
TRAUMA EM NARRATIVA APURINÃ

Maria da Conceição Vasconcelos Pereira¹

Resumo: A presente proposta se consolida como uma análise da narrativa “Massacre do Urubuã” narrada por Adilino Francisco Apurinã Itariri, da etnia Apurinã, Comunidade Vera Cruz (Terra Indígena Água Preta/Inhari/Igarapé Água Preta, Município de Pauini-Estado do Amazonas). Referida narrativa foi publicada por Schiel(2004) em tese de doutorado em Ciências Sociais da UNICAMP com o título “Tronco Velho: Histórias Apurinã. Para o corpus escolhido o objetivo apresentado se constitui de discutir a importância do trauma na narrativa oral coletiva como escrita literária de testemunho, entendendo a narrativa apurinã como objeto de cultura do povo Apurinã, e, portanto, um espaço memorial apresentado como possibilidade de tradução do traumático, quanto à narração das violações sofridas por membros da etnia Apurinã. A proposta se ancora em estudos de autores que discutem sobre o trauma como: SELIGMAN-SILVA (2003), GINZBURG (2008), AGAMBEN (2014/2007), REGADAS LUIS (2007), SARMENTO-PANTOJA (2014) e outros que sustentam teoricamente a análise.

Palavras-chave: Narrativa oral coletiva; Histórias apurinã; Escrita do trauma.

Abstract: The present proposal is consolidated as an analysis of the narrative “Massacre do Urubuã” narrated by Adilino Francisco Apurinã Itariri, of the Apurinã ethnic group, Vera Cruz Community (Água Preta Indigenous Land / Inhari / Igarapé Água Preta, Municipality of Pauini-State of Amazonas). This narrative was published by Schiel (2004) in a PhD thesis in Social Sciences of UNICAMP with the title “Old Trunk: Stories Apurinã. For the corpus chosen, the objective presented is to discuss the importance of trauma in the collective oral narrative as literary testimonial writing, understanding the Apurinã narrative as the object of culture of the Apurinã people, and, therefore, a memorial space presented as a possibility of translation of the traumatic relation to the narration of the violations suffered by members of the Apurinã ethnic group. The proposal is anchored in studies by authors who discuss trauma as: SELIGMAN-SILVA (2003), GINZBURG (2008), AGAMBEN (2014/2007), REGADAS LUIS (2007), SARMENTO-PANTOJA (2014) and others who support theoretically the analysis.

Key words: Collective oral narrative; Stories apurinã; Trauma writing.

¹ Doutoranda na Universidade Federal do Pará. E-mail: concevpereira@gmail.com

A Amazônia é um espaço de imensas florestas, belas praias, caudalosos rios, riqueza em minérios e vastidão de terras, mas é também lugar de poesia, de arte, de histórias, de cultura². É no encontro desses dois campos que não são nem opostos nem convergentes que as narrativas orais coletivas³ indígenas se ancoram, de onde emanam marcas da resistência⁴ pela natureza, pela demarcação das terras, pela sobrevivência, história e cultura, indígenas.

E dentre as muitas funções que as narrativas são utilizadas em uma cultura podem estar associadas a “acumulação, armazenamento e transmissão de conhecimentos. A própria realidade construída e percebida em nossas experiências é repassada a outros por meio de nossas narrativas” (FERREIRA, 2010, p 192). E, para os povos indígenas, de modo geral, essa relação com o vínculo cultural por meio das narrativas orais é ainda mais forte, principalmente pelo costume de narrar experiências aos mais jovens e, em face do isolamento, e conseqüentemente do pouco uso da tecnologia da escrita, o que lhe confere uma estrutura diferenciada no conteúdo e na forma das produções⁵, tais fatores garantem que a narrativa oral seja uma das formas usuais de transmissão de conhecimento, não simplesmente um ato lúdico desvinculado do meio sociocultural, pode-se dizer inclusive que:

as etnias indígenas resistem à imposição de que suas histórias contadas oralmente seriam expressões do imaginário e da fantasia, afirmando-as como formas de hierarquizar o tempo e o espaço e de reflexão sobre as várias interações sociais. Portanto, essas histórias, que para muitos são lendas e mitos, em contraposição para as muitas etnias indígenas são as histórias de seu povo e a forma como transmitem orientações sobre e para a vida, sua cultura, sua tradição. Por meio das narrativas orais requisitam a memória coletiva e (re)constróem a memória social, (res)significando o tempo, as relações de pertencimento e os vínculos sociais (SPOTTI; MOURA; CUNHA, 2013, p. 7).

