
terra roxa

e outras terras

Revista de Estudos Literários

“A SALAMANCA DO JARAU”:
UMA LEITURA DA AUTO-REPRESENTAÇÃO GAÚCHA

Marli Cristina Tasca Marangoni
(UCS; CESF)

RESUMO: O presente estudo discute a maneira como a sociedade gaúcha representa a si mesma, no texto literário “A salamanca do Jarau”, escrito por João Simões Lopes Neto. Para tanto, são investigadas algumas das oposições estruturantes da auto-identidade sul-riograndense, a partir de uma leitura das relações que se estabelecem com o passado mítico atribuído ao grupo social, em vista da problematização da circunstância presente. A análise dos posicionamentos das personagens, bem como de elementos simbólicos presentes na narrativa evidencia a consolidação de transformações no processo de constituição da identidade cultural da sociedade representada.

PALAVRAS-CHAVE: identidade cultural; representação; mito.

Alma forte e coração sereno! A fuma escura está lá: entra! Entra!
(LOPES NETO)

Oriundo da dinâmica dos grupos histórico-sociais, o processo cultural constitui-se por meio de elementos identificadores e diferenciadores, possibilitando a identificação dos indivíduos com um grupo, ao mesmo tempo em que os diferencia em relação aos outros. Nesse sentido, as diferenças culturais não são percebidas como fatores externos ao grupo, mas como elementos constitutivos da própria identidade, ou seja, como aspecto interno da construção identitária, cuja noção distancia-se da idéia de exclusão. Pozenato (2003: 33) sugere que a manutenção da diferença contraria a eliminação da identidade, de modo tal que, ao ser obstaculizado o apagamento das diferenças culturais, oferecem-se espaços de permanência para tais diferenças.

Como produção histórica, a dinâmica cultural insere-se nas relações dos grupos sociais entre si, sendo marcada por continuidades e descontinuidades. Nesse sentido, a cultura não é uma herança que se transmite imutável através das gerações, uma vez que as relações culturais são marcadas pelo grupo e pela época. Enquanto processo permeado pela redescoberta do passado, a construção cultural das identidades implica conflitos advindos das mudanças sociais, políticas e econômicas, concretizando-se tanto simbólica quanto socialmente.

A constituição identitária individual e coletiva estrutura-se a partir da representação, uma vez que, através desse processo cultural, são construídos os lugares a partir dos quais os indivíduos podem se posicionar e falar. Woodward (2000: 91) entende que, por meio da representação, a identidade e a diferença adquirem sentido e se ligam a sistemas de poder. O autor enfatiza que o poder de definir e determinar a identidade é exercido por quem detém o poder de representação. Assim, o sentido de pertencimento identitário é estabelecido através da linguagem e dos sistemas simbólicos pelos quais é representado.

A representação mostra-se um elemento constitutivo da realidade, efetivando intervenções sobre as formulações identitárias, tendo em vista o efeito que seus posicionamentos ensejam. Ao mesmo tempo, a representação é produto da circunstância sócio-cultural – no interior da qual é gestada –, e de determinada identidade – que lhe confere sentido, enquanto é ressignificada pelo representado.

Como forma de representação, o texto literário encerra a maneira como o sujeito representante pensa o que é representado, possibilitando conhecer referenciais identitários da sociedade que o formulou. 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, os posicionamentos das personagens e do narrador, bem como a intervenção de elementos simbólicos na narrativa, problematizam a circunstância presente da narração. No caso específico do texto “A salamanca do Jarau”, tal problematização se cumpre por meio das relações que se estabelecem com o passado mítico atribuído ao grupo social.

O argumento folclórico da lenda “A salamanca do Jarau” foi trabalhado ficcionalmente pelo escritor João Simões Lopes Neto, por meio da transposição da linguagem do mundo narrado para a narração, bem como da inserção de personagens e episódios no enredo. Chaves (2001: 93-94) atenta para o fato de que o trabalho simoniano de invenção constitui o suporte que confere unidade à narrativa, acreditando que, assim como foi redigida por Simões Lopes Neto, “A salamanca do Jarau” não é, propriamente, uma lenda e, tampouco, uma versão da mesma, mas um conto cuja estrutura narrativa se apropria da lenda. Resulta disso que o texto simoniano não significa apenas a incorporação e a revitalização de uma herança comum, mas, sobretudo, a experiência pessoal de Blau Nunes, que confere funcionalidade ao folclore, à tradição e à lenda.

