

**A PRAIA AMARELA:  
DO RUMOR ARCAICO DOS COLASTINÉ AO DEVER DE MEMÓRIA DO GRUMETE  
NO ROMANCE O ENTEADO  
THE YELLOW BEACH:  
THE ARCHAIC RUMOR OF COLASTINÉ TO THE MEMORY DUTY CABIN BOY  
IN THE NOVEL O ENTEADO**

Jucelino de Sales\*  
Sidney Barbosa\*

**RESUMO:** Neste estudo literário, trataremos de relações significativas e fenomenológicas estabelecidas entre a memória ancestral dos índios *Colastiné* e o dever de memória do grumete na função de guardião e defensor legítimo desse *rumor arcaico* – expressão com a qual o protagonista-narrador sinaliza a persistência da memória ancestral dessa tribo canibal, a partir do vínculo espacial da tribo com o seu local de convivência social: *a praia amarela*. Nossa abordagem teórica, procura compreender e explicar como o discurso narrativo (o tropo literário) possibilita a atualização da memória e a conseqüente atualização do passado no presente, não seguindo as formas tradicionais do discurso historiográfico oficial, mas, através de uma história vista de baixo, uma história do subalterno, resguardada na memória do personagem grumete, que na condição de velho debruça-se sobre o seu passado junto a essa tribo aborígine com o dever significador de recontá-lo. Evidenciaremos a importância do espaço como lugar do ritual na representação social dos *Colastiné* e que é a partir do espaço experimentado da praia amarela que a tribo fortalece e vivifica seus laços sociais e humanos.

**PALAVRAS-CHAVE:** rumor arcaico, espaço, praia amarela, dever de memória

**ABSTRACT:** In this literary study, we will address significant and phenomenological relations between the ancestral memory of Colastiné Indians and the cabin boy of the duty of memory in the guardian role and legitimate defender of this archaic rumor - expression with which the protagonist-narrator signals the persistence of ancestral memory this cannibal tribe from the spatial relationship of the tribe with its place of social life: the yellow beach. Our theoretical approach seeks to understand and explain how the narrative discourse (literary trope) makes it possible to upgrade the memory and the consequent updating of the past in the present, not following the traditional forms of official historiography speech, but through history from below, a history of the subaltern, sheltered in memory of the cabin boy character who in the old condition looks at his past with this Aboriginal tribe with the signifier duty to retell it. We'll specify the importance of space as a place of ritual in social representation of Colastiné and that is from space experienced yellow beach that the tribe strengthens and enlivens their social and human ties.

**KEYWORDS:** archaic rumor, space, yellow beach, duty of memory

## Introdução

Com a “ponta da pluma [que] vai rasgando, devagar, [...] a folha áspera não deixa, enquanto a mão ainda firme a sustenta, mais que o rastro desse *rumor* [...]” (SAER, 2002,

---

\*Mestre em Literatura pela Universidade de Brasília (UnB). Professor contratado de Linguística e Língua Portuguesa da Universidade Estadual de Goiás e professor efetivo de Língua Portuguesa da Secretaria de Estado de Educação do Distrito Federal. Email: [disallesart@hotmail.com](mailto:disallesart@hotmail.com).

\*Doutor em Língua e Literatura Francesa pela Universidade de São Paulo. Professor Adjunto III, efetivo, de Literatura Francesa do Departamento de Teoria Literária e Literaturas – TEL – da Universidade de Brasília (UnB). Email: [sidneyb@unb.com.br](mailto:sidneyb@unb.com.br).

p. 163, grifo meu), o grumete que outrora em sua juventude, partícipe de uma expedição que se desviou do caminho das índias, e nas imediações do Rio da Prata, capturado por uma tribo indígena – os *Colastiné* – onde viveu e vivenciou como testemunha por dez anos suas práticas ritualísticas e societárias, já adentro a velhice, transpõe através de sua escritura mais que um rastro de um rumor que impregnado de anos de desprezo e de silêncio lhe vem afluindo como um turbilhão em sua memória. Invencíveis, esses índios que ocupam o *dever de lembrar* do grumete, que recolhido entre as paredes brancas, o silêncio da noite e embalado com a mesma dieta: o prato de azeitonas, o pão, a taça de vinho, no cômodo onde se senta para rememorar e escrever, “empunha a pluma, fazendo-a traçar em nome daqueles que já, definitivamente, se perderam, estes signos que buscam, incertos, sua persistência” (SAER, Op. Cit., p. 138).

O narrador, que no presente da narrativa, pouco a pouco soube da extinção deles (os *Colastiné*), com a maturidade de seus tesos anos e a experiência de uma vida se debruça sobre a escrita solitária para resgatar através de fios de recordação e reconstruir sobre a folha rígida os anos de convívio em que permaneceu cativo desses aborígenes numa condição que se aproxima de uma prisão sem muros, no espaço societário dessa tribo, no coração do continente latino-americano.

Estamos diante de um narrador-escritor que na condição de sobrevivente compartilhou de um mesmo espaço de vivência dessa tribo – a *praia amarela* – e, que sessenta anos depois impõe um “olhar” sobre o seu passado presentificando-o através da escrita. Indagamo-nos quais seriam suas intenções? Ao “olhar” do narrador-escritor precede o “olhar” do autor-escritor, a partir de onde a ficção se origina. Ao reescrever na forma literária, através do trabalho de reelaboração e criação imaginativa, um relato que possui suas raízes fincadas na História<sup>1</sup> (GONZALÉZ, 2012), Saer apresenta um trabalho literário que se aproxima, no que tange o tropos discursivo, do ofício do historiador<sup>2</sup> (LE

---

<sup>1</sup>GONZALÉZ, Eduardo. **Consumo de carne e texto-fantasma em *O Enteado de Saer***. In: [www.periodicos.ufsc.br/index.php/travessia/article/view/14920/13585](http://www.periodicos.ufsc.br/index.php/travessia/article/view/14920/13585). Acessado em 10/06/2012.

Os relatos históricos narram que em 1516 aportou duas caravelas na foz do Rio da Prata, que na ocasião o capitão Juan Díaz de Solís, responsável pela expedição denominou “mar doce”. Sinalizados pelos índios para que desembarcassem, o capitão e um punhado de seus homens sofreram uma emboscada, sendo devorados em seguida, poupando somente um deles, o grumete, que viveu mais de dez anos com os *Colastiné*, antes de retornar à Europa, onde sua história recebeu grande repercussão.

<sup>2</sup>LE GOFF, Jacques. **História e memória**. Tradução Bernardo Leitão et al. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1990.