Essa condição é muito comum entre vários povos indígenas, dentre estes o povo Apurinã, etnia de grande dispersão geográfica, como atestam Brandão e Fagundes (2007):

[...] pouco se sabe sobre a origem da dispersão geográfica de um dos povos nativos da América com maior expansão, desde as Bahamas ao norte até o Paraguai ao sul e dos Andes a oeste até a foz do rio Amazonas ao leste. Atualmente a população

2 Entendida como “teia de significados tecida pelo homem” (GEERTZ, 2003, p 39)

3 O termo foi criado por Paul Sebillot (1846-1918), no seu *Littérature Orale de La Haute Bretagne* (1881) e reúne miscelânea de narrativas e de manifestações culturais de fundo literário, transmitidas oralmente, e por processos não gráficos. Essa miscelânea é constituída de contos, lendas, mitos adivinhações, provérbios, parlendas, cantos, orações, frases-feitas tornadas populares, estórias ... (Dicionário on line: edtl.fcsh.unl).

4 Entendida como “resposta e mediação pelas pessoas às suas experiências de vida com estruturas de dominação e coerção” (GIROUX, 1986, p. 147).

5 A história oral tende a representar a realidade não tanto como um tabuleiro em que todos os quadrados são iguais, mas como um mosaico ou colcha de retalhos, em que os pedaços são diferentes, porém, formam um todo coerente depois de reunidos – a menos que as diferenças entre elas sejam tão irreconciliáveis que talvez cheguem a rasgar todo o tecido (PORTELLI, 1997, p.16).

da família Aruák é de mais de 400 mil pessoas ao todo e são um pouco menos de 30 línguas Aruák que permanecem vivas e faladas até hoje, com uma distribuição predominantemente no ocidente do continente. Sobre sua origem geográfica, há dúvidas se elas teriam como origem a parte setentrional do rio Amazonas, região do Alto Valpés, como afirma Lathrap (1975), ou uma área mais ao sudoeste, no Peru (BRANDÃO e FAGUNDES, 2007, p.110).

Para Fagundes (2000, p. 34) “Apurinã é o nome usado no Brasil para se referir ao povo Popikariwakori e ao idioma que eles falam”. Um povo guerreiro e nômade em face das constantes perseguições. “Na verdade, muitos Apurinã moravam no interior das matas, em lugares de difícil acesso, isso foi importante para eles, especialmente quando eram procurados e caçados para trabalhar como mão de obra para os primeiros colonizadores” (PIRJO, 2016, p.43).

Não somente os Apurinã como os povos indígenas de maneira geral historicamente sempre estiveram à mercê de atos violentos em terras de direito indígena, pela presença do homem não indígena, uma vez que este sempre defendeu o interesse do capital o que justifica o seu olhar, atitudes e ações que visavam o aniquilamento do homem indígena, em face do indígena representar um obstáculo humano a esse interesse capitalista.

Nessa perspectiva a colonização no Brasil apresentou-se como um marco significativo da eliminação de muitos povos indígenas do território nacional. Dos que restaram o massacre sistemático da violação de direitos se faz constante, como atesta o Relatório da Violência Contra Povos Indígenas do Brasil referente à 2006/2007 a referendar, por exemplo, conflitos relativos a direitos territoriais como invasões possessórias, exploração ilegal de recursos naturais e danos diversos ao patrimônio:

Terra Indígena: CAJUEIRO / LOURDES. Povo: APURINÃ/ JAMAMADI. Tipo de dano: invasão, ferimento e matança de animais. Descrição: Invasão à área pretendida pelos indígenas; ferimento e matança de animais dessas comunidades; ameaças diversas às lideranças indígenas; reação dos indígenas (queima de um barracão pertencente a um fazendeiro). O Seringal Europa encontra-se numa área que está sob estudo da FUNAI há alguns anos para a Identificação de uma Terra Indígena conjunta para as comunidades de Lurdes e Cajueiro, apesar desse fato, uma equipe do INCRA/AM, coordenada pela Sra. Núbia Rios Ferreira, que se diz pertencer ao povo indígena Tikuna, encontrava-se na área realizando um trabalho de cadastro, cartografia e reavivamento das picadas com o objetivo de realizar a regularização fundiária beneficiando os ocupantes não indígenas (CIMI/CNBB, 2006/2007, p.36).

