profissão passa a ser usada como um sobrenome que a identifica, como se dá com o Negrinho do

Pastoreio. A marcação do ofício no nome indica que ele não é mais aprendiz e que seu trabalho deve ser exemplarmente executado. O diminutivo pelo qual o menino é nomeado sinaliza que se trata de um homem pequeno, porque não há distinção etária no tratamento aos escravos já especializados em algum ofício.

Embora nenhuma personagem seja nomeada, na lenda, o narrador assim se refere ao menino escravo: “A este não deram padrinhos nem nome”. Tal caracterização define o lugar marginal que o pequeno ocupa, pois ninguém é responsável pelo seu cuidado. O menino não foi nomeado e, portanto, não possui existência social. A ausência de nome próprio aponta, também, que o negrinho está destituído de identidade, precisando apropriar-se da referência identitária alheia para sobreviver. Além disso, ao ser chamado de “Negrinho”, o pequeno escravo torna-se símbolo de toda essa classe de marginalizados pelo branco colonizador.

Na lenda simoniana, a punição que desencadeia os infortúnios do escravo é justificada pelo seu mau desempenho na aposta feita pelo patrão. Apesar de não haver, necessariamente, a identificação do escravo com os modelos identitários gaúchos, é fundamental que o menino assuma a tradição do meio sócio-cultural a que serve, transformando-se em herdeiro, ainda que ilegítimo, de práticas e habilidades imprescindíveis. Trair a herança imposta faz do escravo uma ferramenta imprestável, mas descartá-lo representa uma perda material ao estancieiro. Como compensação pelo prejuízo que representa, o corpo do menino transforma-se, antes de ser completamente aniquilado, em alvo de uma violência desmedida. O castigo imposto difere do atraiçoamento do boi Cabiúna, no conto “O boi velho”, uma vez que, enquanto a morte do boi visa a obtenção de lucro com o aproveitamento do couro, não há ganho material com a morte do menino. Ela é, simplesmente, um nítido exercício da maldade humana.

A destreza sobre o cavalo constitui um dos traços identitários mais fortes do homem gaúcho, de modo que a falha sobre a montaria deprecia o sujeito, transformando-se em dano passível de reprimendas sociais. A atuação do Negrinho, interpretada pelo estancieiro como

inabilidade, deve ser exemplarmente punida e, como o menino inexistente socialmente, seu castigo precisa ser físico. Ao perder a carreira por sua incompetência, ele mostra-se desajustado em relação àquela prática tradicional, que se encontra revestida de valor social e, nesse caso, também de valor material, porque muito dinheiro foi posto em jogo, na dependência de sua habilidade. Em vista disso, a validade material do menino escravo, a qual lhe garante a vida, deprecia-se. Assim como o filho e o baio, o Negrinho era depositário da confiança do estancieiro, que só para esses três viventes olhava nos olhos. A derrota na corrida significa a traição da credibilidade que o dono depositava em seu objeto de posse, e o desprezo a ele dirigido acentua-se em virtude do dano financeiro.

A carreira, situação que fornece ensejo ao conflito da lenda, constitui um espaço propício à festa popular, típica da estância dos primeiros tempos, em que todos se misturam. Na descrição desse evento comunitário, evidencia-se o suspense oriundo da contenção da violência, que consiste numa estratégia freqüente para solucionar disputas. Assim, quando a parada é questionada, “mais de um torena coçou o punho da adaga, mais de um desapresilhou a pistola, mais de um virou as esporas para o peito do pé...”. No entanto, a figura respeitosa do juiz foi capaz de impedir a eclosão iminente da violência. Ele era “um velho do tempo da guerra de Sepé-Tiaraju, era um juiz macanudo, que já tinha visto muito mundo. Abanando a cabeça branca sentenciou, para todos ouvirem: – Foi na lei!” (LOPES NETO, 1984, p. 170).

Os cabelos brancos do velho autorizam-no a decidir a contenda, pois a sua trajetória de vida lhe confere uma credibilidade tal, que seu julgamento é incontestável, correspondendo à verdade sancionada pela tradição e aceita pelos demais. Desse modo, ao estancieiro mau não restam meios de contrariar a derrota. Chiappini (1988, p. 257) salienta, a respeito, que a imposição inquestionável do velho juiz confirma uma das intenções nítidas da lenda simoniana: “restaurar a dignidade da tradição da estância e dos homens que aí vivem contra o seu amesquinhar pelo dinheiro e pela ambição”.

O patrão mau situa-se na dependência das suas posses e está a tal ponto alienado pela corrupção material, que, ao lonquear um tourito magro, parecia que era o “seu próprio couro que ele estava lonqueando” e, ao perder a aposta, entregou as mil onças com a alma arrebatada. Nessa atitude, o estancieiro contradiz valores tradicionais, tais como a bondade e o desprendimento material, exercendo egoisticamente a posse do espaço natural que está sob os seus domínios e opondo-se ao estancieiro bom, que doa o dinheiro, sendo, por isso exaltado pelo narrador.

Por não constituir modelo de conduta, o estancieiro mau é desdenhado. Nele, o código ético do homem gaúcho encontra-se corrompido pelo materialismo:

Não dava pousada a ninguém, não emprestava um cavalo a um andante; no inverno o fogo da sua casa não fazia brasas; as geadas e o minuano podiam entanguir gente, que a sua porta não se abria; no verão a sombra dos seus umbus só abrigava os cachorros; e ninguém de fora bebia água das suas cacimbas (LOPES NETO, 1984, 168).

Ferindo os valores tradicionais do povo gaúcho, o estancieiro mau distingue-se negativamente dos demais, divorcia-se do seu espaço e das suas origens, suspende a hospitalidade e as aparentes relações comunitárias da estância e, por isso, não encontra aliados na sociedade.

Como punição social pela sua mesquinharia, o estancieiro obtém a solidão e o desprezo:

[...] quando tinha serviço na estância, ninguém vinha de vontade dar-lhe um auxílio; e a campeirada folheira não gostava de conchavar-se com ele, porque o homem só dava para comer um churrasco de tourito magro, farinha grossa e erva-caúna e nem um naco de fumo... e tudo, debaixo de tanta somiticaria e choradeira, que parecia que era o seu próprio couro que ele estava lonqueando... (LOPES NETO, 1984, p. 168).

A solidão imposta ao estancieiro mau advém do uso autocrático do poder e consiste em um exílio do mundo dos homens, pela aliança firmada com o mundo material. Distingue-se, nesse sentido, da solidão típica do gaúcho, a qual parece ser uma maneira de exercer o reconhecimento do espaço e consolidar a sua fusão ao meio natural.