No livro *História e Memória*, em que Le Goff aborda questões relacionadas à fundamentação e legitimação desse campo do saber com o caráter do rigor científico, o medievalista se debruça sobre alguns elementos essenciais para a caracterização metodológica da História. Assim, ao longo da obra, são tratados temas como a objetividade histórica, a imparcialidade do historiador, o discurso narrativo, a concepção de tempo, entre outros instrumentos que, no conjunto, são temas limites com os quais o historiador no exercício de fazer história, impreterivelmente se confronta.

GOFF, 1990). Não seria a ficção literária uma mirada, uma forma legítima de acesso àqueles lugares em que a História por seu caráter metodicamente imposto de ciência rigorosa, muitas vezes, não se aproxima, ou arbitrariamente silencia?

Nosso intento, por meio da imagem do *rumor arcaico*, expressão que marca o romance em inúmeras passagens, é o de nos aproximarmos da representação que os índios *Colastiné* constroem em relação ao seu espaço geográfico e humano – social e ritualístico – o qual, em muitos pontos, culmina no espaço nomeado na narrativa de “a praia amarela” percorrendo as vicissitudes de elucidarmos como o narrador nos re-apresenta esse espaço e qual a sua intenção com esse exercício de memória? Vale frisar que, segundo Luis Alberto Brandão, a partir da guinada estruturalista dos anos 1960-70 “o espaço passa a ser tratado não apenas como categoria identificável em obras, mas como sistema interpretativo, modelo de leitura, orientação epistemológica” (BRANDÃO, 2013, p. 25).

Nessa medida, ao confrontar a praia amarela como espaço praticado e reelaborar a História na ficção, estaria Saer corrigindo o “olhar” marcadamente eurocêntrico do Velho Mundo do século XV, e o ainda remanescente olhar estereotipado da cultura ocidental sobre as nações íncolas (particularmente as antropofágicas) em nossa contemporaneidade?

### **O espaço como lugar do ritual na representação social dos *Colastiné***

Os estudos sobre a representação social, iniciados na França sob os esforços de Serge Moscovic, diz Jodelet “é uma forma de conhecimento, socialmente elaborada e partilhada, com um objetivo prático, e contribui para a construção de uma realidade comum a um conjunto social” (JODELET, 2001, p. 22). Figurando a relação do sujeito com o objeto, do homem com o seu campo de experiência, a representação, fenômeno complexo, e sempre ativado na vida e em ação, comporta em si elementos diversos, que reportam desde crenças, valores, atitudes, ideologias à organização dessas experiências como um campo de saber que diz algo sobre a realidade.

Produções mentais e sociais, conforme explica Jodelet, as quais envolvem as pertencas sociais do indivíduo, suas práticas, conduções e modelos são transmitidos pela linguagem, geralmente através da comunicação. Sob a fina crosta das representações sociais, os indivíduos significam sua realidade. Portanto, trata-se de uma forma de prática de saber, cuja compreensão atravessa o crivo da experiência vivida na prática do

cotidiano, pois a representação não está em um vazio social, ela se constrói justamente dentro das práticas sociais, culturais, discursivas (ESPARZA, 2003).

Nesse sentido, as representações se referem a um processo através do qual uma dada sociedade pratica suas experiências. Portadora do simbólico “a representação tem a capacidade de se substituir à realidade que representa, construindo o mundo paralelo de sinais no qual as pessoas vivem” (PESAVENTO, 2003, p. 41). Sandra Pesavento significa o verbo de ação *representar* que “é, pois, estar no lugar de, é presentificação de um ausente; e um apresentar de novo, que dá a ver uma ausência” (Idem, p. 40). O trabalho de refacção de seu passado, através do rastro de lembranças, pelo suporte da escrita, empregado pelo grumete em sua velhice, que possui nessa atividade mental-escriturária o ato de presentificar um ausente [o passado] significa por parte do narrador a representação escriturária da imagem de certo passado que viveu em companhia dos *Colástiné*. Conforme Eclea Bosi nos esclarece em sua obra sobre memórias de velhos “na maior parte das vezes, lembrar não é reviver, mas refazer, reconstruir, repensar, com imagens e ideias de hoje, as experiências do passado” (BOSI, 1987, p. 55).

Ao buscar no cabedal infinito da memória as contingências desse passado significado a partir de sua experiência junto a uma sociedade aborígine, o narrador refaz e reconstrói esse passado a partir de seu lugar de representação: o presente de sua escritura no cômodo branco em que a janela aberta se lança para a imensa noite e o vazio da escuridão.

Único sobrevivente da fastigiosa expedição de reconhecimento empregada pelo seu capitão: “um erro de apreciação que viera cometendo ao longo de toda a sua vida, acerca de sua própria condição” (SAER, Op. Cit., p. 29) – vida a qual se apagaria com a flecha atravessando a sua garganta – o grumete nas alvuras de sua juventude, cuja orfandade tinha lhe empurrado para os portos, seu berço, sua primeira origem até onde lhe alcança a memória, diante das mortes iminentes de seus companheiros, lhe assalta a estranha condição de sua situação singular: “a certeza de uma experiência comum desaparecia e eu ficava só no mundo para dirimir todos os seus problemas árduos que sua existência supõe” (SAER, Op. Cit., p. 31).

O *def-ghil*<sup>3</sup> (SAER, Op. Cit., p. 31), então, poupado pelos homens nus, de pele escura com a especial função ainda lhe incipiente de dar testemunho do conjunto de crenças, práticas e símbolos da tribo, o que pouco a pouco, no decorrer dos anos foi

---

<sup>3</sup> Vocábulo da língua *colástiné*, que suporta em si uma gama de significações múltiplas e contraditórias, cuja imagem conceitual que transmite depende, entre os índios, do contexto de sua utilização. Entre diversos conceitos marca a referência aos capturados pela tribo, nesse caso, o grumete.

subjetivamente e inconscientemente apreendendo, de antemão, presente esse caráter de sua posição singular. Um testemunho que, por sua condição de único sobrevivente, ele concebe a pia necessidade de transpô-lo em um suporte de memória, pois se assim não proceder, esse fragmento (BOSI, Op. Cit., p. 39)<sup>4</sup> de lembranças será penalizado com as ruínas do esquecimento. Contudo, somente sessenta anos depois parece lhe despertar a severidade de uma obrigação que é a de (re)presentar pelos movimentos de sua pena as representações através das quais a tribo *Colastiné* significa a sua realidade. Nesse sentido, o narrador toma como tarefa de sua derradeira velhice (re)apresentar pela perspectiva de seu testemunho, único e solitário “o acontecimento que seria muito comentado em todo reino, talvez em toda Europa, [e que] acaba de se produzir em [sua] presença” (SAER, Op. Cit., p. 30).