Com se observa a partir do relatório do Conselho Indigenista Missionário versão 2006/2007, ainda no século XXI o ataque aos direitos dos povos indígenas se mantém, nas mais variadas formas de violação, não somente à propriedade territorial, um exemplo se dá com relação à desassistência na área de educação escolar indígena:

No que tange à infraestrutura das escolas indígenas, a situação é preocupante. Há condições inadequadas de ensino-aprendizagem, instalações precárias, falta de equipamentos indispensáveis de saneamento básico e de manutenção, sendo os alunos submetidos a situações que põem em risco a sua saúde e segurança. Destacam-se casos de escolas que não protegem do sol e da chuva e locais em que os alunos aprendem sentados no chão por não possuírem carteiras escolares. Também há salas de aula sem quadros de giz, estabelecimentos sem cozinha ou sem banheiros, entre outras situações relatadas em aldeias Sateré Mawé, Guarani Kaiowá, Apurinã, Jamaí-madi, Karajá, Tapirapé, Tembé, Funi-ô, Pataxó Hã-Hã-Hã e Pataxó (CIMI/CNBB, 2006/2007, p. 27).

Essas violações de direitos não só aniquilam aqueles que morrem, como marcam também, e de maneira brutal, os sobreviventes. E, lesar estudantes é submetê-los a um futuro incerto, sem perspectiva de conhecimento capaz de fazê-los sujeitos resistentes em potencial, como nos mostra em seu relato testemunhal Kaká Jecupé:

O Pai me disse que era uma maneira de nos defendermos. Perguntei o que era escola. Me respondeu que era um lugar onde se riscava com traços o que se falava, e que qualquer um podia dizer exatamente o que se havia falado olhando para aqueles traços, mesmo que se passassem sóis e luas. Isso me deixou fortemente encantado (JECUPÉ, 2002, p. 21).

A retirada do direito fundamental das crianças e jovens marcará suas vidas pelo trauma. Segundo Oliveira e Matos (2015, p.11) “quem bebe das águas deste rio que nunca dorme (o trauma), foram tocados pela estranha “desconstrução humana”, no corpo e na alma, no espaço e no tempo vivido por seus corpos”. Essa inscrição lesiva veiculada pela violência infringida pelo não indígena penetra o tecido textual de relatos indígenas mais recentes como vemos no testemunho de Kaká Jecupé sobre a sua auto-história, um relato inscrito como “[...] a busca de raízes mais profundas do ser. Por isso ele foi escrito no ritmo das inquietações do ser. No ritmo das memórias fragmentadas que lutam para formar uma coesão” (JECUPÉ, 2002, p. 6), quando este de forma dolorosa narra a história de sua família e, portanto, a sua história com toda a dor que emana dessa narrativa:

Aqueles dias tumultuados e trágicos (massacre dos Yanomani no Pará) nos colocou, luas depois, num encontro entre índios, negros, judeus, militantes ecológicos, no escritório de um certo guerreiro chamado Lazlo Krauz, que tinha um sonho... O sonho da igualdade entre os povos. Esse guerreiro colocou-se à disposição para unir tanto a luta indígena... como a luta de outras etnias... Então através dele passamos a somar sonhos... e foi ali no seu escritório que fincamos uma bandeira de várias cores (JECUPÉ, 2002, p.88).

Luta travada como o autor diz “Munido de flechas de ódio” (JECUPÉ, 2002, p. 28). Com o olhar voltado para o povo Apurinã utilizamos na presente proposta a análise

do trauma na narrativa oral coletiva intitulada “Massacre do Urubuã” narrada por Adilino Francisco Apurinã, Itariri, publicada por Schiel (2004, p. 307-308) em sua tese de doutorado em Ciências Sociais intitulada “Tronco Velho: histórias Apurinã”.

