



Acta Scientiarum. Language and Culture
ISSN: 1983-4675
eduem@uem.br
Universidade Estadual de Maringá
Brasil

Pereira Camargo, Flávio
A representação do rumor arcaico em *O enteado*, de José Juan Saer
Acta Scientiarum. Language and Culture, vol. 34, núm. 1, enero-junio, 2012, pp. 79-85
Universidade Estadual de Maringá
.jpg, Brasil

Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=307426650010>

- Como citar este artigo
- Número completo
- Mais artigos
- Home da revista no Redalyc



A representação do rumor arcaico em *O enteado*, de José Juan Saer

Flávio Pereira Camargo

Programa de Pós-graduação em Letras, Fundação Universidade Federal do Tocantins, Av. Paraguai, s/n, 77824-838, Araguaína, Tocantins, Brasil. E-mail: camargolitera@gmail.com

RESUMO. Neste artigo, propomos uma análise da representação do rumor arcaico dos indígenas da tribo *colastiné* no romance *O enteado*, de José Juan Saer, de modo a evidenciar questões relacionadas ao universo simbólico da tribo, fruto de uma construção social, histórica e cultural.

Palavras-chave: Literatura contemporânea latino-americana, José Juan Saer, representação, rumor arcaico.

The representation of the archaic rumor in *O enteado*, by José Juan Saer

ABSTRACT. In this paper, we intend to analyse the representation of the archaic rumor of the indigenes from *colastiné*'s tribe in the narrative *O enteado*, by José Juan Saer. Along our process of reading, we intend to evidence some questions related to the symbolic universe of the tribe, that is a social, historical and cultural construction.

Keywords: Latin American contemporary literature, José Juan Saer, representation, archaic rumor.

Introdução

Hanna Pitkin (2003), ao estudar o conceito de representação, afirma que este conceito, particularmente a representação dos seres humanos por outros seres humanos, é essencialmente moderno. A representação do outro, particularmente dos grupos minoritários ou marginalizados, depende da posição social, política, ideológica e subjetiva do sujeito que fala em seu nome. Essa representação pode ser contestada, pois o sujeito que fala está em uma posição particular e a defende como correta, desprezando outros posicionamentos, outros olhares sobre o outro. Portanto, devemos questionar quem fala, o que e de onde, e como ocorre essa representação discursiva do outro.

Podemos dizer que o intelectual, geralmente o responsável pela representação do outro, tem a ilusão de representá-lo e o outro a de ser representado. Exatamente em decorrência dessa ilusão da representação é que perguntamos sobre quais seriam as razões que levariam alguém a supor que está sendo representado. Por isso, é preciso determinar de quais ângulos ocorre a representação do outro e, consequentemente, as diferentes perspectivas em relação a um mesmo objeto e/ou grupo marginalizado. O que é necessário é interpretar cada perspectiva identificando seu ângulo de visão ou o contexto sócio-cultural e histórico a partir do qual ocorre essa representação com suas implicações sociais, políticas, culturais, ideológicas e subjetivas. Eis o que nos propomos em nossa leitura do romance *O enteado*.

O universo simbólico e a representação do rumor arcaico

Em *O enteado*, publicado em 1983, do argentino José Juan Saer, temos um romance no qual prevalece uma forma de escrita autobiográfica de modo a registrar uma experiência íntima vivida pelo narrador nos anos de sua juventude. Trata-se de um narrador que, aos 75 anos de idade, resolve escrever um romance para relatar as suas memórias, experiências e vivências durante uma expedição espanhola, no século XVI, às Índias que, infelizmente, se desviou rumo ao Rio da Prata. Neste romance, também é possível verificar uma estreita relação entre história e ficção - temática largamente explorada pelos escritores da América Latina, que aborda a descoberta do Novo Mundo, sobretudo, o que diz respeito às crônicas da Conquista e aos relatos etnográficos. Trata-se, portanto, de uma narrativa na qual há um forte entrelaçamento entre história e ficção, memória e escritura.