Assim, o narrador-protagonista guiando-se pela estridência do acontecimento que declama por vertiginoso (sua incursão na tribo pelo poupar de sua vida), antecedido por fatos não menos estupendos (a dúvida do capitão, o malogro dos companheiros), na sua condição singular de prisioneiro, acompanharia aqueles cadáveres na posição vetorial de hóspede da tribo, percorrendo com essa horda de 94 homens nus, conforme contabiliza, sendo escoltado por dois deles, suspenso no ar num trote contínuo, atravessando uma terra cheia de ondulações harmoniosas, até subirem o rio em suas canoas e, enfim, aportar no espaço de vivência dessa sociedade aborígine.

Trata-se do espaço geográfico propriamente dito, que circunda o ponto móvel de ritualizações e experimentações simbólicas da tribo. Espaço de vivência onde eles constroem, moldam, ritualizam e vivenciam sua realidade suntuosamente delimitada pelo lugar onde estão instalados: o casario, as fogueiras e, onde a pequena sociedade tribal percorre seus afazeres cotidianos: *a praia amarela*. É nesse espaço nomeado na narrativa, a praia amarela, que os *Colastiné* volatilizam e substancializam as suas realizações societárias, desde as pertenças comunais até as experiências simbólicas. Tendo como confrontações limítrofes as margens do rio e a imensa floresta aprofundando-se no nada, a praia amarela se converge na condição de *espaço coletivo de memória* onde o grupo compartilha suas atitudes, valores, identidades.

---

<sup>4</sup>BOSI, Ecléa, OP. CIT., p. 39.

Nessa obra em que Bosi faz uma investigação sociológica sobre as memórias de velhos. Na introdução, a autora diz que “a memória é um cabedal infinito do qual só registramos um fragmento”. Não parece precipitação predizer que o narrador da Saer ao recolher na folha seu passado em companhia dos *Colastiné*, ele transpõe para a linguagem escrita aquelas lembranças significativas: as recordações mais vivas, as quais permaneceram incólumes em sua memória.

Em sua investigação sobre a memória coletiva, Maurice Halbwachs declara que “não há memória coletiva que não aconteça em um contexto espacial” (HALBWACHS, Op. Cit., p. 170). Segundo o estudioso jamais saímos do espaço e, nesse sentido, o local ocupado por um grupo, não é como um quadro-negro em que a imagem se apaga, não, o local recebeu a marca do grupo, vinculando a memória coletiva ao espaço (HALBWACHS, 2006).

Imbuídos na trama de um contexto fixo, os *Colastiné* tecem suas relações a partir dos limites rijos desse espaço onde reelaboram sua memória ancestral, através da ritualização do canibalismo e seus desdobramentos, cuja participação vertiginosa de toda a tribo, sem exceção, investidos em suas funções de personagens sociais, aparece como o laço que comunica em um mesmo todo o passado coletivo.

É nesse espaço que o ritual antropofágico tomará forma: os cadáveres serão descarnados, temperados com ervas aromáticas e posteriormente levados à fogueira, dispostos na grelha para a contemplação estupefata de todos, liame em que jovens, crianças, velhos, homens e mulheres “participavam da mesma alegria singela e despreocupada que provocava neles o espetáculo da fogueira e da pilha de carne que estava sobre o leito fresco de folhas cortadas” (SAER, Op. Cit., p. 48). Segue a voz narrativa e exprime-nos que “era como se a aldeia inteira dependesse desses despojos sangrentos” (SAER, Op. Cit., p. 49).

À medida que, nesse espaço de convergência das experiências tribais, o ritual avança, o narrador inicialmente assombrado vai, pouco a pouco, se acostumando àquela atmosfera frenética, sendo diluída gradativamente, onde cada etapa se reveste de um elemento fundamental para a convergência de uma peça inteira, assemelhando-se a uma dança que vagorosamente se desenvolve, com os movimentos se dilatando, dos primeiros passos de espera e aflição, aos mais arriscados de angústia, rebuliço e degradação, até alcançar o intenso delírio e, então, consumir-se no torpor de uma nostalgia ancestral.

Assim, os assadores tranquilos e experientes de um lado e, do outro, a multidão ao redor da grelha, maravilhada em seu êxtase de contemplação enfeitada, absortos como se fossem estátuas, na iminência do banquete que perniciosamente se aproximava, enquanto os pedaços de carne iam se chamuscando nas brasas, tudo isso somado ao desejo tão intenso aflorando daqueles corpos, na condição de seduzidos pela fome ancestral de comer carne humana, antecede potencialmente o grande momento da dança: o excesso de apetite de um formigueiro despojando uma carniça, e que nesse voraz frenesi de mordidas ferozes sobre os pedaços de carne, que cada um se dirigindo à

grelha para buscar o pedaço de apetite que lhes cabia, se imbuem impregnados de uma culpa primitiva “que parecia lhes impedir o gozo, como se a culpa, tomando a aparência do desejo, tivesse sido para eles contemporânea do pecado” (SAER, Op. Cit., p. 57).

Como se o pecado original lhes sobreviesse nas sombras de uma culpa ancestral, e o narrador se refere a eles com a imagem de filhos putativos de Adão, conforme se através dessa representação ritualística eles conseguissem, não alcançar, mas talvez se aproximar de suas origens. Uma origem há muito perdida nas águas profundas do inconsciente, que somente através de sua repetição, de seu constante refazer nesse espaço praticado, a praia amarela, o refazer desse ritmo silencioso do passado que ao mesmo tempo em que lhes atrai, também lhes condena a repulsa, seriam capazes de transpor a conveniência de sua realidade habitual ao longo do ano cujo começo se dá nesse evento, na espera do próximo início, o verão seguinte, para reavivarem suas fantasias mais pérfidas e langorosas num único momento de voracidade onde a liberdade assistida do cotidiano se desvanece no afrouxamento dos laços sociais.

Nesse sentido, o rumor arcaico, que lhes atravessa depois de uma sonolência mediatibunda, e que lhes aplaca a certeza de que “se a partir de certo momento nenhum efeito terrível se manifestasse neles, podiam se considerar salvos e capazes de depor sem perigo sua ansiedade vergonhosa” (SAER, Op. Cit., p. 62), se transborda como uma imagem de seu passado remoto, o instante primordial que se liga as suas origens. Assim, essa origem que sempre retorna, que através do ritual lhes marca uma imposição de não se deixar esquecer, parece funcionar como uma mancha arquetípica, impondo nas sociedades primigênicas o célere retorno do tempo e, conseqüentemente, o reencontro com o primeiro laço.