Referido interesse, antes de tudo, conduz à valorização do testemunho, na condição de narrativas orais coletivas, quanto às violações de direitos a que foi submetido o povo Apurinã, por aqueles que representavam e representam o interesse do capital. Segundo Ginzburg (2008, p. 6): “Estudar o testemunho significa assumir que aos excluídos cabe falar, e além disso, definir seus próprios modos de fazê-lo”, pois por meio do testemunho possivelmente serão expostos sentimentos afundados na dor daqueles que passaram por catástrofe, por trauma, uma vez que:

A catástrofe transforma o indivíduo em função da sobrevivência. Se a forma equivale à integridade do ser à regulação e à ordenação, penso que a de-formação equivale a experiência de-formada da catástrofe. Essa experiência fundada na de-formidade também acompanha a linguagem. Nesses termos, a catástrofe é sempre o lugar do extremo e por isso gera uma linguagem extremófila, cuja marca mais saliente é a própria dificuldade em relatar a agudeza da experiência catastrófica (SARMENTO-PANTOJA, 2014, p. 179).

E por meio da linguagem, do discurso veiculado pela narrativa de testemunho é possível descerrar esse invólucro traumático que reveste o íntimo das vítimas. Tais estudos, neste sentido, dentre as múltiplas informações que podem ser abstraídas, servem também para que possamos compreender a resistência desse povo em interação permanente.

A narrativa, objeto desta análise, conta um massacre desferido contra membros da etnia Apurinã, residentes na Comunidade Vera Cruz, em cujo evento foram assassinados diversos membros da família de Adilino Apurinã, por materladas na cabeça, escarpelamento e esfaqueamento, cujos algozes, homens brancos, aliciaram as vítimas com bebida alcoólica e os atraíram para a morte como eliminação étnica. O desfecho da história se dá com a vingança praticada por outros Apurinã contra os assassinos de seus parentes.

Analisando a produção narrativa de resistência Bosi (2010) nos ensina que as narrativas veiculam não somente o pensamento de uma época, mas também reproduzem a história e as tensões sociais e psíquicas, como as que culturalmente atrelam-se à vida dos indígenas e de forma simbólica estão presentes nas narrativas orais coletivas produzidas por eles.

Vale ressaltar que o homem nativo não absorve melhorias de infraestrutura, ao contrário, sofre as consequências de projetos governamentais que nunca são para trazer benesses aos povos tradicionais, ao contrário, são bem elaborados no sentido de estar a serviço do capital, como, por exemplo, da ocupação branca em território já habitado por indígenas. E com tal propósito todos os direitos alheios a referido interesse são violados e a ambição e poder são os sentimentos que prevalecem na disputa pelo domínio da terra e dos homens:

O que leva a compreender que – de modo diverso, mas análogo, o projeto democrático-capitalista de eliminar as classes pobres, hoje em dia, através do desen-

volvimento, não somente reproduz em seu próprio interior o povo dos excluídos, mas transforma em vida nua todas as populações do Terceiro Mundo (AGAMBEN, 2002, p. 186). Atualmente pelo exercício biopolítico se quer acabar com os excluídos. É pelo racismo de estado que foi tentado e ainda está sendo feito (AGAMBEN 2002 apud ALMEIDA, 2015, p.47).

E, para que o propósito do capital seja levado a cabo, aqueles, como os indígenas, que por ventura possam criar qualquer dificuldade ou impedimento a esse interesse sujeitam-se a ser eliminados, para as quais são alegadas as mais absurdas justificativas, como nos mostra Kristiuk (2014), ao analisar a história de Kaká Jecupé:

O narrador de Jecupé enfrenta a realidade em que as pessoas veem a ele e a sua família como diferentes. Juntamente com sua família ele é obrigado a sair de suas terras onde moravam, pois alegaram que estas pertenciam a imigrantes brancos. Na expulsão foram informados que as terras haviam sido doadas a imigrantes alemães pelo Imperador Dom Pedro II, no século dezoito. Os imigrantes tomaram posse daquele lugar por terem documentos que permitiam que eles destituíssem os primeiros brasileiros das raízes de suas terras, isso para civilizar a região. Tiveram que se deslocar para o litoral e Jecupé demonstra sua amargura com os desmandos do poder das leis. “Nessa parte do país a civilização é mais moderna. Lá no Norte ainda expulsa-se a bala. Aqui documentos do imperador (JECUPÉ, 2002, p. 26)” (KRISTIUK, 2014, p. 2-3).