Em nossas reflexões, escolhemos como objeto de análise a questão da representação do rumor arcaico da tribo dos *colastiné*, de modo a examinar e a evidenciar questões diversas relacionadas ao universo simbólico da tribo, fruto de uma construção social, histórica e, sobretudo, cultural. O universo simbólico refere-se às diferentes realidades que diferem de sociedade para sociedade e é criado para legitimar as instituições, como, e.g., o racismo. Para Berger e Luckmann (2000, p. 132), “[...] o universo simbólico é evidentemente construído por

meio das objetivações sociais”, ou seja, os universos simbólicos podem ser compreendidos como produtos sociais prenhes de múltiplos significados objetivados e subjetivados historicamente no seio de uma sociedade determinada. Para os referidos autores, é a manutenção do universo simbólico que possibilita a unificação

[...] de todos os processos institucionais separados. A sociedade inteira agora ganha sentido. Instituição e papéis particulares são legitimados por sua localização em um mundo comprehensivelmente dotado de sentido (BERGER; LUCKMANN, 2000, p. 141).

Para complementar as reflexões de Berger e Luckmann, valemo-nos das considerações de Jovchelovitch (2000), ao refletir sobre questões relacionadas à intersubjetividade, ao espaço público e às representações sociais. Para a autora, as representações sociais estão estreitamente relacionadas tanto com a vida coletiva de uma sociedade, quanto com os processos de constituição simbólica, fato que verificamos na representação do universo simbólico dos *colastiné*. Eis um trecho significativo no qual a autora tece reflexões expressivas a este respeito: “Isso significa deixar claro como as representações sociais, enquanto fenômeno psicossocial estão necessariamente radicadas nos processos [...] através dos quais o ser humano desenvolve uma identidade, cria símbolos e se abre para a diversidade de um mundo de outros (JOVCHELOVITCH, 2000, p. 65).

O universo simbólico dos *colastiné* manifesta-se na socialização dos indígenas e na estrutura social da tribo, particularmente, nos rituais antropofágicos realizados anualmente durante o verão, em que se verifica a presença do rumor arcaico, uma forma de legitimar e resgatar valores simbólicos dotados de significação para os membros da tribo.

A representação do universo simbólico da tribo ocorre, portanto, a partir do olhar e da perspectiva do narrador-personagem, que permaneceu na tribo por um período de dez anos. Mikhail Bakhtin, em sua reflexão sobre ‘A pessoa que fala no romance’, destaca três aspectos importantes, quais sejam: 1) a originalidade estilística do gênero romanesco reside no “homem que fala e sua palavra [...]” (BAKHTIN, 1998, p. 153); 2) “[...] o sujeito que fala no romance é um homem essencialmente social, historicamente concreto e definido e seu discurso é uma linguagem social (ainda que em embrião), e não um dialeto individual” (BAKHTIN, 1998, p. 135). O discurso é, portanto, uma prática social, uma construção, uma representação social na qual se entrelaçam questões ideológicas, culturais, políticas e econômicas, entre outros fatores; 3) por isso, devemos prestar atenção

às ideologias presentes no discurso do sujeito que fala no romance, pois “[...] uma linguagem particular no romance representa sempre um ponto de vista particular sobre o mundo, que aspira a uma significação social” (BAKHTIN, 1998, p. 135).

Sendo assim, aspectos subjetivos e particulares estão presentes na representação discursiva do sujeito que fala no romance, o que nos remete ao problema da perspectiva narrativa e do posicionamento ideológico do narrador na percepção e na representação do universo simbólico de outrem. O narrador de *O enteado* representa o universo simbólico e o rumor arcaico dos indígenas da tribo *colastiné*, de duas perspectivas: uma interna, quando está na tribo e presencia todos os detalhes do ritual antropofágico, e outra externa, que ocorre cerca de sessenta anos depois, ao rememorar os fatos do passado. Essa perspectiva exterior e distanciada pode, em alguns momentos distintos, diferenciar-se da primeira, pois traz reflexões - que o narrador não era capaz de formular no momento em que presenciou os rituais - de cunho antropológico e etnográfico importantes para a compreensão do universo simbólico dos *colastiné*. Eis um fragmento da narrativa no qual evidenciamos tais reflexões:

Cresci com eles, e posso dizer que, ‘com os anos, o horror e a repugnância que eles, no início, me inspiraram deram lugar à compaixão’. Essa intempérie que os maltratava, feita de fome, chuvas, frio, seca, inundações, enfermidades e morte, estava dentro de uma maior, que os governava com um rigor próprio e sem medida, contra a qual não tinham defesa, já que, estando oculta, não podiam construir, como contra a outra, armas ou abrigos que a atenuassem. ‘Sabia que eles eram capazes de resistência, de generosidade e de coragem, e hábeis no manejo do conhecido’: bastava ver seus objetos e a habilidade com que construíam e utilizavam para logo compreender que esses índios não se deixavam intimidar pela crosta rude do mundo.