No início da narrativa, Blau encontra-se imerso em uma crise pessoal, devido à perda dos atributos identificatórios essenciais ao homem rio-grandense: a valentia, a capacidade de domar os animais e de fecundar a terra pela sementeira. Ser valente, domador e plantador significa possuir os traços culturais indispensáveis à sobrevivência no território gaúcho, o que sinaliza o pertencimento do sujeito a esse espaço, uma vez que tais habilidades são incorporadas como próprias da “natureza” do homem dessa região. Estar desprovido dessas potencialidades, ainda que por um malfadado encontro com o Caipora, deprecia o valor social do sujeito e constitui causa da infelicidade atual da personagem, delineando o conflito existencial de Blau, no reconhecimento da própria pobreza e do mau andamento dos seus afazeres.

Enquanto reflete sobre sua situação, Blau está “campeando o boi barroso”, sem poder encontrá-lo, fato que enfatiza a sua condição de falta e o seu estado de perda. Chaves (2001:

98) assinala que o percurso geográfico realizado na procura do boi fugitivo corresponde à travessia psicológica realizada por Blau em sua experiência de auto-reconhecimento, caracterizando-se, assim, o duplo sentido do tema da viagem. Segundo o mesmo autor, existem equivalências entre a aventura de Blau e o itinerário da aventura mítica, em que se distinguem as etapas de separação, iniciação e retorno do herói, experimentadas, em parte, pela protagonista de “A salamanca do Jarau”.

Andando, “no tranquilo”, o gaúcho pobre encontra e reconhece o santão da salamanca do cerro do Jarau, saudando-o com a invocação de Cristo, como quem cumpre um dever social, pois, “como era ele quem chegava, ele é que tinha que louvar”. O vulto branco e tristonho indaga se ele conhece a entrada da furna. Nesse momento, o narrador cede a palavra a Blau, que recupera o discurso da avó, repassado através das gerações, sobre a história do local. Segundo a narrativa, na cidade espanhola de Salamanca, havia uma furna onde os mouros guardavam o condão mágico, no regaço de uma velha fada, que era uma princesa moura encantada. Uma vez derrotados na guerra, os mouros vêm para a América, trazendo escondida a fada e, aqui, recebem o auxílio do Diabo, nestas terras chamado de Anhangá-pitã, para vencerem o cristianismo. O “maldoso” transforma a princesa numa lagartixa, a teiniaguá, em cuja cabeça coloca o condão mágico, tornado uma pedra fulgurante. A furna em que se deu o encontro passa a chamar-se “salamanca”. Blau finaliza o discurso da avó sobre o que se contava acerca do lugar, dizendo: “Aqui está tudo o que eu sei, que a minha avó charrua contava à minha mãe, e que ela já ouviu, como coisa velha, contar por outros, que, esses, viram!...”.

Refazendo o percurso de transmissão da história, Blau demonstra reconhecer-se imerso no movimento da tradição, o que lhe permite reatar ao passado remoto sua experiência presente e atribuir significados a ambas as circunstâncias temporais. 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.

Conforme a etimologia latina, o vocábulo “tradição” compreende a entrega que uma geração faz a outra de um bem que lhe pertence, originando um movimento de transmissão sucessiva que opera através da repetibilidade. A sociedade a que pertence o guasca configura-se na profunda dependência da herança imaterial, fundada na valorização da experiência e do testemunho. Ao entender como verdadeiro e assumir como próprio o discurso dos seus ancestrais, Blau traduz-se como fruto da aceitação do projeto social que foi, por meio da tradição, concebido e reconduzido para ele, no horizonte do passado. Atentando para a relação entre o passado e as sociedades tradicionais, Giddens 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” (2001: 37-38).