Situação similar se observa na narrativa que objetiva esta análise, uma vez que Jecupé e sua família precisam sair do caminho, para “civilizar a região” enquanto que os Apurinã são mortos “porque Apurinã preguiçoso”:

Cortaram o pau, branco amarrou índio. Branco pegou o índio, pegou prego grande, bateu com martelo, pregou no cotocoruca da cabeça. “Pode arrancar ele; ele já está morto, já. Arranca, vai sepultar! A gente faz assim com índio preguiçoso!” O branco pegou o índio que não corta seringa, rapou a cara dele todinha, e disse assim: “A gente faz assim, com índio preguiçoso; a gente faz assim!” Patrão, que mora na Vera Cruz, mandou rapar a cara do Apurinã, porque Apurinã preguiçoso. O nome dele: Augusto (SCHIEL, 2004, p.307).

Pelo relato compreende-se que o choque causado aos sobreviventes submeteu-lhes a uma dor lancinante. Há claramente um massacre deliberado com o intuito de exterminar os Apurinã. A constatação dessa tentativa de extermínio marca os sujeitos. E os sobreviventes, apesar de enfrentarem a agressão, a violência, a tentativa de dissipação de seu povo, como é o caso dos Apurinã, enquadram-se no grupo daqueles que vivenciaram “uma catástrofe, um evento traumático que deixa marcas em todos aqueles que passaram por uma experiência como essa, pois, o sobrevivente é alguém que viu tombar semelhantes e inimigos e foi o único a conseguir suportar a travessia”. (SILVA, 2010, p. 42).

Quanto ao povo Apurinã no “Massacre do Urubuã”, apesar do trauma, a única forma de não permitir que essa história seja esquecida, sem reparação (apesar de reparação nenhuma consertar o sangue inocente derramado); de impedir que sua história seja apagada, é resistir, segundo Bosi (1996, p. 11) o sentido mais profundo de resistência “apela para a força da vontade que resiste à outra força, exterior ao sujeito. Resistir é opor a força própria à força alheia”. No decorrer da narrativa vê-se que os Apurinã que escaparam do massacre “São sobreviventes da guerra, personagens “tombadas” pelo trauma, portadores de um porto ferido na alma” (OLIVEIRA; MATOS, 2015, p.3). Feridos como os seus irmãos e parentes, aliciados para o álcool, uma ferramenta/arma/dispositivo⁶ da cultura branca para eliminação do indígena, como é possível constatar no trecho:

Branco deu bebida para os índios. Eles embriagaram. Índio tudo bebo! Os brancos pegaram os índios. Deram cachaça, e quando estava tudo bebo, furaram, mataram, tocaram fogo e jogaram na tronqueira da samaúma. Vamos s'imbora daqui. Aqui nós já matemos índio. Vamos matar outros índios no Alto Purus. Nós já matemos Apurinã lá debaixo. Agora, a mesma coisa! Nós vamos matar estes Apurinã daqui (SCHIEL, 2004, p.307).

Entende-se que o olhar para o outro pelo prisma do menor, do inferior, da condição “de nada” se materializa na postura dos brancos, pois ao concluírem a eliminação dos Apurinã agem como se não tivessem tirado vidas humanas. Essa postura nos remete ao postulado agambeniano do homem matável:

A biopolítica indicada por Agamben seria, portanto, da ordem da exclusão como principal forma de ação política sobre a vida, situando-a numa zona anômala de indiferenciação, vida nua, entre bios (vida política) e zoe (vida orgânica). Tratar-se-ia de uma biopolítica, cujo principal efeito é a vida desqualificada, despojada por completo de sentido político, a vida, em última instância, exposta à morte abjeta, indigna até mesmo de qualquer ritual de sacrifício, a própria edição atualizada do homo sacer, designação do direito romano arcaico para aquele cujo assassinato não representa delito porque a lei lhe é totalmente indiferente. Noutro trecho de sua entrevista, ele afirma ainda que “a política ocidental desde os seus primórdios tem a ver com a vida e a exclusão da vida” (Agamben, 2004, p. 78). Apesar da vida não ser definida claramente na política do ocidente, esta a divide, separa, classifica e segrega (REGADAS, 2007, p. 51).

⁶ “um conjunto heterogêneo, que inclui virtualmente qualquer coisa, linguístico e não-linguístico no mesmo título: discursos, instituições, edifícios, leis, medidas de segurança, proposições filosóficas etc., o dispositivo em si mesmo e a rede que se estabelece entre esses elementos.” Em segundo lugar, sua função estratégica é concreta e se insere sempre numa relação de poder. O terceiro aspecto do conceito é que ele é algo mais geral que uma episteme, porque inclui uma episteme, “que para Foucault é aquilo que em uma certa sociedade permite distinguir o que é aceito como um enunciado científico daquilo que não é científico” AGAMBEN, G. O que é um dispositivo?, p. 9-10.

