

A Narrativa-encruzilhada de Dona Jovita: “água que não para, de longas beiradas”

Vera Lúcia da Silva¹

Resumo

O artigo em questão conduz a uma discussão sobre o papel insurgente das micronarrativas frente a uma história monumental e linear, de onde foram excluídas as histórias dos povos indígenas, como a dos Pataxó do território Comexatibá na Bahia. Para materializar essa tarefa, será feita uma análise da narrativa de vida de Jovita Maria de Oliveira, anciã e pajé pataxó, abordando aspectos importantes sobre as multiplicidades presentes nesse contar, resultado de um longo histórico de relações interculturais necessárias ao processo de sobrevivência e resistência aos projetos de extermínio postos em prática por variados agentes, ou com o apoio ou com a conivência do Estado. Terá especial relevância no processo de análise, a capacidade dessa narrativa de congregar temporalidades distintas, ao passo que reúne passado e futuro em um presente atento e ativo, resultando disso a abertura para pensar a relação com os outros e o mundo sob outras racionalidades, que não a ocidental. Para isso, comparecerão como aporte teórico: Walter Benjamin (2012); Joel Candau (2018); Michel Foucault (2010); Leda Maria Martins (1997); Daniel Munduruku (2012), Jean Bazin (2008), Aníbal Quijano (2005), entre outras inspirações.

Palavras-chave: Narrativa; Pataxó; Temporalidades; Território Comexatibá.

1. Introdução

Para melhor organizar os sentidos desse texto, partindo do pressuposto de que as narrativas subalternizadas, silenciadas, quando não extirpadas da história oficial da nação, possuem essa tarefa de congregar temporalidades distintas (passado, presente e futuro) em imagens, sons, cheiros e personagens capazes de suscitar acontecimentos, recuperar a experiência e a partir da atualização dela, tecer possibilidades. Nesse sentido, o filósofo Walter Benjamin (2012, p.244) nos diz que “Articular historicamente o passado não significa conhecê-lo tal como ele de fato foi. Significa apropriar-se de uma recordação, como ela relampeja no momento de um perigo” e saber utilizá-la para salvaguardar a futuro.

Então, parece possível arriscar que a narrativa, constitui um lugar de trânsito e articulação da experiência humana no tempo, uma espécie de testamento dos que chegaram antes ao mundo dos vivos, dizendo aos outros qual é a herança e o que se deve fazer para garantir sua posse. Ela seria ainda o lugar do “tempo de agora” (BENJAMIM, 2012), onde as constelações de uma época se encontram com outras e produzem “estilhaços” que causarão o

¹ Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Estado e Sociedade da Universidade Federal do sul da Bahia e integrante do Coletivo Dandaras. Teixeira de Freitas, Bahia, Brasil. E-mail: vsilva.lucia@hotmail.com

impacto, as feridas necessárias para fazer parar e olhar para a multiplicidade que pode haver em apenas um evento – a narrativa, bem como para ouvir a multivocalidade² que ainda precisa ser ouvida e que, talvez, não poderá descansar de se fazer repetir como parte constitutiva de uma memória fundamental para a existência coletiva.

A esse respeito, em entrevista dada ao filósofo indígena Daniel Munduruku (2012, p.47), o jornalista também indígena Ailton Krenak informa que as narrativas são maneiras de “compartilhar o conhecimento, os compromissos, o sonho” e a memória de seus povos, enquanto que o projeto exterminacionista de abasileiramento dos indígenas visava ao apagamento desses brasileiros”. O filósofo francês Michel Foucault (2010, p.59) adverte que é necessário perguntar se “a história dos grandes contém *a fortiori* a história dos fracos”, chamando à atenção para a necessidade de substituir o princípio da homogeneidade pelo da heterogeneidade, já que “a história de uns não é a história de outros” e o “que é direito, lei ou obrigação, se olharmos a coisa do lado do poder, o novo discurso mostrará como abuso, como violência, como obediência, como extorsão, se nos colocarmos do outro lado” (FOUCAULT, 2010, p.59).