Nas sociedades tradicionais, a recorrência das práticas, através das gerações, institui seu estatuto de verdade e de legitimidade, alimentando a repetição, a qual se transforma em elemento de coesão social. Esse sentido de coesão contribui para configurar a comunidade como um grupo fechado e auto-suficiente, cuja coerência é mantida através do rigor que regula a introdução da novidade e da diferença no meio. Assim, estruturam-se estratégias de rejeição ao estrangeiro, recorrentes no processo de constituição da sociedade rio-grandense e

verificáveis, no texto em análise, pelo rechaço de que são alvo os mouros vindos da Espanha. Além de serem percebidos como emissários da maldade, os estrangeiros mouros associam-se, segundo a lenda, a Anhangá-pitã (o Diabo), para corromper o espaço paradisíaco ao qual chegam. Quando conheceu a que vinham os estrangeiros, Anhangá-pitã:

folgou muito; folgou, porque a gente nativa daquelas campanhas e a destas serras era gente sem cobiça de riquezas, que comia a caça, o peixe, a fruta e as raízes que Tupã despejava sem conta, para todos, das suas mãos sempre abertas e fazedoras... Por isso Anhangá-Pitã folgou, porque assim minava para o peito dos inocentes as maldades encobertas que aqueles chegados traziam... (LOPES NETO 2003: 420)

Nessa perspectiva, o povo da terra constitui-se, valorosamente, na aliança plena com a natureza circundante e com a potestade generosa que, assim, conserva a edênica perfeição espaço-temporal, provendo a abundância inextinguível de recursos para que os humanos vivam sem faltas. A circunstância idealizada e igualitária da completude absoluta é ameaçada pelo desequilíbrio representado pelos mouros “de alma condenada”, oriundos de outra terra, portadores de outra cultura, de outros valores e de outra crença religiosa. Como se vê, a afirmação identitária implica, necessariamente, um movimento voltado à diferenciação. Os chegados constituem “os outros”, de modo que a ênfase à distinção negativa visa resguardar a identidade e a pretensa superioridade natural do grupo sócio-cultural gaúcho.

É curioso atentar que, no pensamento primitivo e mítico, a partir do qual se organiza a sociedade rio-grandense dos primórdios da constituição do Estado, a veneração prestada ao divino também é devida ao diabólico, uma vez que ambos são forças superiores atuantes sobre os homens, conforme nota em “A Salamanca do Jarau” (2003: 444). Como depõe Blau, o Diabo dos mouros, neste lado do mundo chamado de Anhangá-pitã, era “mui respeitado”, certamente, pelo seu reconhecido poder. O temor ao Diabo iguala-se ao devotamento dirigido a Tupã, uma vez que a potência de ambos, ainda que oposta, é equivalente. A intervenção dos mouros corresponde, pois, ao desequilíbrio entre as forças do bem e do mal, desregulando, conseqüentemente, o mundo dos homens.

Auxiliados pelo Diabo, os mouros desejam tomar para si as riquezas escondidas “nestas terras sossegadas”, para fortalecer o seu poder e vencer a Cruz com a força do Crescente. Portanto, a corrupção que advém dos estrangeiros e que vai “minar” o peito do homem gaúcho é a ganância material, que não era percebida com nitidez, até então, no espaço representado. Ela passa a instalar-se com a possibilidade de aprisionar a teiniaguá, a qual, conhecendo a localização das riquezas, tornaria aquele que a capturasse o “homem mais rico do mundo”. Logo, esse evento inaugura o processo de decadência dos valores e da comunidade idílica, ensejando, de certa forma, a crise de Blau, que lamenta a própria pobreza.