[...] Dez anos estão feitos de muitos dias, horas e minutos. De muitas mortes e nascimentos também. O que me era estranho, quando toquei a praia no primeiro anoitecer, com o tempo contínuo, que nos molda e nos transforma, foi se tornando familiar. [...] Eu era argila branda quando toquei essas costas de delírio, e pedra imutável quando as deixei (SAER, 2002, p. 100-101, grifo nosso).

Na passagem citada, percebemos nitidamente uma alteração de perspectivas em relação ao espaço social e ao universo simbólico dos *colastiné* por parte do narrador, de modo que o terror e o medo iniciais transformam-se em compaixão pelos indígenas, pois o narrador é capaz de compreender, de dentro, do interior do espaço social da tribo, as diversas intempéries que a assolam. Da mesma forma que os

colastiné desenvolveram mecanismos e formas de resistência às intempéries, o narrador, ‘argila branda’ ao adentrar nesse espaço social, também cresce, se desenvolve, torna-se forte, resistente e firme, como uma ‘pedra imutável’.

Ao exteriorizar o universo simbólico dos indígenas, a primeira imagem que o narrador recorda é a do ataque aos membros da expedição que haviam atracado às margens da praia. O acontecimento ocorreu justamente quando o capitão havia descido de sua embarcação para examinar o local e instruir seus homens:

Nós esperávamos, indecisos, ao seu redor. Por fim, olhando-nos, e com a mesma expressão de convicção e confiança, começou a dizer: *Terra é essa sem...*, ao mesmo tempo que levantava o braço e sacudia a mão, tratando de reforçar, talvez, com esse gesto, a verdade da afirmação que se prestava a nos comunicar. *Terra é essa sem...* - isso foi exatamente o que disse o capitão quando a flecha atravessou a sua garganta, tão rápida e inesperada, vinda do mato que se levantava às suas costas, que o capitão permaneceu com os olhos abertos, immobilizados uns instantes em seus gestos peremptórios antes de desmoronar. [...]. ‘A lembrança que me resta desse instante, porque o que se seguiu foi vertiginoso, limita-se a representar o sentimento de estranheza que me assaltou.’ [...]. Uma horda de homens nus, de pele escura, que brandiam arcos e flechas, surgiu do mato (SAER, 2002, p. 30-31, grifo do autor em itálico, grifo nosso).

Trata-se de uma representação que parte, inicialmente, de um “sentimento de estranheza” em relação ao outro, àquilo que é diferente, de uma reação à uma cultura díspar da cultura europeia e, sobretudo, de uma estranheza em relação ao *habitus* dos *colastiné*. O conceito de *habitus*, desenvolvido por Pierre Bourdieu (2004), tem sua base em uma relação de homologia entre o espaço social ou o espaço das posições sociais que o sujeito ocupa na sociedade e o espaço das tomadas de posição, i.e., o espaço simbólico. No espaço social, os agentes ocupam lugares e funções distintas umas das outras de acordo com o capital econômico e cultural que detêm. Para o autor, “[...] o espaço de tomadas de posições sociais se retraduz em um espaço de tomadas de posição pela intermediação do espaço de disposições (ou do *habitus*)” (BOURDIEU, 2004, p. 21), de modo que o *habitus* de um sujeito está, de certa forma, condicionado aos valores sociais, culturais, históricos, ideológicos e, sobretudo, à posição que ele ocupa no espaço social.

Na concepção de Bourdieu (2004, p. 21-22), o *habitus* é produzido pelos diferentes condicionamentos sociais que estão estreitamente relacionados à posição

ocupada no espaço social, de modo que o *habitus* funciona como um

[...] princípio gerador e unificador que retraduz as características intrínsecas e relacionais de uma posição em um estilo de vida unívoco, isto é, em um conjunto unívoco de escolhas de pessoas, de bens de práticas [...],

sociais distintas que funcionam como ‘operadores de distinção’ para estabelecer e marcar a diferença entre o eu e o outro.