As atitudes do homem branco, a partir da ideia de Agamben, quanto aos Apurinã, tem o objetivo claro de apagamento da etnia. A exclusão da vida de tais pessoas são apenas limpeza do espaço, retirada de empecilhos, de homens e mulheres matáveis, pois não há criminalização para os brancos por essas mortes.

Nesse sentido, os conflitos vivenciados pelos Apurinã na região amazônica, adentram na essência de tais sujeitos. Esse trauma causa um atrito íntimo, impossível de ser processado, esquecido, levando tais pessoas a reações diversas, no caso do massacre do Urubuã, demonstram que a violência implode mais violência. Em face de seus irmãos terem sido vítimas do homem branco os Apurinã, sobreviventes, sentem-se obrigados a se tornarem algozes.

Mataram nossos parentes. Agora quem vai matar eles é nós!” Kowaruneru disse: “Estes brancos, antes deles matarem nós, nós vamos matar eles, aqui, dentro do quarto mesmo! Nós vamos pegar eles. Mataram nosso parente lá embaixo. Ficou costume: agora vão matar nós, aqui. Mataram nossos parentes. Vamos se entregar logo. Antes de cariu matar nós, nós mata eles! (SCHIEL, 2004, p.308).

Essa força traumática os faz inclusive mais fortes, vingativos, valentes, nos termos em que os seus foram vítimas. E por mais que essa vingança seja apenas no nível do discurso – pois não há garantia de que realmente aconteceu – não se pode perder a ideia de que a auto-história é a narração do real traumático, não é apenas uma versão fictícia, fotocopiada do real, mas o real como dor encravada, sangrando sempre quando a memória é ativada.

Os Kowaruneru chegaram no terreiro do patrão. “Sobe! Vocês querem tomar cachaça?” Aí deram cachaça para eles. “Meu primo, meu cunhado, meu tio, meu irmão: ‘bora beber cachaça! Com esta bebida o patrão matou nossos parentes. Chamaram para beber cachaça e mataram nossos parentes. Mas antes deles matar, nós vamos matar eles. Cada um toma conta de um. Cada qual toma conta de outro. Aí, cada qual mata um cariu. Aí nós vamos matar tudinho. Cada qual agarra um!” (SCHIEL, 2004, p. 308).

Nas narrativas orais, coletivas, portanto, se mesclam o relacionamento da narrativa com a experiência narrada, pois o “narrador testemunhal pode ser examinado como um narrador em confronto com um senso de ameaça constante por parte da realidade” (GINZBURG, 2008, p. 2), isso ocorre pela vinculação quase única da narrativa de testemunho com o trauma, já que “narrar o trauma, portanto, tem em primeiro lugar este sentido primário de desejo de renascer” (SELIGMAN SILVA, 2008, p.66), de expurgar a dor que só o trauma causa aos sobreviventes:

O trauma é entendido como uma inscrição corporal que permanece inacessível à transcodificação em linguagem e reflexão e, portanto, não pode ganhar o status de recordação. [...] uma variante do trauma é o trauma de guerra [...] o trauma não é assimilável na estrutura da pessoa, é um corpo estranho que estoura as ca-

tegorias da lógica tradicional: ao mesmo tempo interna e externamente, presente e ausente. [...] O trauma é a impossibilidade da narração (ASSMANN, 2011, p. 279-297).

O sofrimento do trauma marca o sobrevivente de maneira inigualável, assim, até mesmo para que se proceda a narração dos episódios traumáticos há dificuldades, bloqueios da memória, da fala:

O trauma silencia a memória individual dos sobreviventes, sem impedir, depois de algum tempo, que o testemunho faça renascê-lo das cinzas através da linguagem. Sendo assim, aquele que testemunha se conecta “de um modo excepcional com a linguagem: ele desfaz os lacres da linguagem que tentavam encobrir o “indizível” que a sustenta. A linguagem é, antes de mais nada, o traço – substituto e nunca perfeito e satisfatório – de uma falta, de uma ausência (SELIGMANN-SILVA, 2003, p. 48).