Quando o vulto toma a palavra, anunciando-se como o sacristão da Igreja de São Tomé, das antigas reduções jesuíticas, passa a relatar a Blau Nunes como foi amaldiçoado, depois de ter aprisionado a teiniaguá, saída das águas borbulhantes de uma lagoa. Revelando-se a bela princesa moura, a teiniaguá submete o sacristão aos seus encantos femininos, prometendo-lhe os maiores tesouros do mundo e propondo-lhe um pacto para gerar uma nova gente, com a derrota da Cruz e a vitória do Crescente. O sacristão é descoberto pelos padres, que o condenam, não por sua luxúria e ganância, mas por ter-se associado aos “outros”, merecendo

toda a infâmia que lhes era devida: “Fui sentenciado a morrer pela morte do garrote, que é infame; condenado fui por ter dado passo errado com bicho imundo, que era bicho e mulher moura, falsa, sedutora e feiticeira”.

No momento da execução, contudo, a teiniaguá provoca espantosos acontecimentos, através da mobilização das forças telúricas, para salvar o amado. Ambos refugiam-se na caverna do cerro do Jarau, que passa a guardar todas as riquezas das outras salamanca. Por seu “passo errado”, o sacristão é castigado a viver apartado da humanidade, numa condição de alheamento das necessidades e prazeres humanos, pois nunca mais dormiu, nem sentiu fome, sede, dor ou alegria. O vulto declara a Blau seu arrependimento e, como recompensa pela saudação cristã recebida, convida-o a ingressar na furna, aconselhando-o a conservar a alma forte e o coração sereno, a governar o pensamento e a “segurar” a língua.

Como se vê, Blau é eleito para adentrar a furna, por dispor de força e serenidade, características intimamente ligadas à idéia de valentia, a qual pode ser entendida como a potência viril somada à capacidade de governá-la. Além disso, Blau é caracterizado, no princípio da narrativa, como homem gaúcho, de bom porte e pobre, reunindo, assim, os atributos exemplares da masculinidade, beleza física (virilidade) e desapego material:

Era um dia...

um dia, um gaúcho pobre, Blau de nome, guasca de bom porte, mas que só tinha de seu um cavalo gordo, o facão afiado e as estradas reais, estava conchavado de posteiro, ali na entrada do rincão, e nesse dia andava campeando um boi barroso...

Por sua vez, as posses do protagonista representam, respectivamente, o cuidado do sujeito com a montaria (traço que pode ser atribuído ao sentimento telúrico), a sua disposição para o combate e o seu fazer andarilho. Assinalando tais posses, o narrador enfatiza não apenas o desprendimento da personagem, mas a imprescindibilidade desses elementos para o homem gaúcho que, mesmo pobre, deve dispor deles. O cavalo gordo, o facão afiado e as estradas reais colocam Blau Nunes em consonância com o tipo gaúcho salvaguardado pela tradição, garantindo seu pertencimento ao grupo social.

Blau se mostra disponível para qualquer enfrentamento. Chiappini entende que “Blau, como o gaúcho, em busca da sua identidade, tem de atravessar esse mundo de sombras, para renascer para si mesmo e para o mundo” (1988: 224). Ele aceita o desafio de adentrar a furna, numa tentativa de ultrapassar sua condição problemática. O narrador, nesse momento, retoma a palavra, revelando a trajetória do gaúcho no interior da salamanca e o cumprimento das sete provas (as espadas; a investida dos jaguares e pumas; a dança dos esqueletos; as línguas de fogo e a água fervente; a boicinga amaldiçoada; as sedutoras donzelas; os anões).

Demonstrando “a alma forte e o coração sereno”, Blau cumpre com sucesso o itinerário. A vitória nos combates impostos ao longo da travessia não advém da ação do protagonista, mas sim, da sua coragem e do controle que demonstra sobre sua força e seu intelecto, que lhe permite sublimar com firmeza o medo, o susto, o desejo e, por fim, o riso. O campeiro encontra, então, a teiniaguá, a qual lhe oferece sete poderes, em pagamento às sete provas vencidas: sorte, amor, sabedoria, força, mando, riqueza e arte. Blau recusa todas as escolhas, calando, também, sua verdadeira vontade. Conforme afirma o narrador, “Blau nem se moveu; e, carpindo dentro em si a própria rudeza, pensou no que queria dizer e não

podia” (LOPES NETO 2003: 438). Diante da encantada, pois, o protagonista assume a impotência de transformar em palavras seu pensamento, aderindo a uma interdição que, uma vez violada, implicaria severas punições ao sujeito.