Parece-nos que Foucault propõe contra-narrativas ou micronarrativas que coloquem em circulação saberes historicamente postos à margem, que provoquem discontinuidades na narrativa de uma história monumental, soberana, homogênea e linearmente narrada. Assim, a própria ideia de uma temporalidade em linha reta seria abalada pela existência de outras discursividades que produzam segmentarizações, rupturas e horizontalizações, ao passo que contam de outros modos sobre a terra, os direitos, as obrigações, as leis e as vitórias. Tais eventos ao mesmo tempo que são capazes de produzir fraturas irreparáveis na racionalidade ocidental, produzem também lugares de afeto e partilha onde cabem aqueles que nunca tiveram lugar.

Entre os Pataxó³ essas narrativas que se contrapõem a história oficial ou mesmo preenchem as lacunas deixadas nelas não por acaso, tomam lugar no corpo e na voz daqueles considerados os mais sábios entre os indígenas das comunidades: os velhos. No momento em

² Conceito elaborado a partir do pensamento bakhtiniano, faz pensar o discurso como espaço atravessado por múltiplas vozes, de uma “linguagem em uso” que jamais é pura, antes revela relações sociais e afetivas experimentadas pelo sujeito que toma a palavra (BAKHTIN, 1992).

³ Povo habitante originário habitante inicialmente da região entre o rio de Porto Seguro e a margem norte do rio São Mateus, no atual estado do Espírito Santo, hoje está organizado em cerca de trinta e seis comunidades localizadas no extremo sul da Bahia e sete em Minas Gerais. São mais de treze mil mulheres e homens vivendo em áreas ainda não demarcadas, muitas sequer identificadas, mas que em suas comunidades encontram meios de viver conforme práticas tradicionais sempre em processo de atualização, inclusive em relação ao uso da língua que lhes foi tirada. Aos poucos o Patxohã (a língua do guerreiro pataxó), através dos saberes dos velhos e do trabalho de pesquisadores indígenas e não indígenas, vem sendo utilizada no cotidiano das comunidades.

que a eles é confiada a tarefa de narrar, ainda que essa narrativa seja produzida em primeira pessoa, por isso a partir de uma experiência privada e afetiva, torna-se possível entender que a convocação das imagens necessárias à composição da história, possuem uma natureza também política e coletiva capazes de suscitar sinais que apontam virtualidades e atualizações necessárias ao presente.

Assim, será primeiro realizada uma reflexão sobre a narrativa, como espaço-encruzilhada, ou seja, esse lugar dos múltiplos e muitos encontros, levando em consideração sobretudo a perspectiva da professora Leda Maria Martins (1997). Seguiremos então com um esforço de compreensão da história de vida de Jovita Maria de Oliveira, anciã Pataxó da Terra Indígena Comexatibá (TI)⁴, como contra-narrativa que confronta a narrativa oficial, que não incluiu a existência e a resistência indígena, antes as silenciou e apagou. A voz plural de minha interlocutora, com quem acabo por construir um vínculo afetivo, em diálogo com o referencial teórico utilizado, mostrará não apenas o passado, mas principalmente a potência de futuro que ainda há nele.

2. A narrativa, esse espaço-encruzilhada

Jean Bazin, antropólogo francês (2008, p.355) nos fala em *espaço do possível* como sendo o lugar em que as pessoas se movimentam em um determinado contexto histórico, e seria esse espaço a limitar as ações das pessoas, que não são determinadas por alguma ordem simbólica transcendental apriorística, mas sim pelo que sabem do passado e o que dele ainda pode ou não ser levado em conta, de forma que as coisas que podem em um determinado momento ser pertinentes, podem não ser em outros. A narrativa seria então o espaço privilegiado da (re)organização dos possíveis, que vão ganhando outras tintas e texturas aqui e ali, conforme a situação. Falo nesse texto dos objetivos de quem narra, do presente histórico em que se narra, do grau de influência e poder do interlocutor, assim como das relações estabelecidas com ele, ou seja, das condições de enunciação que variam não apenas temporalmente, mas também espacialmente.

Diante dessa multiplicidade de condicionantes que intervêm sobre o tecido da narrativa, parece-me razoável trazer aqui a noção de encruzilhada pensada pela professora Leda Maria Martins (1997) para afirmar a narrativa como lugar inseminado de significância,

⁴ O território teve seu Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação da Terra Indígena Comexatiba, reconhecido e publicado em 27 de julho de 2015 no Diário Oficial da União (n° 141). Essa é a segunda etapa das sete necessárias à conclusão do processo demarcatório.

repleto de possibilidades de restituição e reversibilidade, onde transitam poderes que desafiam a integridade do sujeito que se expõe a ela, lugares de perigos onde não se pode virar as costas, nem quem escuta, nem quem conta. São ainda um lugar terceiro, metáfora “das forças energéticas que iludem ou revitalizam o sujeito e as culturas que os constituem” (MARTINS,1997, p.156).