Enquanto o estancieiro mesquinho é socialmente marginalizado, o estancieiro bom é valorizado pelo seu desapego ao dinheiro. Todavia, como observam Arendt e Conforto (2004b, p. 71), o dinheiro distribuído aos pobres pelo estancieiro bom advém de uma aposta e,

portanto, não compromete o capital do doador, que, com sua atitude, não soluciona, mas, ao contrário, alimenta, as desigualdades sociais. Encontra-se, assim, valorizada e reforçada socialmente a atitude paternalista que orienta a própria vida na estância, onde os homens pobres, sejam cativos ou livres, são dependentes do estancieiro para sobreviver – os primeiros contando com sua bondade, os demais, com sua esmola. A esse respeito, Xavier (1964, p. 58) atesta que

o estancieiro é o protetor de todos os dependentes da sua área e sobre todos exerce autoridade indiscutível. Toda a população – campeiros, escravos e animais – existe em função de suas necessidades e de sua família. Para servi-la e defendê-la. Para fazer prosperar o núcleo de produção. Para enriquecer o dono da estância.

A lenda “O Negrinho do Pastoreio” enuncia uma reflexão sobre o poder, a sua hipertrofia em violência e a maldade que se sobrepõe a formas mais elaboradas de exercício da autoridade. As novas relações de trabalho estabelecidas na estância do patrão mau obtêm a desaprovação da comunidade, uma vez que antecipam a transformação da organização estancieira, anulando a pretensa igualdade dos tempos anteriores e acentuando as diferenças sociais. A partir de então, o homem livre e pobre não pode mais usufruir do seu próprio espaço, de seu pedaço de terra e de sua casa no território do estancieiro e não conta mais com a proteção do homem a que serve. Tudo pertence àquele que detém a posse da terra e dos instrumentos de produção, estando a serviço da sua ascensão econômica. O pacto de dependência mútua entre patrão e peão é suplantado, pois a partilha de valores e tarefas comuns é substituída pela compra e venda da força de trabalho.

Apesar da resistência social dirigida à nova configuração das relações sociais e de trabalho, sabe-se que, em pouco tempo, ela estará consolidada. O menino maleva, cuja maldade não recebe castigo, é o herdeiro do modelo paterno. Além da posse da terra e de tudo o que há sobre ela, animais ou escravos, o filho já exercita a relação doentia com aquilo que possui, ensaiando-se na maldade que lhe inspira o exemplo do pai.

A atuação do menino mau é decisiva à má sorte do Negrinho, que, além de estar desprovido de identidade e de proteção familiar, não possui infância. Como objeto, o Negrinho serve de brinquedo ao filho do patrão, cujo divertimento é vê-lo sofrer. O real se impõe com tamanha força ao menino cativo, cerceando-lhe de tal forma a liberdade de existir, que para ele é impossível realizar uma fuga no espaço, tal como a de Binga Cruz, em “Penar de velhos”. Desse modo, a única forma de escapamento para o Negrinho é o ingresso em outro plano, o transcendente.

A sucessão de castigos dirigida ao escravo é requerida através de desonrosos e ilegítimos movimentos de traição, roubo e delação, nos quais o menino sádico alia-se aos “bichos maus”. Mas o Negrinho também oferece ensejo à intervenção do mal, quando se entrega ao sono. Chiappini (1988, p. 270) observa que a sonegação do trabalho, o seu boicote pelo descuido e pelo sono, é o elemento humanizador do pequeno escravo. Através dessa atitude, o escravo retoma sua subjetividade e sua condição humana. Além disso, a repulsa à lida assinala o contraste com o tempo lúdico do mito, explicitando a dissociação entre o labor e o prazer. Ao mesmo tempo, contraria a apologia ao trabalho, num momento histórico em que o enriquecimento material começa a ser nitidamente perseguido.

O sono e a vigília, o perder e o achar, o choro e riso, intercalam-se no gradativo processo de transcendência do Negrinho, que vence a dor, o medo, a fome, a fraqueza, o cansaço e, por fim, a própria morte. Em seu caminho de provação, buscando reaver, junto ao pastoreio perdido, o seu lugar no olhar do estancieiro, o Negrinho conta com a intervenção de Nossa Senhora, “madrinha dos que não a têm”, e dela recebe o objeto mágico: a vela, de cujos pingos nascem novas luzes. Observa-se, novamente, a apropriação dos elementos identitários alheios, como forma de sobrevivência, já que o menino recorre à Virgem, assumindo a crença religiosa do colonizador, para obter proteção no espaço hostil que lhe foi imposto.

Contudo, o poder intermitente da vela e da fé não se mostra, a princípio, maior do que a maldade humana, servindo apenas para retardar o desfecho e permitir nova investida do mal. Ao fim, o menino é recompensado pelo seu sofrimento, alcançando uma vitória simbólica: recebe uma tropilha de cavalos que pastoreia até hoje sem ninguém ver. Ao sobrepor-se ao plano material, físico e humano, autorizado pela presença da Virgem guardiã, o Negrinho acessa, enfim, o território da liberdade plena sobre o tempo e o espaço, isto é, alcança a eterna infância, no gozo lúdico e gratuito da nova condição. Conforme assinala Chaves (2001, p. 208), a superação do mundo corrompido e o restabelecimento da dimensão da liberdade, ainda que por meio do fantástico e do imaginário, constituem o “milagre novo”. Através dele, a criança escrava é definitivamente extraída da sua posição de objeto.

Entretanto, o pequeno torna-se eterno devedor de Nossa Senhora, necessitando, para todo o sempre, “pagar” o toco de vela tomado do oratório, restituindo à dona aquele utensílio que, transformando a noite em dia, permitiu-lhe localizar a tropilha de cavalos. Nesse sentido, embora atinja o estatuto do homem livre, a dependência vital do escravo para com o estancieiro não é anulada, mas transferida para a Virgem, que, em troca da proteção, se faz merecedora do infinito devotamento do Negrinho. Substituindo o senhor, a Virgem se faz senhora.

A respeito, Meyer (1960, p. 112) entende que o desfecho concedido ao pequeno escravo não poderia ser mais ingrato, tendo em vista que ele não apaga o terrível absurdo do martírio. O autor acentua que a transformação do menino em um “prestimoso piá que procura e acha as coisas perdidas” é resultado do egoísmo humano. Perdurando a tristeza sob qualquer transformação ou adaptação do Negrinho, o sentido pungitivo e profundo do seu percurso é “o de uma constante acusação”.