Expulso da furna pela rejeição das ofertas, Blau recebe do vulto uma onça furada pelo condão mágico, que lhe proporcionaria toda a riqueza que ambicionasse. Logo, porém, o enriquecimento de Blau mostra-se nocivo e impossível de ser desfrutado, pois o afasta dos outros, que perdem sempre a quantia de dinheiro dele recebida. O preço a ser pago pela adesão à materialidade é o isolamento, o qual se distingue da solidão característica do homem gaúcho – decorrente da sua fusão ao espaço natural e do seu andarilhar –, pois resulta da sua expansão do universo humano. Da mesma forma, o santão do cerro, ao longo dos duzentos anos de encantamento, olha “para tudo, enfiado de ter tanto e de não poder gozar nada entre os homens”.

A fortuna oriunda da onça furada pelo condão da fada moura impõe a Blau Nunes uma idêntica segregação social, tendo em vista que, à quantia inesgotável dela advinda, corresponde um prejuízo certo equivalente, o que transforma seu portador em um famigerado. Como afirma Blau Nunes, a onça “parece amaldiçoada, porque nunca tem parilha e separa o dono dos outros donos de onças!...”. Enquanto carrega a ímpar moeda, Blau também não encontra parilha entre os seus iguais, uma vez que ele está contaminado pela coisificação e distanciado da humanidade. O desprezo da comunidade em relação ao campeiro corrompido é violentamente exercido, de modo que ele

já não tinha com quem pautear; churrasqueava solito, e solito mateava, rodeado dos cachorros, que uivavam, às vezes um, às vezes todos...

A peonada foi saindo e conchavando-se noutras partes; os negociantes nada compravam-lhe e negaceavam para vender-lhe; os andantes cortavam campo para não pararem nos seus galpões... (LOPES NETO 2003: 443)

Chaves observa que a moeda mágica não funciona como sinal de salvação e menos ainda como traço de união entre os “dois mundos”; “é, antes, um instrumento de contaminação do mundo humano e desgraça da vida individual, prolongamento da maldição engendrada pelo rastro da teiniaguá” (2001: 116). O campeiro retorna ao cerro para devolver a moeda e, na ocasião, saúda pela terceira vez o vulto, como filho de Deus, quebrando-se o encantamento que aprisionava o santão e a teiniaguá e dissipando-se a salamanca. Ao mesmo tempo, junto à pobreza, é restabelecida a paz na vida de Blau. A devolução da onça maldita ao santão do cerro tem como consequência a reincorporação do casal de condenados à condição humana, oferecendo ensejo à quebra do “encantamento que suspendia fora da vida das outras aquelas criaturas vindas do tempo antigo e de lugar distante”. Da mesma forma, essa atitude restitui ao coração aliviado de Blau a alegria perdida, “como se dentro dele cantasse o passarinho verde...”.

O desfecho feliz é devido à terceira invocação de Cristo, realizada em forma de cumprimento ao vulto tristonho. A saudação atesta a humanidade daquele que se saúda, e repeti-la confirma o pertencimento do sujeito ao grupo. O desterro dos condenados, que se encontram destituídos do traço de humanidade, só pôde ser interrompido com o movimento de acolhida, oriundo de um representante do grupo humano. Ao desfazer-se o encantamento, o par de condenados passa por um processo de metamorfose, em que assume,

sucessivamente, suas formas anteriores (de velha carquincha a teiniaguá e a princesa moura; de vulto de face branca e tristonha a sacristão de São Tomé). Por fim, os encantados tornam-se, definitivamente, uma “tapuia formosa” e um “guasca desempenado”. Tal processo não constitui, como se vê, um recrudescimento à aparência original, mas uma atualização da mesma para as exigências do grupo de ingresso. Já humanizados pelo sofrimento de duzentos anos e pelo arrependimento, torna-se possível ao homem e à mulher corporificarem o tipo humano característica e exemplarmente gaúcho.