Desse modo, são as práticas sociais, consideradas como ações distintivas, inseridas em um determinado espaço simbólico, que contribuem para a formação do *habitus*. Portanto, é necessário reconhecermos as diferentes práticas sociais e seus respectivos universos simbólicos para que não haja uma supervalorização de determinados *habitus* em detrimento de outros. No caso do narrador de *O enteado*, o sentimento de estranhamento advém justamente de *habitus* distintos, sobretudo, o que se refere aos rituais antropofágicos, presenciados por ele. São, portanto, práticas sociais distintivas que definem o *habitus* dos *colastiné* e os distinguem do *habitus* de outras tribos e, particularmente, do *habitus* da cultura europeia.

A imagem dos *colastiné* é construída a partir do estranhamento inicial do narrador em relação ao *habitus* da tribo, ou seja, o nativo é representado como bárbaro e selvagem, capaz de matar o próprio homem para se alimentar de sua carne, fato que o narrador irá assistir. Entretanto, o narrador, único sobrevivente, por ser considerado pela tribo um *def-ghi* - palavra cujos significados o narrador somente irá desvendar ao longo de sua estadia na tribo - ao mesmo tempo em que representa o indígena como selvagem e bárbaro, também percebe que ele não é bruto, pois ao ser carregado pelos indígenas rumo à tribo, não é capaz de perceber movimentos, gestos ou sinais que denotem traços de brutalidade. O que seria um paradoxo na representação dos nativos.

Este paradoxo será percebido com mais precisão pelo narrador em outros momentos na tribo, principalmente porque a organização social e as formas de relacionamentos no dia-a-dia dos nativos levam o narrador à conclusão de que se trata de um sistema extremamente organizado. Até mesmo durante os momentos dos rituais antropofágicos, em que aflora o rumor arcaico, há certa organização, salvo as orgias que sucedem aos banquetes.

Entre os vários significados atribuídos à palavra *def-ghi*, o narrador destaca aquele que diz respeito

[...] ao homem que se adiantava em uma expedição e retornava para relatar o que tinha visto, ou ao que ia espiar o inimigo e dava todos os detalhes de seus

movimentos, ou ao que, às vezes, em algumas reuniões, começava a discursar em voz alta mas como para si mesmo, diziam igualmente *def-ghi* (SAER, 2002, p. 161).

O narrador, portanto, um *def-ghi*, era visto pela tribo como aquele responsável por relatar, detalhar, informar, representar o universo da tribo, ou seja, duplicar a imagem que eles tinham de si através do discurso, de uma representação discursiva que fosse capaz de representar o universo simbólico no qual estavam inseridos. Essa representação pode ser examinada como uma tentativa de manter viva uma cultura díspar e, sobretudo, demonstrar que alguns valores/julgamentos preestabelecidos em relação aos indígenas são errôneos. Eis um excerto da narrativa em que estas reflexões são evidentes:

De mim esperavam que ‘duplicasse, como a água, a imagem que tinham de si mesmos, que repetisse seus gestos e palavras, que 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.’ Ameaçados por tudo isso que nos rege da escuridão, mantendo-nos no ar aberto até que um bom dia, com um gesto repentino e caprichoso, nos devolva ao indistinto, ‘queriam que de sua passagem por esse espelhamento material ficasse uma testemunha e um sobrevivente que fosse, diante do mundo, seu narrador’ (SAER, 2002, p. 161-162, grifo nosso).

Para Berger e Luckmann (2000), que partem da sociologia do conhecimento para estudar a relação entre o conhecimento humano e o contexto social, o *conhecimento* e a *realidade* são dois conceitos fundamentais. Para os autores, a sociedade é uma “[...] realidade ao mesmo tempo objetiva e subjetiva” (BERGER; LUCKMANN, 2000, p. 173) e para compreendermos qualquer um destes aspectos, precisamos abranger ambos. Trata-se, pois, de um processo dialético entre a realidade objetiva e a subjetiva. A sociedade precisa ser compreendida, portanto, como um organismo que está em constante processo dialético composto por três momentos distintos, que se entrelaçam, não havendo, de modo geral, uma hierarquia entre eles. Estes aspectos que constituem a dialética da sociedade são: 1) a exteriorização; 2) a objetivação; e 3) a interiorização.

Na sociedade, os indivíduos não nascem membros da sociedade, mas com uma ‘predisposição para a sociabilidade’, ou seja, para o convívio em um grupo social, no qual irão interiorizar normas de convivência, aspectos culturais, sociais e éticos.