A redenção do escravo pelo acesso à esfera sobre-humana dá-se à custa de terríveis sofrimentos no mundo dos homens, o que sinaliza com clareza a função da dor e da carência no plano material para o alcance da recompensa na eternidade. Como compensação pelos

sofrimentos terrenos, o Negrinho transforma-se, de ser desejante, em mediador do desejo alheio, capaz de realizar intervenções na realidade. A criança torna-se intermediária, permanentemente situada entre os dois mundos, em constante comunicação com os homens, apesar de pertencer a outro plano. Assim como o menino Jesus, no conto “O ‘menininho’ do presépio”, o Negrinho pode operar pequenos milagres. Ao mesmo tempo, sua trajetória entre os homens aproxima-o do Jesus da paixão, pelos episódios de perseguição e pelo sacrifício que resulta em um bem comum. Além disso, nota-se a presença constante de Nossa Senhora, cuja atuação não impede o flagelo do protegido. Como o Jesus morto, o pequeno ressuscita após três dias, voltando à vida sob outra forma, em um plano superior. Já o potencial de comunicar-se com o mundo humano, ao ser invocada, coloca a criança em posição similar à de Nossa Senhora. Contudo, se o escravo se esquivava à posse do patrão, fazendo-se sujeito, seu território de ação não escapa à relação entre homens e objetos, em torno da qual aconteceu seu próprio flagelo.

No momento em que o patrão vê o Negrinho sarado e risonho sobre o formigueiro, tendo a Virgem por guarda, ocorre uma inversão de posições entre o estancieiro e o menino, uma vez que “o senhor caiu de joelhos diante do escravo”. A dissolução da hierarquia social reinstaura a comunidade primordial, em que vigora a igualdade utópica, uma forma especial de vida, ao mesmo tempo real e ideal. Entretanto, a redistribuição de papéis é provisória, causando estremecimentos momentâneos na estruturação do poder, tendo em vista que apenas no momento da passagem ao outro mundo o Negrinho alcança sobrepor-se ao seu senhor.

Ao contrário de Binga que, em “Penar de velhos”, realiza uma intervenção efetiva no projeto sucessório, a vitória do Negrinho não se realiza na esfera social, mas no plano transcendente. Os efeitos da sua trajetória e a sua ascensão a “achador” de coisas perdidas não trazem abalos efetivos à configuração social em vigência, de modo que continuarão existindo estancieiros maus e meninos-objetos que lhes pertencem. Esse fato parece ilustrar a

impotência do segmento infantil e, sobretudo, cativo, diante dos conflitos sociais, bem como a alienação da sua força para fora da estrutura social.

No entanto, a lenda não critica, necessariamente, a escravidão, pois é plausível supor que o estancieiro exaltado também fizesse uso do trabalho escravo. A crítica é, novamente, à desumanização que, tendo em vista o materialismo, reduz as relações com o mundo e com os outros ao nível da possessão violenta. O homem assim degradado só vê o que lhe pertence: o escravo, o cavalo e o próprio filho. Ao contrário do Negrinho, que escapou à vida que lhe era imposta, o menino mau está definitivamente sujeito ao poder paterno e obrigado à sua herança, não podendo questioná-la. Ele também é um homem pequeno, já corrompido pela posse, já doutrinado na maldade paterna.

Quer seja para validar, quer seja para depreciar, o olhar do outro é, necessariamente, uma referência identitária, de modo que a valorização da fala, das habilidades, do aspecto físico, do desempenho do adulto mostra à criança que ela é defeituosa. A construção identitária requer a delimitação de fronteiras diferenciais, daquilo que distingue um grupo do “outro”. Por isso, o estabelecimento da identidade infantil necessita da criança a vontade de distinguir-se em relação ao outro, o adulto. É inviável, entretanto, reclamar tal configuração, uma vez que apenas os detentores das características adultas situam-se de forma privilegiada na escala hierárquica de valor social. A possibilidade de consolidação da identidade infantil é, historicamente, anulada pelo investimento da criança no sentido de igualar-se ao modelo social representado pelo adulto. Tal modo de significar a infância resulta na formulação de práticas historicamente organizadas para inibir a constituição e a valorização da identidade infantil, cuja lógica de funcionamento responde pela manutenção das relações de poder estabelecidas pela tradição.

Para a criança cativa, junto à distinção de idade, a diferenciação de classe intervém para obstar a constituição identitária. Antes mesmo de reconhecer-se criança, o desafio do Ne-

grinho é saber-se humano, já que sua primeira distinção é com relação ao mundo dos objetos. Nesse sentido, o que o diferencia do menino colonizador – também tornado instrumento, nesse caso, para a realização do projeto paterno –, é a anulação das possibilidades de futuro, ou seja, a sua condenação a estar excluído de todos os projetos sociais.

A ascensão do menino escravo à esfera transcendente retira-o do seu pertencimento ao plano inanimado, auferindo-lhe, de imediato, o estatuto de sujeito sobre-humano, permitindo-lhe a vontade e devolvendo-lhe vida própria. Ao mesmo tempo, contudo, expulsa-o definitivamente do universo social, negando-lhe a possibilidade de realizar-se numa trajetória de vida e cristalizando-o em eterna criança. O Negrinho, transformado em “achador” de coisas perdidas, conserva-se com um poder limitado na reorganização do mundo, sendo capaz de deslocar objetos no espaço, mas não intervindo na redistribuição de posições sociais.

A nova condição do Negrinho, por sua vez, também foi outorgada por um adulto, substituto da mãe. É, novamente, o olhar de um grande-outro poderoso que permite à criança tornar-se sujeito e adquirir autonomia, ao mesmo tempo em que lhe impõe limites de atuação. Em vista disso, parece não haver, para as crianças, solução de identificação e de reconhecimento fora da sua relação com o adulto e dos conflitos pelo exercício do poder.

Impedindo a circulação do poder, a sujeição das crianças produz uma identidade infantil desde cedo ajustada e construída a partir de modelos adultos. Ainda assim, a principal força da mudança histórica e social reside nas transformações que ocorrem através de sucessivas interações entre pais e crianças, na medida em que essas passam, progressivamente, de herdeiros sem história a sujeitos comprometidos com as antinomias sucessórias da tradição.

CONCLUSÃO

Ensejada pela circunstância peculiar que configura o período da infância, a constituição identitária infantil traduz um conflito assimétrico entre as referências individuais, ainda em estruturação, e aquelas atribuídas aos pequenos pelo adulto. Tendo em vista a condição de fragilidade e dependência imputada ao sujeito infantil, a formação identitária da criança desenvolve-se a partir da intensa participação da figura adulta, a qual, prioritariamente, detém os meios para representar a realidade e, encaminhando suas representações aos sucessores, formula, em larga medida, as referências identificatórias da criança, dizendo-lhe como ela é e como deve ser. Desse fato advém a característica adultocêntrica da identidade cultural infantil.