No movimento de devolução da moeda, reconcilia-se a experiência do homem gaúcho, “Blau de nome”, o qual reconhece a potência maléfica advinda da possessão material, em vista de que se associar à materialidade implica a exclusão do convívio humano. Agora, a condição de homem pobre é uma escolha de Blau Nunes. Ele a prefere à riqueza que vem daquela onça. Assim, renova conscientemente a trajetória da sua ancestralidade, salvaguardando seus valores tradicionais, que preconizam o desprendimento material do sujeito. Restabelecida a ordem inicial, Blau Nunes traça uma cruz de defesa no peito e na testa do cavalo, reafirmando o valor cristão na instauração do equilíbrio externo e interno, pois “agora estava certo de que era pobre como dantes, porém que comeria em paz o seu churrasco... E em paz o seu chimarrão, em paz a sua sesta, em paz a sua vida!...” (LOPES NETO 2003: 445).

Contudo, a ordenação das forças benéficas e maléficas no espaço narrado deve-se não tanto à sobreposição do poder divino, cujas intervenções não se mostram, propriamente, decisivas. Chiappini (1988: 224-225) assinala que a tensão entre Deus e o Diabo trava-se a todo o momento, em vários níveis no texto simoniano, associando-se, respectivamente, aos símbolos que reiteram a Cruz e a meia-lua dos mouros, ao masculino e ao feminino, ao milagre do Santíssimo e às forças telúricas acionadas pela teiniaguá. Em vários momentos da narrativa, acredita a autora, a balança chega mesmo a pender para o diabólico.

A vitória divina que impõe o castigo aos transgressores não advém diretamente de um milagre de Deus, mas parece resultar da neutralização do mal, pela própria inação. Esse aspecto pode ser evidenciado na negligência do Diabo, o qual “pegou um cochilo pesado, esperando o cardume das desgraças novas, que deviam pegar pra sempre”, sem, entretanto, tomar tenência de que a teiniaguá era mulher. A falta de vigilância de Anhangá-pitã, característica do pensamento lúdico – que compreende certo descompromisso com os resultados da ação e uma propensão a correr riscos –, possibilita a atuação feminina, a qual se mostra determinante para o desencadear dos acontecimentos e para o destino dos homens, pois age paralelamente às potestades, de forma quase tão poderosa quanto elas. O Diabo não dá a devida importância ao fato de ter firmado sociedade com um ser marcado pela feminilidade. Como tal, a teiniaguá não é confiável, já que a inclinação ao uso de ardis e ao atraíçoamento constitui um traço imputado à natureza feminina, no espaço representado.

A função simbólica atribuída à figura feminina aponta para a intervenção de outro movimento de diferenciação identificatória, na sociedade rio-grandense. Além da distinção entre o homem gaúcho e o estrangeiro, e entre o homem valoroso e o corrompido, permeia a narrativa a oposição fundamental entre o masculino e o feminino. Tal contraste é, como se vê, estruturante no universo simoniano, subentendendo muitos dos conflitos que aí se desenvolvem. Chaves (2001) discute com profundidade o arquétipo feminino na lenda “A salamanca do Jarau”, em sua associação com o demoníaco e a destruição. Para o momento, contudo, importa assinalar, brevemente, o lugar da representação da figura feminina na constituição identitária da sociedade rio-grandense.

Fundada na atividade guerreira e na potência da ação viril, a sociedade gaúcha confere à mulher um lugar pouco visível, mas não necessariamente submisso, de modo que o sujeito feminino atua, preferencialmente, no ambiente privado. Assim, a teiniaguá age, inicialmente, às escondidas, emergindo das águas e aproximando-se do sacristão no momento em que todos seesteavam, quando o tempo e o espaço pareciam paralisados, de modo que “ninguém viu”. Apenas quando o salvamento do sacristão o exige, a teiniaguá se mostra em todo o seu potencial destrutivo, mobilizando uma força suficiente para pôr em descontrolado movimento a ordenação espaço-temporal, antes aparentemente estática, como as águas das quais emergiu.