Enfim, valores sociais instituídos pelo universo simbólico de determinado grupo social, que são interiorizados pelos novos membros, sobretudo, quando crianças. Trata-se, pois, de um processo de socialização primária, no qual “[...] a interiorização [...] constitui a base primeiramente da compreensão de nossos semelhantes e, em segundo lugar, da apreensão do mundo como realidade social dotada de sentido” (BERGER; LUCKMANN, 2000, p. 174).

A construção social de uma identidade ocorre, portanto, a partir da identificação ou não do eu com o outro, em um processo de alteridade, pois “[...] a personalidade é uma entidade reflexa” (BERGER; LUCKMANN, 2000, p. 177).

Na socialização primária, o indivíduo interioriza, cristaliza a realidade objetiva, i.e., os valores sociais de determinada sociedade que irão contribuir para a construção social de uma identidade própria. O homem é, portanto, um produto social e a sociedade é um produto humano, haja vista que “[...] o *homo sapiens* é sempre, e na mesma medida, *homo socius*” (BERGER; LUCKMANN, 2000, p. 75).

O narrador de *O enteado* é órfão de pai e mãe. Foi justamente a sua orfandade que o empurrou aos portos, onde ocorre a sua socialização primária, conforme verificamos no fragmento a seguir:

O odor do mar e cânhamo umedecido, as velas lentas e rígidas que se afastam e se aproximam, as conversações de velhos marinheiros, perfume múltiplo de especiarias e amontoamentos de mercadorias, prostitutas, álcool e capitães, som e movimento: ‘tudo isso foi meu berço, minha casa, me deu uma educação e me ajudou a crescer, ocupando o lugar, até onde alcança minha memória, de um pai e uma mãe’ (SAER, 2002, p. 11-12, grifo nosso).

Nosso narrador não passa por uma socialização primária no seio do grupo familiar, que ocorre, geralmente, durante a infância, por causa de sua orfandade. O que verificamos é uma socialização primária a partir da relação estabelecida, sobretudo, entre o narrador, com cerca de quinze anos, os marinheiros e a prostituta, que o inserem em um determinado contexto social e cultural. Enfim, em uma realidade social. Se a socialização primária é a interiorização de uma realidade objetiva e dos valores de uma sociedade que contribuem de modo significativo para a construção de uma identidade, então a socialização e a construção da identidade do narrador serão constituídos a partir dos valores apreendidos, interiorizados, e cristalizados decorrentes da relação estabelecida com aqueles que lhe cercam em um primeiro momento, pois o narrador passará por outro processo de socialização primária no interior da tribo dos *colastiné*. A

interiorização também ocorre no momento em que o narrador se dispõe a escrever o livro para resgatar as suas memórias. A partir desse momento, ocorre um processo de interiorização das lembranças ao longo da narrativa.

Para Berger e Luckmann (2000, p. 184), além da socialização primária há a socialização secundária, que pode ser definida como “[...] a interiorização de ‘submundos’ institucionais ou baseados em instituições”. Este processo de socialização atende, sobretudo, aos interesses particulares e às diferentes classes sociais. É, na verdade, uma inserção do indivíduo na complexidade da organização social de uma sociedade, como, e.g., a divisão do trabalho, a distribuição do conhecimento e a aquisição de funções específicas para execução de determinadas tarefas. Trata-se de um processo contínuo de exteriorização no qual o indivíduo está em constante contato com fatos exteriores e/ou instituições sociais. É uma ação que também ocorre no interior de um universo simbólico. Nesse processo de socialização há influência dos mediadores, como, e.g., no caso do narrador de *O enteado*, do padre Quesada (SAER, 2002). Como o processo de socialização caracteriza-se, entre outros fatores, por sua dinamicidade e por ser um processo contínuo, os mediadores são substituíveis, principalmente porque os indivíduos estão em constantes deslocamentos espaciais, ocupando diferentes universos simbólicos e funções sociais.

Nesta perspectiva, compreendemos que a identidade de um indivíduo é formada através das relações sociais, da interiorização das estruturas sociais e do universo simbólico no qual está inserido e da diferenciação entre o eu e o outro. Portanto, uma socialização bem sucedida ocorre quando há uma simetria entre a primária e a secundária, pois um desnível entre as duas é capaz de gerar estereótipos, que podem marcar profundamente a identidade de um indivíduo.