Pego de empréstimo ainda o célebre conto de João Guimarães Rosa (1988), também implícito no texto de Martins (1997), para tratar a história contada como uma “canoinha”, numa “água que não para, de longas beiradas”, “rio abaixo, rio a fora, rio a dentro”, em movimentos que dependem da força dos ventos e do tempo, que por vezes estaciona nas calmarias temporárias das águas, idas e vindas entre paisagens que vão se reconfigurando aqui e ali, por força das coisas, dos homens e das mulheres que também vem e vão.

Vista assim, a narrativa pode ser entendida como um acontecimento no sentido em que discutem Gilles Deleuze e Felix Guattari (1995). Segundo os autores, ele não se situa nas grandes narrativas, cujo objetivo é reconciliar passado e futuro, eliminando contradições e dissonâncias para fazer finalmente que as coisas passem a outro tempo, irreversível, e ganhem o status de passado na linha retilinear na história, a partir de uma univocalidade que não deixa dúvidas quanto a quem perdeu e quem venceu, quanto aos bons e aos maus.

O acontecimento situa-se antes nas pequenas narrativas fragmentadas, contraditórias, e que, dada a sua natureza incompleta e sempre aberta aos atravessamentos temporais, não passam, estão sempre entre, à espreita, prontas a se tornarem uma outra coisa, a provocarem a multiplicidade dos discursos e dos olhares, e portanto, a desencadear outros possíveis, isto é, virtualidades ainda não experimentadas, que de alguma forma, apesar da dimensão modesta, são capazes de suscitar algum estremeamento, algum incômodo.

Tais potencialidades devem ser pensadas frente ao que nos diz o sociólogo peruano Aníbal Quijano (2005, p.112) sobre a colonialidade do saber, quando afirma que “A longo prazo, em todo o mundo eurocentrado foi-se impondo a hegemonia do mundo eurocêntrico da percepção e produção do conhecimento e numa parte muito ampla da população mundial o próprio imaginário foi, demonstradamente, colonizado:”. Julgo essa aproximação necessária, primeiro para lembrar que muito do que adquire valor de verdade factual e científica, e por isso ganha status de “o” conhecimento, excluindo quaisquer outros, e em consequência construindo solidamente um imaginário homogêneo, unidirecional e pacificamente coerente, pode ser atribuído às histórias que nos foram contadas (e não foram contadas), tanto nos livros de história, quanto nos de filosofia e literatura.

Se assim é, se as narrativas hegemônicas, quando não extirparam, deturparam e silenciaram outras narrativas portadoras das vozes e das vidas subalternizadas, é preciso admitir que também esses enredos resistentes que emergem das margens possuem força suficiente para atuarem como acontecimento, como virtualidades geradoras de processos de insurgência em maior ou menor grau, como formas de acordar a palavra e através dela reinscrever os nomes das pessoas primeiro nas rodas de conversa, nos textos de trabalhos acadêmicos, até que eles cheguem em espaços cada vez mais amplos e públicos.

Nesse sentido, essas narrativas aparentemente apenas de vidas singulares extrapolam o espaço do privado para dar carne a momentos históricos decisivos na vida de uma comunidade, que quando contados a partir do princípio das grandes narrativas abstratas e generalizantes deixam de fora o sujeito e sua compreensão do evento, as formas pelas quais as pessoas mesmas o experimentaram e tiveram suas vidas alteradas por ele.

Então, contar através da experiência vivida e/ou partilhada, em um presente interseccionado em que é possível se deter para revolver as ruínas do passado, buscar nele pequenos fragmentos, cacos e, ao mesmo tempo, com os olhos já no futuro, desde uma sintaxe das lutas e interesses presentes, possibilita recompor uma certa trama, recriando e ressemantizando aqui e ali o que a memória não foi capaz de guardar, mas que de alguma forma sobreviveu, mesmo na instabilidade das palavras que no tempo foram se transformando, dizendo e encobrendo coisas.