Como se vê em “A Salamanca do Jarau”, ao ser apropriada pela representação simoniana, o sujeito feminino passa a figurar no plano do interdito, do incognoscível, do inacessível apenas intuído pelo homem. Daí o desejo não expresso por Blau, ante as sete escolhas rejeitadas: “Teiniaguá encantada! Eu te queria a ti, porque és tudo!... És tudo o que eu não sei o que é, porém que atino que existe fora de mim, em volta de mim, superior a mim... Eu te queria a ti, teiniaguá encantada!...” (LOPES NETO, 2003: 438).

A ação da princesa moura desenvolve-se independentemente da vontade de Deus e do Diabo e, embora tenha se associado ao último, a mulher mostra-se capaz de ludibriá-lo. Observa-se que a metamorfose da mulher em lagartixa corporifica o aspecto instintivo e animalesco desse ser, reiterando sua representação em termos de tentação ameaçadora e, mais ainda, de desumanização: a mulher é bicho imundo. Estrutura-se, assim, a negativa da própria condição de humanidade desse ser que subverte a ordem entre o indivíduo e sua existência, conduzindo-o ao descontrole. A exemplo do que se verifica na simbologia cristã expressa no episódio da expulsão do paraíso, a ação da mulher enseja a perda masculina, através da oferta do proibido (neste caso representado pela luxúria e pela ilimitada possessão material). O exercício da maléfica sedução feminina modifica a relação dos homens entre si, sendo responsável pela degradação da circunstância edênica.

Analisando o ingresso da protagonista na furna, Chaves acredita que o mesmo desempenha uma singular função na iniciação da personagem: “subtrair Blau ao mundo humano para colocá-lo, solitário, no centro dum combate ao fim do qual deverá alcançar o conhecimento duma zona interdita – o reino da teiniaguá encantada – e, simultaneamente, a revelação de sua própria identidade, a posse de si mesmo” (2001: 101).

Ao recusar todas as recompensas oferecidas pelo seu sucesso no caminho das provas, Blau é expulso da furna encantada dos tesouros, sem unir-se à Teiniaguá e sem alcançar a conciliação entre os planos sagrado e profano. Chaves (2001) observa que, assim, deixa de cumprir-se o itinerário do herói, elucidando-se o abandono do tempo mítico, para o ingresso no tempo histórico, permeado pelos conflitos e pelas crises humanas. Nesse sentido, a Teiniaguá representa o “tudo”, a completude absoluta, enquanto os prêmios oferecidos a Blau como recompensa pela sua trajetória na furna constituem apenas fragmentos de uma totalidade inatingível aos humanos. Assim, ao calar o seu desejo e retornar à condição de simples ser humano, Blau retoma também o que é característico do ser humano: a carência, a não-totalidade, a fragmentação.

O recuo da personagem à situação inicial, sem portar a marca do acesso ao proibido, assinala a degradação da experiência mítica. Para Chaves, o mito foi transpassado pela tradição católica e a ele se acresceram os fundamentos de uma sociedade já ordenada sob o

regime semifeudal da estância, onde já se haviam instalado preceitos ideológicos tais como o machismo e os interditos sociais que lhe são conexos. Desse modo, o regresso à salamanca para a devolução do talismã constitui o percurso verdadeiramente decisivo de Blau Nunes. Por meio desse movimento, ocorre a destruição do reduto mítico representado pela furna encantada, cuja existência mostra-se inconciliável à ordenação vigente, colocando-a sob ameaça.

A distinção maniqueísta organiza o mundo cristianizado, à luz do qual a trajetória mítica é ressignificada, pela impossibilidade presente de uma fusão epifânica entre o bem e o mal, entre o mundo mágico e a sociedade dividida, entre o masculino e o feminino. Tais oposições são reconduzidas para o plano psicológico da personagem, que, com “alma forte e coração sereno”, reconhece a própria condição, refazendo seu percurso identitário, de modo a admitir a contraditória condição humana. Nesse sentido, Blau Nunes regressa ao tempo mítico para admitir sua impossibilidade e renegociar o passado coletivo, a partir de uma escolha presente.