O terceiro aspecto que constitui a dialética da sociedade, no que se refere à questão do conhecimento e da realidade, é a objetivação, que ocorre através da linguagem, da palavra. Trata-se de um processo pelo qual o indivíduo, através da linguagem, da palavra, enfim, de uma representação discursiva, consegue objetivar o seu conhecimento acerca da realidade. Isto nos remete à importância da linguagem como fator de ordenação dos objetos, do conhecimento, da realidade, do exterior; enfim, do universo simbólico do grupo. É por meio da linguagem que o indivíduo não somente apreende uma realidade social objetivada, mas, sobretudo, produz continuamente essa realidade.

No caso da tribo dos *colastiné*, a linguagem dos indígenas é constituída por um vocabulário escasso,

no qual várias palavras podem adquirir diferentes significados dependendo da entonação e dos gestos que as acompanham. Enfim, das circunstâncias múltiplas que envolvem a enunciação, pois “[...] era uma língua imprevisível, contraditória, sem forma aparente” (SAER, 2002, p. 146). Além disso, o exterior, para eles, era um problema, pois:

‘não conseguiam, como talvez quisessem, se ver de fora’. Eu, ao contrário, que chegara do horizonte, ‘a primeira lembrança que tenho deles é justamente a de sua exterioridade’, e vê-los atravessar a praia, entre fogueiras que ardiam ao anoitecer, compactos e lustrosos, foi como saborear, pela primeira vez, o gosto do indestrutível. ‘Do lado de fora, pareciam ao abrigo da dúvida e do desgaste’ (SAER, 2002, p. 145, grifo nosso).

A questão da exterioridade é algo que inquieta os indígenas, pois eles não têm uma imagem exterior de si mesmos, de seu universo, de sua organização social e cultural, necessitando de alguém que lhes ofereça essa imagem. Os indígenas não conseguem, portanto, representar discursivamente a sua própria exterioridade, particularmente, porque não dominam os artifícios da linguagem. O mundo exterior, para eles, precisava ser atualizado constantemente, “[...] a cada momento para que não se desvanecesse como um fio de fumaça no entardecer” (SAER, 2002, p. 146). Por mais precário que esse mundo fosse havia a necessidade de preservá-lo, pois era o único mundo possível para eles, uma vez que desconheciam outras realidades exteriores, outros mundos possíveis e ignoravam, sobretudo, a possibilidade de uma duração, porque a realidade exterior lhes parecia algo que duraria somente um instante determinado: “Eles eram, apesar de sua fragilidade, o sustentáculo inseguro das coisas, não mais firme e duradouro que a chama de uma vela no centro da tempestade” (SAER, 2002, p. 153).

Desse modo, o conhecimento da realidade exterior era desconhecido, o que gera nos indígenas um sentimento de desconfiança e incerteza em relação a essa realidade exterior, daí a necessidade de realizar ações para a sua manutenção e preservação, conforme verificamos na passagem a seguir:

O externo, com sua presença duvidosa, lhes tirava realidade. E, apesar de seu caráter precário, o mundo era mais real que eles. Eles tinham a desvantagem da dúvida, que não podiam verificar no exterior. O universo inteiro era incerto; eles, ao contrário, se concebiam como algo um pouco mais certo; mas, como ignoravam o que o universo pensava de si mesmo, essa incerteza complementar diminuía sua autoridade. [...]. [...] embora as vivenciassem em carne e osso, as ignoravam. Elas eram vivenciadas a

cada ato que realizavam, a cada palavra que proferiam, em suas construções materiais e em seus sonhos. Queriam fazer persistir, por todos os meios, o mundo incerto e mutante (SAER, 2002, p. 148).

É justamente essa incerteza, essa dúvida em relação à realidade exterior que leva os indígenas da tribo *colastiné* a realizar atos e performances em uma tentativa de fazer persistir ‘o mundo incerto e mutante’ no qual estão inseridos. Esse universo simbólico da tribo é continuamente revitalizado ao longo dos anos. Trata-se, na verdade, “[...] de uma experiência antiga incrustada além da memória” (SAER, 2002, p. 155), de um rumor arcaico, que aflora em determinadas épocas do ano levando-os a praticarem os rituais antropofágicos. Esse rumor arcaico está incrustado no inconsciente coletivo, através do qual exprimimos atitudes coletivas reveladas através dos atos, dos gestos, dos sinais, ou simplesmente dos sonhos, que são “[...] reflexos inconscientes de representações enraizadas” (VOVELLE, 1991, p. 110) profundamente em nosso inconsciente coletivo, como é o caso, e.g., do enraizamento do rumor arcaico no inconsciente coletivo dos indígenas da tribo *colastiné*.