Como construção social, a identidade apresenta-se dinâmica, mostrando cumplicidade com os contextos sócio-culturais no interior dos quais ela é produzida. Tais contextos determinam a posição dos agentes, orientando suas representações e suas escolhas. No primeiro capítulo desse trabalho, demonstrou-se que a atribuição de certos traços de reconhecimento ao sujeito infantil produz-se em referência à concepção social de infância, a qual, sujeita às transformações históricas vivenciadas pelo grupo, destina diferentes papéis, expectativas e interditos comportamentais à criança. A noção de infância, em vista das mudanças sócio-culturais, é marcada pela transitoriedade. Além disso, a construção identitária infantil está sujeita à mutabilidade do ser criança, que se caracteriza pela indefinição e por um processo constante de amadurecimento físico e psicológico. Por estabelecer-se em coesão

com o meio sócio-cultural, o plano social endereçado à criança implica um sentido de reconhecimento e de adesão ao universo físico e simbólico no qual se insere o sujeito infantil. Nessa perspectiva, entendeu-se a formação identitária pueril como uma construção regional, circunscrita a certos valores e modelos, que constituem referências do pertencimento a determinado grupo cultural.

No mesmo capítulo, enfatizou-se que a família constitui o primeiro espaço que abriga o ser infantil, ao mesmo tempo em que catalisa e veicula as experiências sociais. Em virtude disso, a célula familiar torna-se o lugar ideal de transmissão da herança cultural e da educação para o cumprimento bem-sucedido dos papéis socialmente esperados. A estrutura familiar, no interior da qual se processa a identidade infantil, configura distinções etárias, de gênero e classe social, com maior ou menor clareza. Essas diferenciações encontram-se a serviço de determinada ordem social, cuja conservação depende do cultivo de hierarquias de poder estabelecidas, através das representações. Nesse sentido, considerou-se que a apropriação da infância como tema ficcional e da criança como personagem traduz um posicionamento em relação à idéia que o contexto de produção legitima em torno do período infantil.

O singular processo de constituição da sociedade sul-rio-grandense, embasado na permanente tensão e no conflito armado, consolidou uma organização social estruturada na valorização da masculinidade. Como se verificou ainda no primeiro capítulo, através da família patriarcal, a comunidade gaúcha alimenta severas distinções de gênero, as quais tornam inevitável a diferenciação entre as expectativas e interdições voltadas para os meninos e para as meninas.

No espaço regional construído pela representação simoniana, as identidades culturais infantis também se concretizam como consequência da mediação familiar entre a criança e o seu meio social. Visando a manutenção do privilégio dos traços de masculinidade, a família patriarcal inflige um rigoroso controle sobre o corpo feminino quando jovem, por intermédio

do qual concretizam-se sensíveis danos e constrangimentos à posição masculina. Para tanto, a atuação paterna mostra-se enfática no sentido de resguardar a honra das moças. O estudo realizado no segundo capítulo registrou que é parte da função paterna exercer uma severa vigilância sobre a iniciação sexual das filhas e encaminhá-las a uma união conjugal conveniente à manutenção dos valores patriarcais, masculinos e adultos.

A afirmação identitária implica, necessariamente, um movimento voltado à diferenciação. Contudo, no caso específico das identidades infantis regionais discutidas no decorrer desse trabalho, reivindicar a sua distinção com relação aos adultos mostra-se incoerente. Em uma sociedade estruturada sobre o valor da força e da experiência heróica, um ser que se traduz pela carência de memórias e pela fragilidade física não pode pretender um lugar privilegiado, a menos que se aproprie da trajetória alheia, antecipando-a à experimentação das próprias possibilidades. A aceitação e a interiorização da identidade construída pelos outros tende a produzir o reconhecimento de uma diferença negativa entre os grupos, levando o estrato estigmatizado a uma tentativa de eliminar, na medida do possível, os sinais exteriores da distinção.

Desse fato resulta que, na narrativa simoniana, a aprovação e o reconhecimento social são, predominantemente, buscados na transgressão da condição infantil, através da entrada abrupta na vida adulta e pública. Tal tentativa expressa-se na atuação do menino Blau que, após a vivência traumática da guerra, mistura-se indistintamente aos soldados e peões. O pequeno Binga Cruz também assume o *status* de homem na imitação vitoriosa da atividade adulta de manejo do laço. A “criançada” de Binga, na caça às avestruzes, concretiza-se por um movimento de inquietação e de ousadia que permite, conforme a avaliação do narrador, a manifestação daquela “alminha de gaúcho”. A busca pela identificação com o adulto, manifestada pelas crianças simonianas, seja na partilha de tarefas, seja na antecipação de vivências circunscritas à condição adulta, pode ser percebida como fruto do desejo infantil de reclamar o lugar de valor pertencente ao homem e de obter o reconhecimento social.

Conforme foi percebido na delimitação do mundo adulto e do mundo infantil, a neutralização dos procedimentos de diferenciação torna difusas as fronteiras sociais e simbólicas entre a infância e a vida adulta, possibilitando à criança ascender precocemente ao *status* privilegiado do adulto.

Ao lado da mobilização da criança no sentido de anular o contraste negativo e de igualar-se ao grande-outro, pôde-se perceber, ainda no segundo capítulo, uma forma de reação infantil à ordem social, advinda, de modo espontâneo, do posicionamento da criança perante o mundo. A manifestação da inocência infantil é capaz de desvelar as contradições e a decadência do espaço social, permitindo a lucidez momentânea dos adultos corrompidos, os quais se recolocam em relação ao seu passado e à própria infância. A análise de tal aspecto deu-se a partir da leitura de “O boi velho”, salientando-se no episódio em que o “menino gordote” tenta comungar o alimento com o boi morto. Contudo, concluiu-se que essa reação infantil tende a ser suplantada pela passagem do tempo, uma vez que não constitui uma estratégia consciente da criança.

Consoante a discussão realizada, a frustração das possibilidades de renovação da ordem social pela criança parece estar ligada à desvalorização do ser infantil, que só pode alcançar posições de maior prestígio quando ascende à condição de adulto. Tanto para os meninos, como para as meninas, a passagem à vida adulta concretiza-se, geralmente, na reiteração de um dado lugar social, que, embora conflituoso e desgastado, é percebido como natural, tornando-se, portanto, difícil questioná-lo. Ao longo do terceiro capítulo, assinalou-se que as distinções de gênero encerram, em larga medida, o significado das relações sociais no espaço simoniano, de modo que a contestação do lugar social em função das características sexuais responde por grande parte dos conflitos nas narrativas de Blau Nunes. Isso se verificou nas disputas entre Tudinha e o negro Bonifácio, Lalice e Chico Ruivo, Maria Altina e Chicão, Sia Talapa e seu Severo, nhã Velinda e o pai Miguelão que, entre outras

personagens, põem-se em luta pela conservação ou pela atualização das distinções estabelecidas a partir dos traços sexuais.