Para Martins (1997, p. 146), essa palavra ancestral “é sopro, hálito, índice de sabedoria”, nunca matéria cristalizada, já que sua potência estaria justamente em sua reedição, na “performance do cantador/narrador e na resposta coletiva”. É justamente essa sabedoria em permanente estado de atualização e remodelamentos, performada conforme a resposta coletiva desejada, que será, a partir do caminho de leitura proposto, evidenciada, compartilhada com os leitores-ouvintes de dona Jovita.

3. Dona Jovita: imagens de uma vida e de um povo

Em 2020, quando eu me encontrava em Paris para o doutorado sanduíche na L’EHESS (École des Hautes Etudes em Sciences Sociales), vivendo sobretudo os dias incertos e difíceis da pandemia da Covid-19 ocasionada pela destruição do planeta, em nome de um projeto de desenvolvimento que não conhece limites no avanço sobre os territórios dos outros humanos e não humanos, que aponta sempre o dedo para o inimigo errado, despistando ao dar nomes próprios, ao articular teorias conspiracionistas, a velha novela do bem contra o mal que se

desenrola enquanto o projeto salva-se a si mesmo, Talita de Oliveira, líder da juventude pataxó na TI Comexatibá, envia-me uma entrevista que há tempos eu havia pedido que ela mediasse com a avó, Jovita Maria de Oliveira.

Meu interesse era que, a partir de algumas questões previamente enviadas à neta, ela pudesse contar sobre a primeira retomada⁵ realizada no território posteriormente chamado Comexatibá. Além de responder às perguntas que enviei, dona Jovita, fez muito gosto de ornar-se com um belo cocar, tomar uma de suas violas, cantar e dançar para que Talita registrasse sua performance, orgulhosa do meu interesse em ouvi-la.

Uma vez transcrita a entrevista enviada por meio de áudios e vídeos através do aplicativo WhatsApp, percebo que ainda haveria necessidade de dialogar uma vez mais com a entrevistada a fim de sanar algumas dúvidas que foram surgindo durante o trabalho de escuta atenta e transcrição⁶. Porém, no início de novembro quando retornei ao Brasil estávamos vivendo ainda (e no momento que escrevo em abril de 2021, ainda estamos) dias de altas taxas de contaminação e mortes ocasionadas pela Covid19, sem expectativas de arrefecimento.

Em razão disso, adio o encontro com ela o máximo que posso e, mesmo em face das necessidades de distanciamento social e de todos os cuidados implicados nisso, encontro-me com dona Jovita na tarde de 03 de fevereiro de 2021 no enorme terreiro de sua casa, que é como os mais velhos se referem aos quintais de suas casas, convidando-me a sentar em um banco de madeira sob uma mangueira já sem os frutos da estação. Ela me recebe muito falante e satisfeita de saber que eu havia tomado dois ônibus de Teixeira de Freitas⁷ até Cumuruxatiba “apenas” para concluir o trabalho que a neta havia iniciado, explica que teve o trabalho de varrer todo quintal bem cedo e por isso não sobrado tempo para fazer mungunzá⁸ para servir de merenda, então teríamos apenas um café ou um suco.

⁵ Diante da flagrante negligência do estado em reconhecer direitos indígenas sobre seus territórios, quando não convivência e colaboração, as retomadas configuram-se em ações em que eles reocupam áreas habitadas anteriormente, onde podem reorganizar uma vida comunitária não exatamente igual a que em algum momento da história foi, mas já atualizada conforme o contexto de então.

⁶ Em razão dessa estratégia informo que, para evitar repetições desnecessárias, fiz a opção de fundir as duas entrevistas a partir de núcleos de sentido, de modo a estabelecer coerência interna para facilitar a análise pretendida, tomando o cuidado de não manipular elementos importantes apenas em nome da coerência, por isso é possível que em algum momento esta não tenha sido inteiramente respeitada.

⁷ Cidade mais populosa do extremo sul da Bahia com cerca de 162.438 mil habitantes, situada à aproximadamente cem quilômetros de Cumuruxatiba.

⁸ Iguaria-ritual de origem africana à base de milho seco parcialmente triturado, leite de vaca, açúcar e leite de côco.