A ausência prolongada destes rituais, nos quais se evidenciam a presença do rumor arcaico, que serve, sobretudo, para dar coesão aos membros do grupo e mantê-los unidos, pode levar os indígenas à perda da coesão interna de sua organização, pois algo elementar, substancial, falta aos *colastiné*, conforme verificamos na reflexão do narrador sobre a ausência de uma substância comum à tribo:

Que algo lhes faltava era certo, mas, vendo-os de fora, eu não conseguia saber o quê. Espiavam o dia vazio, o céu aberto, a costa luminosa, com a esperança de receber, do ar que tremeluzia, um chamado ou visão. Derivavam, como que sem centro e sem forças, esperando. ‘A substância comum que parecia aglutinar a tribo, dando-lhe coesão de um ser único, se enfraquecia ameaçando-a de vadiação e dispersão’ (SAER, 2002, p. 90, grifo nosso).

Em decorrência dessa ausência de uma substância comum que pode levar a uma dispersão dos membros da tribo, surge a necessidade de repetir os gestos, os rituais. Estes rituais, para os indígenas, possibilitam-lhes “[...] passar a ser objeto da experiência, [...] apartar-se completamente no exterior, igualar-se, perdendo realidade, com o inerte e com o indistinto, empastar-se na massa branda das coisas aparente” (SAER, 2002, p. 155).

O narrador, com uma perspectiva distanciada dos fatos, faz a seguinte reflexão acerca dos rituais antropofágicos:

Se, quando começam a mastigar, o ‘mal-estar crescia neles’, era porque essa carne devia ter, ainda que não pudessem precisá-lo, ‘um gosto de sombra exausta e erro perdido’. Sabiam, no fundo, que como o exterior era aparente, não mastigavam nada, ‘mas estavam obrigados a repetir, uma vez após outra, esse gesto vazio’ para seguir, a todo custo, gozando dessa existência exclusiva e precária que lhes permitia ter a ilusão de serem, na crosta dessa terra desolada, atravessada de rios selvagens, os ‘homens verdadeiros’ (SAER, 2002, p. 155, grifos nosso).

A reflexão de cunho etnográfico e antropológico do narrador nos leva a perceber que os rituais antropofágicos eram, na verdade, gestos vazios para os indígenas, gestos que significam a repetição de um erro. É justamente por ser a repetição de um erro que vários indígenas durante o ritual mastigavam e engoliam a carne humana com voracidade, como se fosse um gesto de desespero. A voracidade com que comem a carne é um gesto, um sinal, que remete ao rumor arcaico, às origens. Entretanto, durante o ritual, muitos dos indígenas sentem um mal-estar horrível que, por vezes, levam à morte, à confusão e à dúvida: “O gosto que sentiam pela carne era evidente, mas o fato de comê-la parecia enché-los de dúvida e confusão” (SAER, 2002, p. 58). Este mal-estar pode ser interpretado como um fio de consciência de que a repetição do gesto vazio, do ritual em si, seja um erro, mas é este erro que está incrustado em suas almas e, sobretudo, no inconsciente coletivo do grupo, que os fazem sentir ‘homens verdadeiros’.

Na incapacidade de se conhecerem havia, nos membros da tribo, uma impulsão (in) consciente de devorar o outro, pois eles só passaram a se sentir homens verdadeiros a partir do momento em que passam a comer outros homens e não os membros da própria tribo, como ocorreu em tempos de outrora. A necessidade de devorar a carne humana é uma forma encontrada pelos *colastiné* para alcançar o conhecimento da realidade exterior, uma tentativa de apreendê-la e compreendê-la melhor para que pudessem se inserir nessa realidade, pois

[...] os índios sabiam que a força que os movia, mais regular que a passagem do sol pelo céu, a sair no horizonte indefinido para buscar carne humana, não era o desejo de devorar o inexistente mas, sendo o mais antigo, o mais enterrado, o desejo de comer a si mesmos (SAER, 2002, p. 157).