As diferenciações de gênero delineiam não apenas os papéis sociais, mas também, os processos de iniciação para a vida adulta. O mesmo capítulo destacou que o sujeito feminino experimenta sua primeira (e, às vezes, única) aparição pública no momento da passagem à comunidade dos adultos. Trata-se da circunstância que envolve a iniciação sexual das moças, quando essas atingem a idade de casar, como se evidencia, por exemplo, na individualização de Maria Altina, de “No manatial”, Sia Talapa, de “Melancia-Coco Verde”, Tudinha, de “O negro Bonifácio”, e Rosa, de “Os cabelos da china”. Tais jovens tornam-se visíveis quando alcançam a maturidade para o exercício sexual, compartilhando entre si a beleza física e o potencial de sedução. A admissão à comunidade de adultos, contudo, não retira a figura feminina da obscuridade social. As tentativas femininas de intervenção no processo cultural revelam-se, geralmente, desastrosas por colocarem em risco o interdito da sexualidade. Por isso, as investidas da mulher ao espaço social estão sujeitas a sanções, as quais se concretizam através da violência e da destruição do espaço afetivo em torno da figura feminina, bem como do julgamento e do rechaço da comunidade, que lhes dirige, ao mesmo tempo, temor, admiração e desprezo.

Segundo foi constatado, as meninas tornam-se mulheres exemplares quando restringem sua atuação à esfera privada e quando, contrariando sua natureza, não provocam os homens ao desafio. Dos sujeitos femininos, espera-se que prossigam na postura de submissão, o que os coloca a serviço da ordem estabelecida. Atentando para a avaliação social dirigida à mãe de Binga, em “Penar de velhos”, e à velha nhã Tuca, em “Chasque do imperador”, admitiu-se que a idade avançada viabiliza à mulher aliar-se sem reservas ao projeto social, pois a condição de velhice neutraliza o potencial indomado e incognoscível da feminilidade.

Já em relação à transformação de meninos a homens, a análise explicitada enfatizou

que o menino Blau, em “O anjo da Vitória”, experimenta, em meio à guerra, uma transição brutal para a vida adulta. A “tormenta da valentia”, ensejando a perda da inocência e o reconhecimento da violência desmedida, encaminha o menino para uma trajetória comprometida com o modelo de homem propalado pela tradição. Repetindo o modelo, Blau encontra um lugar de prestígio no meio social, ao mesmo tempo em que aceita as contradições do seu tempo de menino, entendendo como degradantes as transformações do presente. Já no caso de Binga Cruz, personagem do conto “Penar de velhos” que reage à violência paterna, reitera-se a exclusão social do sujeito, pela negação do projeto sucessório a ele encaminhado.

Nesse mesmo capítulo ressaltou-se, também, que, na sua passagem a homens, os meninos são chamados a assumir uma postura ativa, a qual constitui um elemento de distinção cultural, sendo incorporada como própria da natureza masculina e como exigência da condição de masculinidade. Ao longo da investigação, demonstrou-se que Blau Nunes, Juca Guerra, Costinha, Juca Picumã e Jango Jorge, entre outros, são reedições dos heróis míticos gaúchos, já que seu modo de vida e seus valores mantêm notável coerência com a tradição, conservando-se incorruptíveis diante das degenerações produzidas pela passagem do tempo. A tais figuras opõem-se os estrangeiros e os degradados pela materialidade, cujos modos de fazer e de ser trazem ameaças concretas à estabilidade sócio-cultural, catalisando, em virtude disso, a rejeição da comunidade. Tomadas como indícios da potência viril e do pertencimento ao grupo social, as formas de vestir, comer, falar, trançar, andar a cavalo e lutar, entre outras, são designativas do valor do sujeito masculino. Conforme foi verificado, o desempenho nessas tarefas assegura ao homem, e mesmo ao menino, uma posição modelar na sociedade adulta simoniana.

O ingresso violento na vida adulta deve-se, ao menos em parte, à negação de uma função social ao brinquedo infantil que, ao lado da precariedade de objetos para o manuseio, contribui para transformar o ludismo da criança simoniana numa experiência quase marginal. A

análise do conto “Penar de velhos”, por exemplo, apontou que os pertences de Binga resultam da exploração do espaço natural e da transferência de objetos de trabalho do adulto para o domínio infantil, o que direciona as escolhas identificatórias da criança e permite-lhe ensaiar a sucessão dos afazeres paternos. Na circunstância narrada, percebeu-se que, tendo em vista a depreciação da atividade lúdica infantil, as crianças empregam o brinquedo como instrumento para garantir o precoce compromisso com a condição adulta, deixando de experimentar a possibilidade de recuos na aprendizagem do modo de ser adulto e, igualmente, abstendo-se de vivenciar o poder de controlar e organizar o mundo que lhes é oferecido.

Em estreita relação com o exercício da dimensão lúdica, realiza-se a evolução sócio-cultural, tendo em vista o papel que o jogo assume na regulação e na manifestação da criatividade social. Em *Contos gauchescos* e *Lendas do sul*, constatou-se que a atividade lúdica masculina goza de valor social, desempenhando a função de ensinar o desafio à virilidade e de oportunizar a eclosão da violência bárbara, submetida a certo controle no ambiente da estância. Esse aspecto foi elucidado, por exemplo, no estudo dos contos “Jogo do Osso” e “O Negro Bonifácio”, em que o fazer lúdico dos homens transforma-se em disputa pela honra e pela posição de virilidade, engendrando a retomada do conflito social entre o masculino e o feminino.

Se a atuação adulta exige do sujeito masculino uma posição de atividade social, ela postula, ao mesmo tempo, a aceitação convicta do legado constituído pela tradição, como foi enfatizado no terceiro capítulo. Nesse momento, explicitou-se, igualmente, que o abandono precoce da infância tende a ser entendido, pelo adulto, como a conquista da identidade gaúcha pelo ser infantil, o qual, até então caracterizado pela indefinição, sela seu pertencimento àquele grupo sócio-cultural. No entanto, ponderou-se que, em tal atitude, pode residir uma reação deliberada à invisibilidade social, através da renúncia a uma identidade

desprivilegiada, para a admissão no grupo de maior prestígio social e, conseqüentemente, identitário.