Carl Gustav Jung ao cunhar o termo *archetypus*, o delineia como o que é “concernente aos conteúdos do inconsciente coletivo, [...] tipos arcaicos – ou melhor – primordiais, isto é, de imagens universais que existiram desde os tempos mais remotos” (JUNG, 2000, p. 16). Para o psicanalista, o conceito se difere essencialmente das fórmulas historicamente elaboradas, pois representa um dado anímico imediato, ou seja, já presente na raiz do inconsciente. Amiúde, ele explica que nas sociedades tribais, em relação aos ensinamentos primitivos, os:

arquétipos não se difundem por toda parte mediante a simples tradição, linguagem e migração, mas ressurgem espontaneamente em qualquer tempo e lugar, sem a influência de uma transmissão externa” (Idem, p. 90).

Quando se relaciona com o mito e o ritual, diz Jung, que a imagem arquetípica não se põe em dúvida. Olhando dessa perspectiva, a representação performática dos

*Colástiné* referente ao canibalismo e os desdobramentos do ato de comer carne humana, cujo dispositivo que comunicam todos da tribo num mesmo corpo unificado é a repetição temporal dessa prática em um mesmo ponto de origem, clivado no espaço da praia amarela, cujo começo sempre se dá em algum lugar do verão, como signo de conservação do mito de origem, carrega em si potencialmente essa carga semântica imersa na imagem arquetípica, da qual a tribo reelabora os vínculos mais profundos com sua raiz original através do rumor arcaico.

Essa representação comum ao sujeito tribal “essa fenda à beira do negrume que os ameaçava, contínua, [que] vinha, sem dúvida, de algum desastre arcaico” (SAER, Op. Cit., p. 153), sobre o qual o narrador, preocupado em compreendê-los, se põe a conjecturar, remete-nos ao que se aproxima da ideia junguiana de arquétipo: “o desejo com o que os contemplavam assando era o de reencontrar não o sabor de algo que lhes era estranho, mas o de uma experiência antiga incrustada além da memória” (SAER, Op. Cit., p. 155).

Nesse espaço além da memória, o abismo inalcançável do inconsciente coletivo, de onde se emerge a presença rumorosa desse erro repetido, dessa experiência originária, conforme Jung aufere “só nos resta intuí-la e senti-la [...]” (JUNG, Op. Cit., p. 19), pois ela já se perdeu. Já se perdeu, e o narrador começa a compreender que o elo perdido dos *Colástiné* se remete a um tempo em que eles deixavam se comer entre si.

Assim, ambivalentemente, para ao mesmo tempo esquecerem e se lembrarem dessa origem putativa e nefanda, dessa origem pérfida e incorrigível, dessa ruptura entre o que foram antes e o que se tornaram depois, eles começaram a devorar não mais os seus entes, o si mesmo, mas os outros, os estranhos. E sob o desejo enterrado de se comer, conheciam-se sem se conhecer. Todo esse desejo reprimido lhes escapando através desse permanente repetir-se, praticado no horizonte circular da praia amarela, centro intransponível, concebido como a única realidade, lhes extravasa como a necessidade inapelável de se confirmarem como os homens verdadeiros, que não mais se comiam entre si, mas ao comer o outro se reconheciam no rumor de uma antiguidade ausente, e ao mesmo tempo tão presente em um instante único, em um momento de êxtase e fantasia embalado pela liberação de todos os pudores, desejos, recalques e tabus.

Nesse sentido, o álcool oferecido após o banquete, serve como mediativo para a submersão no transe, onde o sexo, as orgias, a fornicação desenfreada lhes transferem pela medida de não mais que uma resma de horas a essa fronteira além, esse lugar coletivo, difuso na memória ancestral da tribo. Nesse momento de gozo, em suas

relações sexuais, informa a voz narrativa que “não levavam em conta nem idade, nem sexo, nem parentesco” (SAER, Op. Cit., p. 70). Todos os pudores que para uma sociedade marcada pela mancha da civilização estariam à bancarrota no poder dessa imagem, se desmancham no ar, desdobrando-se na descrição das orgias pelo narrador, que ignorado e invisível se deixa passear através da horda ensimesmada na duração dessa loucura.

Perdida na longa noite do inconsciente, essa experiência, muito além de um fascínio com as origens, no universo tribal significa uma experiência do espaço com o próprio tempo. Conforme reporta Octavio Paz, nas civilizações primitivas “o passado é um arquétipo, e o presente deve se ajustar a esse modelo imutável” (PAZ, 1997, p. 26). Nesse sentido, o arquétipo temporal enquanto espaço vazado pelas origens é um modelo que sempre retorna através da presentificação do passado, ou seja, da realização do passado no presente, alcançando a condição de simultaneidade própria do espaço. Paz diz que nessas sociedades, esse passado/presente retorna no rito e na festa. É um passado que retorna para se afastar novamente, onde “o fim do ciclo é a restauração do passado original – e o começo da inevitável degradação” (Idem, p. 28), conformando assim, um único espaço circular que se desnova no tempo.

O grumete nos dez anos que permaneceu na tribo acompanha uma mesma repetição – todos os arremedos e desenlaces da vivência social se convergem para um mesmo ponto de origem num mesmo espaço de realização: o ritual canibalesco. Ouçamos a voz narrativa: “É que eles se esforçavam, é claro, para que, a cada momento, tudo fosse idêntico a si mesmo e assim obter uma ilusão de imobilidade” (SAER, Op. Cit., p. 166). Esta ilusão de imobilidade marca a relação peculiar que eles mantêm com o tempo enquanto espaço fixo, pois, afinal, trata-se de um espaço que se move ao redor de sua própria coerência: um espaço fixo na imobilidade: um espaço que sempre quer ser o mesmo: o espaço da praia amarela.

Além da ritualização anual, onde a evidência é clara, o grumete também nota essa disposição circular do tempo na lembrança que possui sobre o grupo de meninos, os quais no dia seguinte após a sua chegada se divertiam num jogo simples e estranho, que primeiro consistia em se disporem em fila e se deixarem cair um a um, sucessivamente, e num outro momento, formavam um círculo em que um se posicionava de costas para outro, e com as mãos sobre os ombros iam deixando-se convergir novamente à queda de seus corpos. O grumete nota nessa singela brincadeira que nos anos precedentes, as crianças pareciam sempre às mesmas daquele dia antanho, onde ali aportou prisioneiro e hóspede. Como se o tempo imóvel, imerso nessa cadeia cíclica de eterno retorno, se

imbuísse da condição de uma identidade coletiva revigorada por meio de um passado contemplado em um instante sempre presente, um instante fixado num espaço de experiência comum.