Desse modo, verificamos que no romance *O enteado* há representações sociais sobre o universo simbólico dos *colastiné* que nos oferecem pistas para o estudo da construção social da realidade exterior da tribo. Jodelet (2003, p. 125) considera as representações sociais como fenômenos complexos, que nos dão certas

interpretações, certas construções sobre as pessoas, culturas e/ou objetos que nos cercam, i.e., as representações nos oferecem uma visão, uma construção do objeto, de modo que podemos afirmar que “[...] as representações sociais - enquanto sistemas de interpretação que regem nossa relação com o mundo e com os outros – orientam e organizam as condutas e as comunicações sociais” (JODELET, 2001, p. 22).

Para a referida autora, a experiência é um elemento muito importante dentro da elaboração da representação, pois está relacionada com as práticas sociais. Nesse sentido, a representação pode ser compreendida como uma construção e uma expressão do sujeito, como uma forma de conhecimento sobre uma realidade exterior, a partir da qual ocorre uma representação, com base, sobretudo, na experiência de um sujeito social que constrói uma representação de um determinado contexto social, cultural e histórico. Há, portanto, uma relação entre pertença social e cultural do sujeito no processo de construção de uma representação, haja vista que as representações sociais “como fenômenos cognitivos, envolvem a pertença social dos indivíduos com as implicações afetivas e normativas, com as interiorizações de experiências, práticas, modelos de conduta e pensamento, socialmente inculcados ou transmitidos pela comunicação social, que a ela estão ligados” (JODELET, 2001, p. 22). A representação social é, portanto, organizada a partir de elementos sociais diversos, estáveis ou não, ligados a uma determinada conjuntura ou a uma posição de um indivíduo específico.

Considerações finais

Do exposto ao longo de nossa reflexão sobre a representação do rumor arcaico da tribo dos *colastiné* em *O enteado*, podemos dizer que a representação, como construção e como forma de conhecimento, apropria-se e apóia-se em saberes já compartilhados por toda uma tradição, i.e., vale-se de paradigmas já cristalizados no universo simbólico de uma sociedade, de modo que há, constantemente, uma adesão a uma determinada representação do outro, com base, sobretudo, em um imaginário social que, ao mesmo tempo, vale-se das representações sociais e também as alimenta.

Para Evelyne Patlagean (1990), todo imaginário está enraizado em um passado e o substrato do

imaginário está dado nas representações sociais, e, nestas, os mitos e as lendas que explicam a imagem de nossos povos. O imaginário coletivo e/ou individual alimenta e sustenta, portanto, as representações que fazemos do outro, de forma que o imaginário atua como uma força produtora de diferentes representações sociais que se superpõe continuamente. É justamente em decorrência dessa estratificação das representações sociais que “[...] é preciso ir buscar o sentido de uma sociedade em seu sistema de representações e no lugar que esse sistema ocupa nas estruturas sociais e na ‘realidade’” (PATLAGEAN, 1990, p. 405).

Referências

- BAKHTIN, M. A pessoa que fala no romance. In: BAKHTIN, M. (Ed.). **Questões de literatura e de estética**. A teoria do romance. São Paulo: Unesp-Hucitec, 1998. p. 134-163.
- BERGER, P. L.; LUCKMANN, T. **A construção social da realidade**. Petrópolis: Vozes, 2000.
- BOURDIEU, P. **O poder simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.
- JODELET, D. As representações sociais: um domínio em expansão. In: JODELET, D. (Org.). **As representações sociais**. Rio de Janeiro: Eduerj, 2001. p. 17-44.
- JODELET, D. Entrevista a... **Relaciones**, v. 24, p. 117-132, 2003.
- JOVCHELOVITCH, S. Vivendo a vida com os outros: intersubjetividade, espaço público e representações sociais. In: JOVCHELOVITCH, S. (Ed.). **Representações sociais e esfera pública**. A construção simbólica dos espaços públicos no Brasil. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 63-85.
- PATLAGEAN, E. A história do imaginário. In: LE GOFF, J. (Org.). **A história nova**. São Paulo: Martins Fontes, 1990, p. 391-427.
- PITKIN, H. **The concept of representation**. London: University of California Press, 2003.
- SAER, J. J. **O enteado**. São Paulo: Iluminuras, 2002.
- VOVELLE, M. Existe um inconsciente coletivo? In: VOVELLE, M. (Ed.). **Ideologias e mentalidades**. São Paulo: Brasiliense, 1991. p. 107-126.

Received on February 10, 2009.

Accepted on February 15, 2011.

License information: This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License, which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original work is properly cited.