Assim representada, a identidade do homem gaúcho mostra-se, no conto simoniano “A salamanca do Jarau”, em processo de reformulação, tendo em vista que uma nova circunstância espaço-temporal impõe o distanciamento em relação ao tempo mítico. Ao invés da louvação das qualidades do gaúcho, instala-se a crise pela perda das suas características identificatórias. Nesse sentido, a manutenção das tradições engendra em si mesma processos de mudança, já que apresenta fins simbólicos ou normativos, permanecendo enquanto as práticas e saberes tradicionais veicularem valor e significado ao grupo que deles se apropriou. O retorno ao passado para reajustá-lo, através de uma perspectiva diversa, encontra em Blau Nunes o interventor propício, pois a personagem constitui-se, em seus conflitos pessoais, porta-voz da tradição e, ao mesmo tempo, agente da mudança que pode desvelar as contraditoriedades daquela. Tal intervenção precisa harmonizar-se com os preceitos cristãos que pautam a organização do grupo social no presente da narração, traduzindo marcadamente as escolhas do sujeito em termos de pecado e castigo, virtude e recompensa.

Blau realiza uma interferência decisiva no repertório tradicional, procurando conciliá-lo ao momento presente. Ao mesmo tempo em que busca evitar rupturas traumáticas no processo cultural, garantindo que tudo prossiga “como dantes”, Blau assegura o próprio lugar social de doador da herança. Desta vez, o preço a ser pago é a definitiva ultrapassagem da circunstância mítica, do qual, entretanto, a personagem não parece possuir nítida consciência. A distinção requerida entre o tempo mítico e o tempo da narração concretiza-se em profunda coerência com o momento experimentado por Blau, podendo ser percebida, na dinâmica da ordem vigente, como a superação de uma contradição há muito suspensa e como a restauração do equilíbrio do grupo social.

OBRAS CITADAS

CHAVES, Flávio Loureiro. 2001. *Simões Lopes Neto*. 2ed. rev. Porto Alegre: Instituto Estadual do Livro: Editora da Universidade.

CHIAPPINI, Ligia. 1988. *No entretanto dos tempos: Literatura e História em João Simões Lopes Neto*. São Paulo: Martins Fontes.

- GIDDENS. 2001. Sociedades tradicionais. In: HALL, Stuart (Coord.). *A identidade cultural na pós-modernidade*. Trad. Tomaz Tadeu da Silva; Guacira Lopes Louro. 5ed. Rio de Janeiro: DP&A.
- LOPES NETO, João Simões. 2003. *Obra completa*. Org. Paulo Bentancur. Porto Alegre: Sulina.
- POZENATO, José Clemente. 2003. *Processos culturais: reflexões sobre a dinâmica cultural*. Caxias do Sul: Educs.
- SILVA, Tomaz Tadeu da (org.); HALL, Stuart; WOODWARD, Kathryn. 2000. *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. 2ed. Petrópolis: Vozes.
- TEDESCO, João Carlos. 2004. *Nas cercanias da memória: temporalidade, experiência e narração*. Passo Fundo: UPF; Caxias do Sul: EDUCS.
- WOODWARD, Kathryn. 2000. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. 2ed. Petrópolis: Vozes.

“A SALAMANCA DO JARAU”:
A READING OF THE “GAÚCHA” SELF-REPRESENTATION

ABSTRACT: The present research discusses the way how the “gaúcha” society represents itself in the literary text “A salamanca do Jarau”, written by João Simões Lopes Neto. For that, some self-identity’s structural oppositions are investigated, based on a particular reading of the relations between them and the mythic past attributed to the social group, intending to discuss the society’s present situation. The analysis of the characters’ opinions, and of the symbolic elements present in the narrative makes see the consolidation of the changes occurred in the process of constitution of a cultural identity of the represented society.

KEYWORDS: cultural identity; representation; myth.