Segundo Benjamin (1989, p. 200) “o narrador é um homem que sabe dar conselhos”, ou seja, por trás da narrativa não está somente um contador de histórias, mas um narrador com sabedoria, que aconselha na medida em que conta uma história possível, carregada de verossimilhança, considerando que o estudo do testemunho exige uma concepção da linguagem como campo associado ao trauma. “A escrita não é aqui lugar dedicado ao ócio ou ao comportamento lúdico, mas ao contato com o sofrimento e seus fundamentos, por mais que sejam, muitas vezes obscuros e repugnantes” (GINZBURG, 2008, p.3). Repugnantes ao ponto de não servirem como motivo de orgulho, mas de vingança: “Eles pegaram os brancos dentro do quarto. Cada qual pegou um e quebrou o joelho. Mataram eles tudinho. Mataram os cariú tudo dentro do quarto. Nós acabamos com branco, nós acabamos com tudo, lá no Anuri” (SHIEL, 2004, p. 308). E uma vez vingados, a vida possa a partir de então ter continuidade, consolidando-se o ato cometido como um certo tipo de catarse, abstraída da expressão popular: “olho por olho, dente por dente”.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

As reflexões suscitadas pelo estudo levam-nos a considerar que as narrativas orais coletivas realmente trazem aos ouvintes/leitores, por meio do objeto literário, o pensamento de uma época, entretanto, sua função não se limita a essa proposta. Assim referido objeto de cultura pode trazer à reflexão a história, os conflitos sociais e culturais do povo de onde emana tal objeto, pois a vida e a história do povo indígena, de forma simbólica, estão presentes nas narrativas orais coletivas produzidas por eles, como é possível observar em “O massacre do Urubuã” sobre o povo Apurinã, residente na comunidade Vera Cruz. De forma que não se pode perder, como já se disse, a ideia de que a auto-história é a narração do real traumático mediada pelo simbólico, não é apenas uma versão fictícia, uma vez que o trauma, emerge da memória, mesmo que de forma fragmentada, e que isso ocorre pela vinculação quase única da narrativa de testemunho com o trauma, pois a narrativa de testemunho

dá o direito à voz, aos excluídos, como afirma Ginzburg, (2011, p. 28). O trauma, portanto, extrapola os limites da arte literária. Essa literatura/testemunho que advém das marcas de memória de quem narra, cuja grandeza se dá por representar a memória de sofrimento de um grupo, a memória coletiva, a qual socializa com o ouvinte/leitor o sentimento de dor, de revolta pelas vítimas do massacre, pelo genocídio indígena e demais violações sofridas por eles.

REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. *Estado de exceção*; tradução de Iraci D. Poleti – São Paulo: Boitempo, Coleção Estado de sitio, 2004.

_____. “O que é um dispositivo?” Trad.: Nilceia Valdati. *Outra travessia*. N. 5, 2º semestre de 2005. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/Outra/article/view/12576/11743>.

ALMEIDA, Hítalo Tiago Nogueira de. *A exceção (é) a regra: os direitos humanos entre a biopolítica e o estado de exceção em Giorgio Agamben*. 2015, 105 f. Dissertação (Mestrado). Universidade Federal de Pernambuco. Recife, 2015.

ASSMANN, Aleida. *Espaços da recordação: formas e transformações da memória cultural*. Tradução de Paulo Soethe. Campinas. S. Paulo: Editora da Unicamp, 2011.

BENJAMIN, Walter. O narrador: considerações sobre a obra de Nikolai Leskov. In: *Magia e técnica, arte e política*. Rio de Janeiro: Brasiliense, 1989.

BOSI, Alfredo. *Narrativa e resistência*. São Paulo: 1996. Disponível em: unesp.br/www.seer.fclar.itinerarios/article/view/2577/2207.

BRANDÃO, Ana Paula; FACUNDES, Sidney da Silva. Estudos comparativos do léxico da fauna e flora Aruák. In: *Bol. Mus. Para. Emílio Goeldi*. Ciências Humanas, Belém, v. 2, n. 2, p. 109-131, mai-ago. 2007.

CIMI-CNBB. *Violência Contra os Povos Indígenas no Brasil – Relatório 2006-2007*. Disponível em: https://www.cimi.org.br/pub/relatorio/Relatorio-violencia-contra-povos-indigenas_2006-2007-Cimi.pdf.

FACUNDES, Sidney da Silva. *The Language of the Apurinã people of Brazil (Arawak)*. 2000. 705 f. Thesis (Ph.D. Linguistics) - University of Oregon, 2000.