O quarto capítulo examinou a posição de Blau Nunes, como a figura que sintetiza as virtudes identitárias do homem gaúcho tradicional. Por isso, de acordo com o que foi discutido, a palavra *lhe* pertence e, através da sua fala, são reinterpretadas as identidades cujo posicionamento ao longo do tempo é considerado periférico. Tal fato sinalizou que, embora o sujeito possa, conforme sua posição social, estar preso a diferentes tradições, as quais se deixam perceber no espaço narrado, apenas a mais forte do ponto de vista social e político goza de inteira legitimação.

A discussão desenvolvida nesse capítulo salientou que o compromisso incontestado com a herança da tradição legitimada e a aceitação das suas contraditoriedades levam o sujeito a integrar-se ao projeto social, transformando-o em representante do grupo. Paradoxalmente, tal atitude extrai o sujeito da história, ao consolidar procedimentos de repetição. Nessa perspectiva, verificou-se que o potencial infantil para a inovação é reconduzido para o cumprimento de um papel cultural que reside no passado. A circunstância passada, por sua vez, exposta a renegociações, reveste-se de uma condição de perfeição, sendo traduzida a partir de características míticas, como modelo para as gerações seguintes.

A contestação à conjuntura de autoritarismo cultural e identitário pode ser ensejada pela inadaptação do sujeito ao projeto social. Todavia, como foi exposto no mesmo capítulo, as reações infantis advindas da rebeldia à circunstância histórica e à imposição cultural são, geralmente, alienadas para outros planos, produzindo intervenções cujos resultados mostram-se reajustáveis ao projeto coletivo. O sujeito continua, nesse caso, sendo excluído do processo histórico-social, tendo em vista que sua marginalidade não *lhe* permite opor-se às representações legitimadas. A atuação de Binga Cruz, que foge à autoridade paterna, permite *lhe* encaminhar à estrutura social um indício de sua incoerência e de sua falibilidade. Ao

mesmo tempo, resta-lhe “um fim que nunca se soube”, isto é, o definitivo não reconhecimento social.

Dentre os herdeiros ilegítimos da tradição, a criança colonizada, representada pelo Negrinho do Pastoreio, mostra-se ainda mais próxima da vida adulta do que as demais, uma vez que quase não existem limites etários distintivos entre os escravos. Conforme foi salientado na discussão da lenda “O Negrinho do Pastoreio”, apesar de compartilhar o *status* do ser adulto para o trabalho, o menino escravo encontra-se efetivamente apartado do mundo social e político. Para ele, a conquista de um desempenho equivalente ao do homem adulto não possibilita a visibilidade social, em vista do seu pertencimento ao plano dos objetos. Averiguou-se, igualmente, que as referências através das quais o Negrinho transita de instrumento de trabalho a ser milagroso, constituem identidades atribuídas por adultos, sem garantias de equivalência em relação à auto-identidade do sujeito referido. São os outros que dizem ao Negrinho o que ou quem ele é – um negrinho, uma estaca, um “achador” do que se perde no campo – circunscrevendo um espaço adequado para a sua atuação.

A discussão enfocada no quarto capítulo observou, ainda, que a negação de autonomia e do poder para “dizer-se” não é exclusiva da criança escrava. O que a distingue dos meninos colonizadores é que o acesso destes a um lugar social é, geralmente, uma questão de tempo. Já para os pequenos cativos, assim como para as meninas, o pertencimento social é, via de regra, uma interdição dificilmente transgredida.

No decorrer do estudo, demonstrou-se que as representações concebidas para a infância simoniana ilustram, ao lado da precariedade de elementos de distinção, a frágil atenção que os adultos dedicam ao ser infantil, por causa da limitada nitidez com que o percebem. Em *Contos gauchescos e Lendas do Sul*, o desempenho infantil na reação à identidade atribuída e ao plano sucessório evidencia-se nas tentativas de instaurar conflitos pela redefinição identitária e de atualizar a concepção de infância. Ao mesmo tempo, manifesta-se claramente a resis-

tência do grupo ao questionamento dos lugares sociais. Aliando-se ao plano social que lhes é endereçado, ou reagindo a ele, Blau Nunes, Negrinho, Binga Cruz, Costinha, sia Talapa, nhã Velinda, Tudinha, Maria Altina, entre outras personagens, nomeadas ou não, apresentam percursos profundamente assinalados pelo compromisso com a herança da tradição e pelos riscos da contestação ao projeto socialmente formulado. Tendo em vista que o sujeito infantil, via de regra, não experimenta outros modos de ser adulto, acaba por inserir-se na continuidade histórica, de maneira que se evitam rompimentos severos no andamento do processo sócio-cultural.

Portanto, comprovou-se a hipótese norteadora deste trabalho, de que, em *Contos gauchescos e Lendas do Sul*, predomina a aceitação de uma herança constituída tradição – fato que inibe a atualização do conceito de infância. Na sociedade representada, mostrou-se com clareza um movimento de conservação sócio-cultural, cujo fortalecimento através das gerações torna-se difícil romper, impondo um alto custo aos que o contrariam.

Outrossim, confirmou-se, ao longo da investigação realizada, que o embate entre a posição de agente da própria constituição identitária e de receptor passivo da imagem socialmente projetada encerra uma notável interdependência entre o lugar infantil e os processos culturais. À criança cabe um significativo papel na dinâmica cultural, que precisa ser revitalizado e reconstruído, para conduzir à emancipação das identidades infantis regionais. Desenvolvido em estreita dependência com relação ao olhar adultocêntrico e às distinções de gênero e de classe, o processo identitário infantil regional vivencia, em *Contos gauchescos e Lendas do Sul*, lutas nem sempre declaradas pela conquista da autonomia da infância no universo sócio-cultural gaúcho.

Finalmente, considerando o fenômeno literário em suas relações com a sociedade, cabe salientar que, ao veicular a temática da infância e viabilizar o questionamento do *status* infantil na sociedade, as obras literárias mostram-se essencialmente transgressoras. Cumprim-

do-se literariamente, os textos mostram-se subversivos à ordem dada, tanto pela instauração de uma nova linguagem, quanto em vista do efeito social produzido pela representação. Disso resulta um movimento sobre a realidade, o qual se mostra capaz de mobilizar o conflito social em torno da herança cultural, problematizando a noção de infância vigente no grupo representado.