Jacques Le Goff reaviva a voz do antropólogo Lévi-Strauss ao nos expor que é “próprio do pensamento selvagem ser atemporal; ele quer apreender o mundo como totalidade simultaneamente sincrônica e diacrônica” (LE GOFF, 1990, p. 214), ou seja, entre dois espaços temporais justapostos. Essa relação peculiar entre passado e presente, a partir dessa acepção de totalidade simultânea desse duplo tempo que no ritual antropofágico é ativada através da imagem do rumor arcaico, é o que permite à memória ancestral submersa na identidade primigênia dos *Colastiné* presentificar-se em suas práticas tribais na marcação de um grupo social, como um fio liame entre o que eles foram no outrora e o que são no agora. E esse caráter social de suas subjetividades que se concretiza pela permanência difusa do outrora, nos permite avaliar que toda a construção, desenvolvimento e os efeitos do ritual estão na raiz da construção social da realidade dessa comunidade indígena. Todos esses desdobramentos fazem parte da representação que os próprios índios constroem sobre si, lugar a partir de onde legitimam as experiências do grupo, fortificando uma consciência grupal de suas relações com o mundo.

Nesse ambiente marcadamente ritualizado que o grumete assiste ao seu outro nascimento, sua segunda origem, e com essa dádiva vem imbuída à disposição lhe delegada pelos próprios índios de conhecer como essa sociedade tribal se organiza, se institucionaliza e materializa à sua realidade.

### **O espaço da praia amarela potenciando a representação da realidade objetiva e subjetiva dos *Colastiné***

No clássico estudo sobre a sociologia do conhecimento, Berger&Luckmann expressam que a vida cotidiana cria a sua realidade e as relações subjetivas se objetivam nas relações sociais da realidade vivida. Os estudiosos pontuam que “a vida cotidiana apresenta-se como uma realidade interpretada pelos homens e subjetivamente dotada de sentido para eles na medida em que forma um mundo coerente” (BERGER & LUCKMANN, 1973, p. 35). Isso significa dizer que a realidade cotidiana formada por um caráter ao mesmo tempo subjetivo e objetivo dialógicos entre si, nesse constante ir e vir simultâneo se concretiza na realidade construída em grupo através da interação, da comunicação dos produtos e representações culturais.

Essa realidade incorporada socialmente, através do fluxo entre a objetivação e a subjetivação, dizem os autores, produz a rotina. A realidade social se estabelece em um grupo através de esquemas tipificadores, os quais permitem que determinado conhecimento se imiscua, se institucionalize e, conseqüentemente, participe e instaure novas relações sociais. É o aparato cultural que estabelece e normatiza os processos sociais.

É o sentido sócio-cultural das relações humanas tipificadas através de uma norma calmamente aceita que fortalece o sentimento de pertença do grupo. Essa norma que permite certa coerção social entre o que é ou não é socialmente aceito no grupo, se origina na institucionalização. Segundo os autores, toda experiência humana está sujeita ao hábito, que por sua vez, torna-se um padrão. Essas tipificações institucionais acontecem quando passam por um longo processo de interação, em que os indivíduos envolvidos são capazes de construir significados para as ações do outro e, em certo momento, abarca essas ações do outro para si, habituando-as às suas necessidades.

Tais interações ao adquirirem historicidade, quando de certa forma “ganham vida própria”, e no momento em que a questão é apenas corporificá-las como algo dado “experimentam-se as instituições como se possuíssem realidade própria, realidade com a qual os indivíduos se defrontam na condição de fato exterior e coercitivo” (Idem, p. 84).

Objetivadas e legitimadas na história social do grupo através da memória cultural compartilhada, as relações construídas se sedimentam e se incorporam à tradição, participando do acervo cultural comum a essa dada sociedade. Dentro dessa dinâmica, cada indivíduo dota-se de um papel, que diz respeito à conduta social necessária para a sua atuação nesse universo institucional. Representar o seu papel significa confirmar o acordo instituído socialmente. Esse complexo legitimado da ordem institucional em sua totalidade conforma no que os autores denominam de universo simbólico, que por sua vez “são corpos de tradição teórica que integram diferentes áreas de significação e abrangem a ordem institucional em uma totalidade simbólica” (Idem, p. 131). Em outros termos “o universo simbólico fornece uma integração unificadora de *todos* os processos institucionais separados” (Idem, p. 141).

Os processos de interação com a realidade exterior, ou melhor, com o universo simbólico já constituído, geralmente acontecem através do ambiente familiar, da educação oferecida pelo Estado, bem como outras instituições de caráter sócio-cultural a quem são delegadas a transmissão social do conhecimento. Para os autores, o que permite a coerência e coesão social é um processo dialético de exteriorização, objetivação e interiorização, processo simultâneo em que os três momentos se

relacionam. Nesse sentido, “a socialização pode ser definida como a ampla e consistente introdução de um indivíduo no mundo objetivo de uma sociedade ou num setor dela” (Idem, p. 175).

Como o indivíduo já nasce no interior de uma cultura, a predisposição para a sociabilidade aparece em sua vida desde a sua mais tenra idade, que através de processos de socialização vem a tornar-se membro da sociedade. Um desses aspectos diz respeito à socialização primária: o primeiro contato do indivíduo com o universo simbólico que o rodeia, geralmente na infância. Assumir o mundo do outro, partilhar situações e compreender essas relações conferem ao indivíduo o grau de interiorização para tornar-se parte da sociedade.

Na condição de convidado-prisioneiro, ao romper os laços sociais com o seu universo simbólico lhe delegado por sua socialização primária – o mundo europeu da época das grandes navegações, do processo civilizatório e, no caso dele, dos portos, das especiarias, prostitutas, marinheiros, álcool e expedições além-mar – e se transferir para outro universo simbólico, um universo estranho, diferente, ao mesmo tempo constrangedor e interessante, conforme vai se dando conta com o tempo de convivência, nessa ruptura, do confronto entre dois universos distantes e extremamente distintos, o grumete sofre um choque de mentalidades culturais.

Diferente de seu universo europeu marcadamente institucionalizado pelos preceitos religiosos dotadamente católicos, como o asco ao pudor (rejeição à nudez humana exposta), o tabu do canibalismo, bem como a negação do diferente resguardada numa certa identidade católica de “imagem e semelhança” ao Criador, baseada na fé cristã universal e nos discursos da salvação (batismo, eucaristia, casamento, castidade, etc.) vigentes à época, o grumete adentra um universo em que as representações sociais são outras. O seu mundo anterior, de sua infância nos portos, choca-se com uma realidade que nega tudo o que havia apreendido em seus curtos quinze anos de vida. Nesse sentido, sua socialização primária, marcadamente encetada pela condição de “menino de recado de putas e marinheiros, carregador, dormindo de quando em quando em casa de uns parentes, mas a maior parte do tempo sobre os sacos nos depósitos” (SAER, Op. Cit., p. 12), rompe-se drasticamente, sem ao menos passar por um processo de adaptação cultural ao novo ambiente social.