FERREIRA, Marília. Análise de uma narrativa tradicional oral do povo Parakatêjê. In: *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 4, n. 2, p.191-205, jul./dez. 2010.

GEERTZ, Clifford. *A Interpretação das culturas*. São Paulo: LTC, 2003.

GINZBURG, Jaime. Linguagem e trauma na escrita do testemunho. In: *Conexão Letras: Linguística/Literatura e Encontro e Pesquisa*. Rio Grande do Sul, v.3, n.3, p.1-6, 2008. Disponível em: <http://seer.ufrgs.br/index.php/conexaolettras/article/view/55604/33808>.

GIROUX, Henry. *Teoria crítica e resistência em educação: para além das teorias de reprodução*. Petrópolis: Vozes, 1986.

JECUPÉ, KakaWerá. *Oré Até roiru'a ma - todas as vezes que dissemos adeus*. São Paulo: Fundação Phytoervas, 2002.

KRISTIUK, Marcia Rejane. Oré awé roiru'a ma: todas as vezes que dissemos adeus; memórias contadas pelo próprio indígena. In: X SEMANA DE EXTENSÃO, PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO SEPESQ, 2014. Porto Alegre. *Anais*. Porto Alegre, 2014.

DICIONARIO ON LINE. *Literatura oral*. Disponível em: <http://edtl.fcsh.unl.pt/business-directory/6266/literatura-oral/>

OLIVEIRA, Romilton Batista, MATOS, Edilene Dias. Trauma na Literatura Portuguesa: Representação e Discurso nos Limiares da Experiência. In: ABRALIC XIV CONGRESSO INTERNACIONAL FLUXOS E CORRENTES: TRÂNSITOS E TRADUÇÕES LITERÁRIAS. Jun-jul-2015. Belém. *Anais*. Belém, 2015.

PADOVANI, Bruna Fernanda Soares de Lima. *Levantamento sociolinguístico do léxico Apurinã e sua contribuição para o conhecimento da cultura e história Apurinã (Aruák)*. 2016, 192 f. Dissertação (Mestrado). Universidade Federal do Pará, Belém, 2016.

PIRJO, Kristiina Virtanen. Redes terrestres na região do rio Purus que conectam e desconectam os povos Aruak. (In) SANTOS, Gilton Mendes; APARÍCIO, Miguel (Org.). *Redes Arawa: ensaios de etnologia do médio Purus*. Manaus: EDUA, 2016.

PORTELLI, Alessandro. Tentando aprender um pouquinho. Algumas reflexões sobre ética e história oral. *Revista Projeto História*. v.15, São Paulo: Educ, p.13-49, abril, 1997.

REGADAS, J. V. *Estado de exceção como regra? o impasse contemporâneo à resistência política no pensamento de Giorgio Agamben*. 2007. Achegas.net, v.33, p.42-45, 2007. Disponível em: http://www.achegas.net/numero/33/jose_luiz_33.pdf.

SARMENTO-PANTOJA, Tânia. Catástrofe: Manual do usuário. (In) SARMENTO-PANTOJA, Augusto; UMBACH, Rosani Ketzer; SARMENTO-PANTOJA, Tânia (Org.). *Estudos de Literatura e resistência*. Campinas, SP: Pontes Editores, 2014.

SELIGMANN-SILVA, Márcio (org.). *História, Memória, Literatura: O testemunho na Era das Catástrofes*. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2003.

_____. Narrar o trauma: a questão dos testemunhos de catástrofes históricas. In: *Psicologia Clínica*. Rio de Janeiro, Vol.20, n.1, p.65-82, 2008. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/pc/v20n1/05.pdf>.

SCHIEL, Juliana. *Tronco Velho: Histórias apurinã*. 2004. 533 f. Tese (Doutorado) Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2004.

SILVA, Pablo Augusto. *O mundo como catástrofe e representação: testemunho e trauma na literatura do sobrevivente*. São Paulo: Annablume, 2010.

SPOTTI, Carmem Véra Nunes, MOURA, Ana Aparecida Vieira de, CUNHA, Genilza Silva. “O lugar onde vivo”: das narrativas orais indígenas à prática de leitura e de escrita. In: *Dossiê Voz e Interculturalidade. Nau Literária: crítica e teoria da literatura*. Vol.9. n. 01 jan-jun 2013. Disponível em: <http://www.seer.ufrgs.br/NauLiteraria/article/view/43416>.