Essa satisfação é justificada logo a princípio, quando ela diz que pessoas com quem “nem tem muita intimidade, me procura mais que os próprios índios, e eu gosto de ver as pessoas interessadas, eu gosto de focar naquilo que eu sei, pra estar passando pras pessoas”. Compreendi logo que eu era uma delas e que, ao afirmar que gostava de contar suas histórias de vida para quase desconhecidos, minha interlocutora estava também a se queixar do pouco interesse dos parentes⁹:

eu tenho saudade daquele tempo, me dá uma tristeza, eu conto assim pra os meus neto, eu chamo meus neto pra trazer essas história pra aprender comigo e poucos interessa, só as de Rita que ainda interessa. Eu digo, gente, essa luta de índio a gente tem que passar de geração pra geração. Eu vejo pessoas que nem tem muita intimidade, me procura mais que os próprios índios, e eu gosto de ver as pessoas interessadas, eu gosto de focar naquilo que eu sei, pra estar passando pras pessoas, porque eu vou morrer eu vou passar pra quem? Se os da família não tem interesse, eu passo pra um que não é da família. Quando eu tava na aldeia tinha os dias de dar aquelas aula, aí juntava aquele monte de gente, todo mundo aplaudia, ganhei certificado, dei aula na UNEB, UFSB, eu fui até em Porto Seguro, falei pra umas mil pessoas (Entrevista à autora em 03/02/2021, l. 9-18)

Assim, a pajé da aldeia Kaí, sente-se na obrigação de transmitir suas experiências de “luta de índio”, que no seu entendimento devem ser passados “de geração a geração”. Nesse sentido, Elie Wiesel (1994), escritor judeu sobrevivente da shoá e Nobel da paz em 1986, justifica sua vasta produção escrita sobre a memória dos horrores da segunda grande guerra mundial sob a perspectiva do extermínio dos judeus, sobretudo viabilizado por meio dos campos de concentração, com a obrigação de contar.

Assim como o autor, morto em 2016, dona Jovita, ao dizer que “luta de índio a gente *tem* que passar de geração pra geração”, revela um modo de pensar profundamente comprometido com a memória dos ancestrais que lhe foi transmitida de variadas formas: dever de lembrar, de contar. Ao utilizar o verbo “ter”, fica claro que ela situa esse contar no campo da obrigação de partilhar suas experiências, de repassar saberes que outrora recebera de outros (no caso dela, esses outros incluem humanos e não humanos, viventes ou não, se a nossa perspectiva for a da racionalidade ocidental).

E é diante do dever de memória, da obrigação da partilha que a anciã defende a importância de compartilhar suas experiências e conhecimentos com pessoas “interessadas”, mesmo que não sejam parentes: “porque eu vou morrer eu vou passar pra quem? Se os da família não tem interesse, eu passo pra um que não é da família”. Parece-me que esse público interessado em ouvir, concentra-se sobretudo nas universidades da região, Universidade do

⁹ Os indígenas utilizam o termo tanto para se referir aos membros de uma mesma família, quanto para se referir a membros de outras etnias.

Estado da Bahia – UNEB e a Universidade Federal do Sul da Bahia – UFSB, sendo que nesta última chegou a ministrar aula como intelectual da tradição (ou mestra de saber tradicional), sendo por isso remunerada.

Dona Jovita, coloca os olhos saudosos em outros tempos em que se sentia parte ativa de sua comunidade, em que havia espaço, no âmbito dos cursos de formação como o magistério indígena oferecido pelo governo do estado da Bahia, das licenciaturas interculturais indígenas ofertadas pelo Instituto Federal Baiano (IFBA) e pela Universidade do Estado da Bahia (UNEB); do Saberes indígenas na escola, entre outros projetos mais pontuais ligados às universidades e mesmo a convite dos professores de cultura da escola da comunidade.

Hoje, afastada do cotidiano da aldeia em razão de divergências internas, ela justifica, ao mesmo tempo, sutilmente lamenta a forma como hoje os mais novos conduzem os assuntos da comunidade: “Hoje eu vim pra minha casa porque eu cansei, deixei pros outros tomar conta, mas hoje o povo que toma conta da aldeia, não tem aquela administração igual nós velhos tem ...” (Entrevista à autora em 03/02/2021, l.199-201).