No universo tribal, sustentado pelo sintagma ritualístico, ao longo dos anos “muito mais tarde, quando começaria a conhecer pouco a pouco os costumes da tribo” (SAER, Op. Cit., p. 60), lentamente, o grumete toma conhecimento das formas como os *Colastiné*

produzem os seus conhecimentos – crenças, valores, símbolos – e os transferem para a tradição através da ritualização do cotidiano no espaço praticado da praia amarela.

Ele, o eterno estrangeiro, que no decorrer do ritual, certo desejo de experimentar carne humana lhe sobe pelas entranhas, mas que não se cumpre, reverberando assim sua socialização de égide vicariamente européia, numa posição relativamente distanciada, após o intenso momento orgíaco observa que “o entusiasmo dos dias anteriores apagara-se, deixando-os temerosos e machucados” (SAER, Op. Cit., p. 76), e nota com o passar dos dias e meses que esse evento que os marca, estranhamente se evadia de suas lembranças, como uma condição necessária para ausentarem-se dessa memória primigênia, desse rumor arcaico, que se permanecesse intacto poderia ser enlouquecedor: “era como se tivessem perdido a memória e não soubessem a que estava me referindo” (SAER, Op. Cit., p. 98).

Esquecidos dessa memória ancestral, os índios são descritos pelo grumete como seres austeros e fraternais, principalmente nos meses de penúria que os obrigava a enfrentar o exterior. Exagerados em relação ao pudor, delicados, efeminados ou pacatos, segue o narrador descrevendo-os pormenorizadamente:

[...] sua higiene, mania; sua consideração pelo próximo, afetação aparatosa. Essa civilidade exagerada foi crescendo enquanto passavam os dias, até alcançar uma complexidade insólita. Eram de um pudor surpreendente. Apesar de andarem completamente nus, jamais vi alguém, nem sequer entre as crianças, cujo membro denotasse outra função ou estado que não fosse pender, flácido e quase inexistente, entre as pernas que o quase escondiam. O toque, o manuseio e a alusão carnal pareciam excluídos de suas relações em público (SAER, Op. Cit., p. 79-80)

Seres de uma civilidade exagerada, com mania de limpeza excessiva desde o trato com as crianças ao lavar incansável dos alimentos antes de cozinhá-los. Mais caçadores que guerreiros, durante as batalhas que travavam com outras tribos, o que os incomodavam não eram os seus mortos ou feridos, mas o estrago e as perturbações domésticas que acarretava. A desordem que provocava o ataque – as moradas incendiadas, os pertences perdidos, a sujeira – eram motivos de lamentos e a preocupação principal era ordenar e limpar tudo, deixando tal como estava anteriormente.

A comunicação entre homens e mulheres era curta e evasiva: eles no trote sempiterno cumprindo suas funções de caça e pesca, e elas plácidas e ausentes cumprindo os afazeres domésticos. As crianças eram tratadas com severidade, ainda não isentas de consideração e carinho. Representavam seus papéis como se fosse um dever, uma obrigação social, obtendo assim a flexibilidade da ordem social institucionalizada por esse conjunto de relações.

O que os aterrorizava não era nem a morte nem a vida, pois estavam igualadas. Mas o não ser possível deste mundo. Todas as suas práticas sociais estavam relacionadas com um único e mesmo espaço – *a praia amarela* – o centro de seu mundo, sua memória, sua origem, seu passado/presente, enfim, sua identidade. Esse espaço os definia. Nada além desse lugar possuía o teor de real. As expedições de caça que faziam eram um prolongamento elástico desse lugar. Esse único mundo possível tinha que ser preservado a qualquer custo, atualizado a cada momento. A própria língua imprevisível e contraditória significava as coisas sob a fina crosta da aparência. Para eles, tudo parece e nada é. O vocábulo não designa uma certeza, mas uma desconfiança de que pode, naquele dado momento, ser aquilo que representa. Todas essas representações sociais significam para eles a ilusão de serem os homens verdadeiros, cujo sentido se confirma quando no ritual canibalesco consomem os homens não-verdadeiros.

Todos os desenlaces sociais ao longo do ano cíclico, do tempo que retorna, desembocam na esperança desse momento desesperadamente esperado: a consumação antropofágica no espaço da praia amarela. O consumo da carne humana é o desejo ancestral de se reconhecerem antes da queda, antes que Adão e Eva cometessem o pecado original: de onde o conhecimento de si mesmo, esse rumor arcaico retorna como uma centelha que acende a coesão social da tribo.

Diante dessas considerações sobre o universo simbólico dos *Colástiné*, é possível inferir que o grumete, ao descrever com imagens tão detalhadas e minuciosas sua convivência nesse ambiente tribal, atravessou outra socialização primária, pois presenciou e participou das relações sociais representadas por essa sociedade ameríndia, ainda que sua participação tenha ocorrido de uma distância sutil, do lugar do observador, na condição de testemunha ocular. O longo tempo que demorou-se nesse espaço tribal, e a disposição repetitiva desse tempo representado tanto no espaço cotidiano quanto no espaço simbólico da praia amarela, permitiu-lhe guardar na memória os rastros e indícios significativos das relações sociais que marcam a tribo *Colástiné*. No presente da narrativa, sua ansiedade é recuperar pelo novelo da memória esses traços distintivos que demarcam essa experiência singular que viveu em seu passado no espaço frequentado por essa tribo ameríndia.

### **O dever de memória do narrador de Saer**

[...] fui adivinhando pouco a pouco e depois de muito tempo – e hoje ainda, sessenta anos mais tarde, enquanto escrevo, na noite de verão, à luz da vela, não estou certo de ter entendido, mesmo que esse fato tenha sido, ao

longo de minha vida, meu único objeto de reflexão, o sentido exato dessa esperança (SAER, Op. Cit., p. 94).

O grumete, consumindo nos rastros da pluma a inquietante incerteza sobre que esperança os índios depositavam na sobrevivência dele, intenta através da reflexão narrativa compreender o sentido de sua busca, de seu exercício de rememoração. Este único ato de justificação de sua vida estaria fora de alcance se o padre Quesada não tivesse lhe ensinado a ler e escrever demarcando por essa relação, a importância da escrita e da leitura como ato de sobrevivência de alguma imagem do passado.