REFERÊNCIAS

- ALENCAR, José de. *O Gaúcho*: romance brasileiro. Rio de Janeiro: Simões, 1954.
- ARENDETT, João Claudio. *Histórias de um bruxo velho*: ensaios sobre Simões Lopes Neto. Caxias do Sul: Educs, 2004a.
- _____. CONFORTO, Marília. Cruzamentos: a representação da História no texto literário. In: CHAVES, Flávio Loureiro; BATTISTI, Elisa (Org.). *Cultura Regional: língua, história, literatura*. Caxias do Sul: Educs, 2004b.
- ARIÈS, Philippe. *História social da criança e da família*. Trad. Dora Flaksman. 2 ed. Rio de Janeiro: LTC, 1981.
- BAKHTIN, Mikhail. *Problemas da poética de Dostoiévski*. Trad. Paulo Bezerra. Rio de Janeiro: Ed. Forense-Universitária, 1981.
- BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Lisboa: Difel; Rio de Janeiro: Bertrand, 1989.
- _____. As contradições da herança. In: LINS, Daniel S. (Org.). *Cultura e subjetividade: saberes nômades*. Campinas, São Paulo: Papirus, 1997.
- BURKE, Peter. *Cultura popular na Idade Moderna*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- CABANAS, José Maria. *El niño e las distintas clases sociales*. Alcoy: Editorial Marfil, 1970.
- CANDIDO, Antonio. *Literatura e sociedade: estudos de teoria e história literária*. 8.ed. São Paulo: T. A. QUEIROZ, 2000.
- _____. *Textos de intervenção*. Org. Vinícius Dantas. São Paulo: Editora 34, 2002.
- CHARLOT, Bernard. *A mistificação pedagógica: realidades sociais e processos ideológicos na teoria da educação*. Trad. Ruth Rissin Josef. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1983.
- CHAUÍ, Marilena. *Repressão sexual: essa nossa (des)conhecida*. São Paulo: Brasiliense, 1984.
- CHAVES, Flávio Loureiro. *Simões Lopes Neto*. 2. ed. Porto Alegre: IEL: Ed. da Universidade, 2001.

CHEVALIER, Jean; GHEERBRANT, Alain. *Dicionário de símbolos: (mitos, sonhos, costumes, gestos, formas, figuras, cores, números)*. 7. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1993.

CHIAPPINI, Ligia. *Regionalismo e modernismo: o caso gaúcho*. São Paulo: Ática, 1978.

_____. *No entretanto dos tempos: literatura e história em João Simões Lopes Neto*. São Paulo: Martins Fontes, 1988.

CUCHE, Denys. *A noção de cultura nas ciências sociais*. Trad. Viviane Ribeiro. 2. ed. Bauru: Edusc, 2002.

DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália*. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

ELKIN, Frederick. *A criança e a sociedade: o processo de socialização*. Trad. A. Blaunstein. Rio de Janeiro: Edições Bloch, 1968.

ELIADE, Mircea. *Mito e realidade*. 6. ed. São Paulo: Perspectiva, 2004.

FISCHER, Luis Augusto. A revolução de Simões Lopes Neto. In: CRUZ, Cláudio (Org.). *Simões Lopes Neto*. Porto Alegre, EU, 1999. Cadernos Porto & Vírgula, vol. 17; p. 78-83.

GÉLIS, Jacques. A individualização da criança. In: ARIÈS, Phillipe (Org.). *História da vida privada*. V. 3. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

GENNEP, Arnold Van. *Os ritos de passagem*. Trad. Mariano Ferreira. Petrópolis: Vozes, 1978.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

GIDDENS. Sociedades tradicionais. In: HALL, Stuart (Coord.). *A identidade cultural na pós-modernidade*. Trad. Tomaz Tadeu da Silva; Guacira Lopes Louro. 5. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2001.

GIL, Fernando (Coord.). Rito. *Enciclopédia Einaudi*. Vol. 30. Porto: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1994.

GÓES, José Roberto de; FLORENTINO, Manolo. Crianças escravas, crianças dos escravos. In: PRIORE, Mary Del (Org.). *História das Crianças no Brasil*. 3.ed. São Paulo: Contexto, 2002.

HOUAISS, Antônio e VILLAR, Mauro de Salles. *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa*. Instituto Antônio Houaiss de Lexicografia e Banco de Dados da Língua Portuguesa S/C Ltda. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.

HUIZINGA, Johan. *Homo ludens: o jogo como elemento da cultura*. 4. ed. São Paulo: Perspectiva, 1999.

LOPES NETO, João Simões. *Contos gauchescos*. Porto Alegre: Novo Século, 2000.

- _____. *Contos gauchescos e Lendas do Sul*. 17 ed. Porto Alegre – Rio de Janeiro: Globo, 1984.
- MELLO, Luiz Gonzaga de. *Antropologia cultural: iniciação, teoria e temas*. 6 ed. Petrópolis: Vozes, 1987.
- MEYER, Augusto. *Prosa dos pagos: 1941-1959*. Rio de Janeiro: São José, 1960.
- MOISÉS, Massaud. *Dicionário de termos literários*. São Paulo: Cultrix, 1974.
- MOREIRA, Maria Eunice. *Regionalismo e Literatura no Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: EST/ICP, 1982.
- PAVIANI, Jayme. *Cultura, humanismo e globalização*. Caxias do Sul: Educs, 2004.
- PERROTTI, Edmir. A criança e a produção cultural. In: ZILBERMAN, Regina (Org.). *A produção cultural para a criança*. 4. ed. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1990.
- PESAVENTO, Sandra Jatahy. *História do Rio Grande do Sul*. 8. ed. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1997.
- POZENATO, José Clemente. *O regional e o universal na Literatura Gaúcha*. Porto Alegre: Movimento/Instituto Estadual do Livro, 1974.
- _____. Algumas considerações sobre região e regionalidade. In: FELTES, H. P. de M.; ZILLES, U. *Filosofia: diálogo de horizontes*. Porto Alegre: Edipucrs; Caxias do Sul: Educs, 2001.
- _____. *Processos culturais: reflexões sobre a dinâmica cultural*. Caxias do Sul: Educs, 2003.
- PRANDI, Carlo. Tradições. *Enciclopédia Einaudi*. V. 36. (trad. Port.). Porto: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1977.
- PRIORE, Mary Del (Org.). *História das Crianças no Brasil*. 3.ed. São Paulo: Contexto, 2002.
- RAMÍREZ, Hugo. Sugestões para uma divisão sócio-educacional do Rio Grande do Sul. *Província de São Pedro*, Porto Alegre, v. 8, n. 18, p. 85-97; dez. 1953.
- RAMOS, Flávia Brocchetto. *A representação da infância na narrativa infantil brasileira: 1919 a 1976*. Dissertação de Mestrado. Porto Alegre: PUCRS, 1994.
- RESENDE, Vânia Maria. *O menino na literatura brasileira*. São Paulo: Perspectiva, 1988.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emílio, ou, Da Educação*. Trad. Roberto Leal Ferreira. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- SAINT-HILAIRE, Auguste de. *Viagem ao Rio Grande do Sul, 1820-1821*. Trad. Leonam de Azeredo Penna. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1974.
- SILVA, Tomaz Tadeu da. A produção social da identidade e da diferença. In: _____ (Org.).

Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais. 2.ed. Petrópolis: Vozes, 2000.

TEDESCO, João Carlos. *Nas cercanias da memória: temporalidade, experiência e narração*. Passo Fundo: UPF; Caxias do Sul: EDUCS, 2004.

WOODWARD, Kathryn. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. 2.ed. Petrópolis: Vozes, 2000.

XAVIER, Paulo. A estância no Rio Grande do Sul. In: *Rio Grande do Sul: Terra e Povo*. Porto Alegre: Globo, 1964.

ZILBERMAN, Regina (Org.). *A produção cultural para a criança*. 4. ed. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1990.

_____. *A literatura no Rio Grande do Sul*. 3. ed. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1992.

_____. *A literatura infantil da escola*. 11 ed. São Paulo: Global, 2003.

Bibliografia complementar

ANTUNES, Cláudia Rejane Dornelles. *Simões Lopes Neto: a lógica da criação literária: o exemplo do conto “O negro Bonifácio”*. Dissertação de Mestrado em Letras. Porto Alegre: PUCRS, Fac. de Letras, 2001.

ARENDDT, João Claudio. Carlos Reverbel e as dez obras fundamentais da bibliografia sul-riograndense. In: _____. (Org.). *João Simões Lopes Neto: Caderno de Letras*. v. 1. n. 9. Pelotas: Ed. da UFPel, 2003.

_____. As fontes de pesquisa para estudo da recepção na obra de Simões Lopes Neto. In: *Métis: história e cultura*. v. 3, n. 5, Caxias do Sul: EDUCS, 2004.

_____. A formação histórica e cultural do Rio Grande do Sul. In: *FACEB: Ciência e desenvolvimento: revista científica*. v. 2, n. 2, Bento Gonçalves: Faculdade Cenecista de Bento Gonçalves, 2004.

BARROS, Diana Luz Pessoa de; José Luiz Fiorin (Org.). *Dialogismo, polifonia, intertextualidade*. São Paulo: Edusp, 1994 (Ensaio de Cultura, 7).

_____. Contribuições de Bakhtin às teorias do discurso. In: Beth Brait (Org.). *Bakhtin, dialogismo e construção de sentido*. São Paulo: UNICAMP – Faculdade de Educação, 1997.

BAVARESCO, Agemir; BORGES, Luís. *História, resistência e projeto em João Simões Lopes Neto*. Porto Alegre: WS Editor, 2001.

BRAIT, Beth (Org.). *Bakhtin, dialogismo e construção de sentido*. São Paulo: UNICAMP – Faculdade de Educação, 1997.

CANDIDO, Antonio. Literatura e subdesenvolvimento. *A educação pela noite e outros*

ensaios. 3. ed. São Paulo: Ática, 2000.

CESAR, Guilhermino. *Notícia do Rio Grande*: literatura. Org. Tânia Franco Carvalhal. Porto Alegre: IEL/Editora da Universidade UFRGS, 1994.

CHAVES, Flávio Loureiro. A viagem de Blau Nunes. In: LOPES NETO, João Simões. *Contos gauchescos e Lendas do Sul*. Rio de Janeiro: Ediouro, 1990.

COSTA, Rogério Haesbaert da; MOREIRA, Igor A. G. *Espaço e sociedade no Rio Grande do Sul*. 4. ed. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1995.

_____. Território e identidade: raízes do gauchismo e da nordestinidade. In: *Des-territorialização e identidade: A rede gaúcha no nordeste*. Rio de Janeiro: UFF, 1997.

FILIPOUSKI, Ana Mariza (et. al.). *Simões Lopes Neto: a invenção, o mito e a mentira; uma abordagem estruturalista*. Porto Alegre: Movimento/IEL, 1973.

FREITAS, Isaurora Cláudia Martins de. Infância e adolescência pobre no Brasil: cinco séculos de “abandono”. In: SOARES, Maria Norma Maia (Org.). *O “Descobrimento” e outras descobertas*. Sobral - Ceará: Edições UVA, 2000.

GIL, Fernando (Coord.). Infância. *Enciclopédia Einaudi*. v. 36. Porto: Imprensa nacional - Casa da Moeda, 1997.

HOBBSAWN, Eric e RANGER, Terence (Org.). *A invenção das tradições*. Trad. Celina Cardim Cavalcante. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.

HOHLFELDT, Antonio. *O gaúcho: ficção e realidade*. Rio de Janeiro: Antares; Brasília: INL, 1982.

LEACH, Edmund. Natureza/Cultura. *Enciclopédia Einaudi*. v. 5. Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1985.

LOPES NETO, João Simões. *Contos gauchescos, Lendas do Sul e Casos do Romualdo*. Estabelecimento do texto, introdução, variantes, notas e comentários: Ligia Chiappini. Rio de Janeiro: Presença Edições; Brasília: INL, 1988.

_____. *O teatro de Simões Lopes Neto*. Pesquisa e estabelecimento do texto: Cláudio Hemann. Porto Alegre: IEL, 1990.

_____. *Obra completa*. Org. Paulo Bentancur. Porto Alegre: Sulina, 2003.

LURKER, Manfred. *Dicionário de simbologia*. Trad. Mario Kraus. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

MARTINS, Maria Helena. *A agonia do heroísmo: contexto e trajetória de Antônio Chimango*. Porto Alegre: Ed. da UFRGS/ L&PM, 1980.

MASSOT, Ivete Simões Lopes Barcelos. *Simões Lopes Neto na intimidade*. Porto Alegre: Bels, 1974.

PEREIRA, Lúcia Miguel. *História da literatura brasileira: prosa de ficção: de 1870 a 1920*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora da USP, 1988.

PINKER, Steven. Abutres da cultura. In: *Tábula rasa: a negação contemporânea da natureza humana*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

RAMOS, Flávia Brocchetto; ARENDT, João Claudio. No princípio fez-se a obra: o descomeço de *Contos gauchescos*. In: _____. (Org.). *João Simões Lopes Neto: Caderno de Letras*. v. 1. n. 9. Pelotas: Ed. da UFPel, 2003.

REVERBEL, Carlos. *Um capitão da guarda nacional: vida e obra de João Simões Lopes Neto*. Caxias do Sul: UCS, 1981.

ZILBERMAN, Regina; MAGALHÃES, Ligia Cademartori. *Literatura Infantil: autoritarismo e emancipação*. 3. ed. São Paulo: Ática, 1987.

_____. Presente e passado nos *Contos gauchescos*. In: ARENDT, João Claudio (Org.). *João Simões Lopes Neto: Caderno de Letras*. v. 1. n. 9. Pelotas: Ed. da UFPel, 2003.