Após o seu resgate, lançado no seio da Madre Igreja para aproximar-se da salvação que, no entanto, significa amputar-lhe o seu passado, é esse padre de riso desmedido e vulgar, de liberdades excessivas, mas um bom homem, inteligente, compassivo, que permite sua re-inserção social, ou melhor, sua *socialização secundária* (BERGER & LUCKMANN, 1973) no mundo europeu, sem exigir ou impor-lhe a amputação de sua experiência tribal.

Posteriormente, vagando pelo mundo, recordando, às vezes, o grande ontem único de sua vida se instala numa companhia de teatro itinerante, representando o papel principal na comédia cuja trama se refere a sua experiência junto aos *Colastiné*. Trama vazia, embuste, em que os índios foram carnavalizados, transformados numa espécie de pastiche, inverossímil com a sua estadia no meio deles, esse espetáculo que aos poucos se reduziu a um conjunto gestual de pantomimas, o grumete observa que havia vivido anos desse mal-entendido.

Nota então, que toda essa classe de maldade lhe ilustrou toda a essência verdadeira de seus semelhantes: a frivolidade do público, o comércio indecente, a moral religiosa onde afirmavam que os índios não eram homens porque não eram cristãos. Esse espetáculo que, não obstante, lhe trouxe certa riqueza material, nele, a multidão representava o papel que lhe cabia: a ilusão de viver em um mundo onde os outros, os estranhos, aniquilados pelo discurso da salvação só são aceitos na condição de meros objetos de fetiche e de prazer imaginados. Garantia-se, assim, a barbárie do processo civilizatório no Novo Mundo: catequização, escravização, aniquilação, expansão territorial, conforme os manuais de história ilustram, bem como o antropólogo Eduardo Viveiros de Castro também reflete sobre essa condição do ser ameríndio descentrado de sua

alteridade enquanto mera reflexividade da imposição do discurso ocidental (VIVEIROS DE CASTRO, 2002)<sup>5</sup>.

O antropólogo, no intento de compreender a inconstância do pensamento ameríndio, fala de uma *relatividade perspectiva* que se refere à outra visão de investigações da ciência que funda uma “concepção, comum a muitos povos do continente, segundo a qual o mundo é habitado por diferentes espécies de sujeitos ou pessoas, humanas e não humanas, que o apreendem segundo pontos de vistas diferentes” (Idem, p. 347).

Essa visão desarticula o ponto de vista da condição histórica tradicional, potenciando a perspectivação não só da visão culturalista ocidental, mas, de outro modo, possibilitando, com as lentes da ciência, ver o ameríndio com o próprio olhar ameríndio. Segundo o antropólogo, para os ameríndios “a forma humana é como um corpo dentro do corpo, o corpo nu primordial – a alma do corpo” (Idem, p. 389). Além disso, diz ele que a perspectiva ameríndia incide antes sobre o corpo do que sobre o espírito: “não há mudança espiritual que não passe por uma transformação do corpo, por uma redefinição de suas afecções e capacidades” (Idem, p. 390).

Os *Colastiné*, ao reviverem o rumor arcaico de uma condição primigênia no espaço da praia amarela, a partir do consumo de corpos de outros semelhantes, submergem dentro de si esse outro corpo. Talvez seja essa experiência que os faça encontrar-se com essa metade perdida de seu corpo nu primordial, a qual jamais recuperarão de fato, mas que a imagem do ritual permite demarcar uma relação simbólica com o elo perdido de suas origens.

Desse modo, essa condição histórica tradicional, um dos discursos da História Oficial, parece, a princípio, implicitamente impregnada na narrativa elaborada pelo grumete, que na representação de suas lembranças num suporte de memória, ao perceber os absurdos da peça teatral que compôs e atuou, pois não condiz com o que realmente experimentou na praia amarela, o protagonista é, então, movido pela intenção de corrigir esses discursos rechaçados pela visão unilateral predominante da época, que apontavam e definiam os índios como seres movidos pela barbárie. O relato do grumete torna-se, amiúde, um testemunho transgressor, que ao colidir com a ideologia vigente, quer fazer submergir do silêncio e deixar vir à tona a outra história: narrada do ponto de

---

<sup>5</sup> O antropólogo traça uma discussão a respeito de uma visão que parta da concepção de mundo construída pelos próprios ameríndios e sugere o termo multinaturalismo a partir duma contraposição entre *Natureza* e *Cultura*, apondo esse termo “para assinalar um dos traços contrastivos do pensamento ameríndio em relação às cosmologias ‘multiculturalistas’ modernas” (p. 348-349).

vista do marginalizado. Essa *guinada subjetiva* do narrador de Saer casa-se com a definição de Sarlo sobre a força do testemunho que vigora em nossa época: “é mais importante entender do que lembrar, embora para entender seja preciso lembrar” (SARLO, 2007, p. 22).

A obrigação de lembrar, que mais que uma obrigação é um direito de quem lembra, constitui-se na responsabilidade do grumete de representar, e representar bem àqueles que lhe outorgou a dádiva de continuar vivo e de participar de seu grupo social na condição de testemunha, com a missão de transmitir para a posteridade esse passado que tendo sido já não é mais, depositando as lembranças na folha de papel para que permaneçam nos arquivos da memória social.

O grumete possui ciência do dever de ser claro, coerente e legível na compreensão que formulou sobre sua convivência em companhia dos *Colastiné*, pois é sabedor que eles esperavam que após sua extinção:

[...] os *representasse em sua ausência* e que fosse capaz, quando me devolvessem a meus semelhantes, de fazer como o espião ou o adiantado que, por ter sido testemunha de algo que o resto da tribo ainda não tinha visto, pudesse retornar sobre seus passos para contá-lo em detalhe a todos” (SAER, Op. Cit., p. 161-162, grifo meu)

Estas relações culturais possuem no grumete o testemunho, sob a função ocular de um historiador que pode deixar à posteridade o relato ético e moral da representação social dessa tribo, enquanto vinculada ao seu espaço de vivência, coerência e sentido. Trata-se do dever de memória do protagonista-narrador para com estes que lhe legou a continuidade da vida, esperançosos em contrapartida da validade e o teor de historicidade do testemunho a ser legado.

Esse retorno em suporte testemunhal acontece por meio da composição narrativa que o antigo grumete, agora tece na velhice. Conforme Ricoeur nos salienta, “o dever de memória é o dever de fazer justiça, pela lembrança, a um outro que não o si” (RICOEUR, 2007, p. 101). Isso pressupõe representar esse outro em sua ausência não com a elaboração imaginativa do que poderiam ter sido, mas através da construção narrativa que se aproxime com acentuado teor de legibilidade do que eles realmente foram. Era essa demonstração de fidelidade para com os acontecimentos na praia amarela que os próprios índios esperavam do grumete: a riqueza nos detalhes percorrida com o signo da veracidade, compromisso que se aproxima daquele lugar de onde fala o historiador.

Como Ricoeur complementa: “o dever de memória não se limita a guardar o rastro material, escrito ou outro, dos fatos acabados, mas entretém o sentimento de dever a

outros, dos quais diremos adiante que não são mais, mas foram” (Idem, p. 101). Essa dívida de justiça, que o grumete reconhece e que deposita na pluma a herança desse compromisso, do qual os índios dependem para não serem esquecidos em sua natureza primigênia impregnada pelo rumor arcaico de suas origens, é o único ato de justificação que o narrador vai cumprindo na representação escriturária para fazê-los “perdurar entre as coisas visíveis quando eles, fugitivos, já tivessem sido apagados completamente” (SAER, Op. Cit., p. 162).

É nesse sentido que “o dever de memória induz uma relação moral, afetiva com o passado [...]” (SARLO, Op. Cit., p. 43), interstício de onde nós escutamos o ressoar da voz do grumete fundamentando no momento presente o compromisso com o passado, não esse passado de órfão nos portos e na sociedade europeia, mas aqueles dez anos condensados na repetição do rumor arcaico que passou moral e afetivamente convivendo na praia amarela, o espaço social indígena: “o momento presente não tem mais fundamento que seu parentesco com o passado. [...] como lhes devo a vida, é justo que a pague voltando a reviver, todos os dias, a vida deles” (SAER, Op. Cit., p. 165).

Reviver todos os dias a vida deles, esse dever de memória, é a justificação da própria vida do grumete. A esse “dever de memória” do narrador-escritor precede o compromisso do autor-escritor Saer, que como homem do seu tempo, escreve do seu lugar de representação, impondo o outro “olhar” sobre os fatos do passado, não com o rigor do historiador para reconstruir uma imagem do passado, mas com a liberdade transgressora da literatura, que munida de um manancial de ferramentas narrativas operadas pelos recursos da linguagem, consegue alcançar aqueles espaços ainda intocados pelo discurso historiográfico, obsedado pela tirania de uma representação historiadora ainda marcadamente consolidada pelo “olhar” daqueles que detém o poder de representação.

Transgredindo a retórica desse “olhar” ainda marcadamente elitista, mas que vem sendo desconstruído pelos estudos literários atuais e a crítica pós-colonial, a literatura se constitui de um espaço em que essas memórias marginais vêm sendo recuperadas e se transbordam na representação de outras histórias, com o poder de contar a história dos outros, dos excluídos, da alteridade. Não por menos que a representação dos *Colastiné* pela pluma de Saer não prescinde a substituição da representação historiadora, mas abre um espaço profícuo e emancipador de outros diálogos com o passado, cujo compromisso maior é dar a voz aos excluídos. Como o próprio romancista reflete, a literatura “simplesmente *constrói* uma visão do passado, certa imagem ou idéia do passado que é própria do observador e que não diz respeito a nenhum fato histórico preciso” (SAER,

2002). Extintos, esses índios, para além do testemunho histórico, possuem no testemunho do grumete a condição de suas existências: a memória de quem presenciou a construção social de seu universo simbólico e a certeza de que essa memória não se perderá no abismo do esquecimento. Alcançar essa missão fez-se o projeto de vida do narrador de Saer.

Acreditamos que “a missão da memória não é reconstituir um passado inexistente, mas trazer à luz o que permanece oculto por trás das aparências, é uma exploração do invisível” (ALMARZA, 2009, p. 174). Exploração enfrentada e realizada pelo narrador de Saer, e que se constitui em uma das visadas possíveis da literatura: fazer emergir do espaço das palavras os passados invisíveis.

## REFERÊNCIAS

- ALMARZA, Sara. *A persistência da memória*. Em: **Poesia**: o lugar do contemporâneo. Brasília: TEL/UnB, 2009.
- BERGER, Peter L. & LUCKMANN, Thomas. **A Construção Social da Realidade**: Tratado de Sociologia do Conhecimento. Tradução de Floriano de Souza Fernandes. Petrópolis: Vozes, 1973.
- BOSI, Ecléa, **Memória e Sociedade**: lembrança de velhos. São Paulo: T. A. Queiroz Editora da Universidade de São Paulo, 1987.
- BRANDÃO, Luis Alberto. **Teorias do espaço literário**. 1 ed. São Paulo: Perspectiva; Belo Horizonte: FAPEMIG, 2013.
- ESPARZA, Luis L. **Entevista a Denise Jodelet. Realizada el 24 de octubre de 2002 por Óscar Rodríguez Cerda**. Relaciones, Mexico, invierno, Vol. 24, n. 93, PP. 115-134, 2003. Disponível em: <http://redalyc.uaemex.mx/pdf/137/13709306.pdf> Acessado em 13/06/2012.
- GONZALÉZ, Eduardo. **Consumo de carne e texto-fantasma em O Enteado de Saer**. Disponível em: [www.periodicos.ufsc.br/index.php/travessia/article/view/14920/13585](http://www.periodicos.ufsc.br/index.php/travessia/article/view/14920/13585). Acessado em 10/06/2012.
- LE GOFF, Jacques. **História e memória**. Tradução Bernardo Leitão [et al]. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1990.
- HALBWACHS, Maurice. **A Memória Coletiva**. Tradução Beatriz Sidou. São Paulo: Centauro, 2006.

JODELET, Denise. *As representações sociais no campo das ciências humanas*. Em: **As representações sociais**. Organizadora; tradução: Lilian Ulup. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2001.

JUNG, Karl Gustav. **Os arquétipos e o inconsciente coletivo**. Tradução Maria Luíza Appy, Dora Mariana R. Ferreira da Silva. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.

PAZ, Octavio. *A tradição da ruptura*. Em: **Os filhos do barro**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1997.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. **História & História Cultural**. Belo Horizonte: Autêntica, 2003.

RICOEUR, Paul. **A Memória, a História, o Esquecimento**. Tradução Alain François [et al.]. Campinas, SP: Editora UNICAMP, 2007.

SAER, Juan José. **O Enteadado**. Tradução José Feres Sabino. São Paulo, Editora Iluminuras Ltda, 2002.

SARLO, Beatriz. **Tempo passado: cultura da memória e guinada subjetiva**. Tradução Rosa Freire d'Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: UFMG, 2007.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A inconstância da alma selvagem** e outros ensaios de antropologia. São Paulo Cosac Naify, 2002.