Essa opinião parece ser mais ou menos generalizada entre a geração que esteve à frente das primeiras retomadas: falta determinação aos que lhes sucederam na luta, não veem positivamente o conjunto das estratégias hoje utilizadas, apesar de valorizarem o acesso aos estudos, às novas tecnologias, enfim, à cultura letrada. É possível que o conflito expresso nessa contradição, advenha apenas da impossibilidade de compreensão frente aos novos processos de comunicação e luta que estão em construção, a exemplo da intensa mobilização da juventude indígena das redes sociais, que as veem como importantes ferramentas para dar visibilidade às suas questões, ao mesmo tempo que denunciam e organizam ações, apoios.

Parece-me que, como o filósofo alemão Walter Benjamin (2012), dona Jovita, no momento em que aponta o eminente desaparecimento de uma comunidade de ouvintes: “eu chamo meus neto pra trazer essa história pra aprender comigo e poucos interessa, só as de Rita que ainda interessa”, enuncia a preocupação com a extinção da arte de narrar, com a privação total da “faculdade de intercambiar experiências” que tem como principal fonte a experiência passada de boca em boca, a condição mesma da narrativa. Quando ela diz: “eu gosto de ver as pessoas interessadas, eu gosto de focar naquilo que eu sei, pra estar passando pras pessoas”, é certo que, assim como discute o filósofo, ela também vê a narrativa como uma forma muito antiga de ensinar a viver, de dar conselhos, não a partir de respostas precisas, mas de, sabendo narrar sua própria vida incorporada a dos outros, ir iluminando os caminhos das gerações que darão continuidade a essa “luta de índio” à luz de candeeiro, ora

mais potente, ora quase apagada. Essa percepção encontra eco na discussão benjaminiana quando ele diz que a narrativa,

(...) traz sempre consigo, de forma aberta e latente, uma utilidade. Essa utilidade pode consistir por vezes num ensinamento moral, ou numa sugestão prática, ou também num provérbio ou norma de vida – de qualquer maneira, o narrador é um homem que sabe dar conselhos ao ouvinte. Mas, se “dar conselhos” hoje soa hoje como algo antiquado, isto se deve ao fato de as experiências estarem perdendo sua comunicabilidade. Em consequência, não podemos dar conselhos nem a nós mesmos nem aos outros. Aconselhar é menos responder a uma pergunta do que fazer uma sugestão sobre a continuação de uma história que está se desenrolando. Para obter essa sugestão, seria necessário primeiro saber narrar a história. (BENJAMIN, 2012, p. 216-217).

Para Benjamin, escritor alemão em um país devastado pela guerra, só os narradores, autorizados como aqueles que sabem “dar conselhos”, seja por conhecerem o mundo através de viagens, seja porque viveram intensas experiências ou porque tiveram longa vida, estando já afastados das turbulências do tempo presente, podem intercambiar a experiência, torná-la comunicável. Ao narrador é permitido parar, apesar das forças imperiosas que arrastam para o futuro, para subversivamente catar em meio aos escombros de passado, aquilo tudo que interessa mostrar uma vez mais, recolher imagens que podem abrir brechas nos modos de construir saberes e práticas.

É ele, ela, que ao narrar apodera-se de suas reminiscências, ou das de seu próprio grupo, para tomar o passado nas mãos, transformando-o criativamente, explorando o que há de dinâmico, cavando nele aberturas para o futuro, em última instância, arrisco dizer que é essa postura atenta e ativa da narradora face ao passado se configura como possibilidade de fraturar o fluxo do tempo, colocar em questão o privilégio do presente e a inexorabilidade do futuro ao passo que dizem de uma história não contada, ajustada por aqueles que puderam contar e que, por isso ainda pode ser inquirida, contada de novo.

3.1. “É pé na terra e mão na massa”, um modo de estar no mundo

Em razão do encantamento que dona Jovita me causou, dedicarei boa parte desse artigo para compartilhar, o que a meu ver, é mais caro para ela mesma, dado o orgulho com que se refere ao aspecto “encantado” de sua vida, a insistente repetição com que as cenas preciosas comparecem nesse contar de alguém que já pode olhar o passado de uma certa distância, que encontrou um lugar entre o passado e o futuro para narrar o que vale a pena ser narrado, modelar o contado a partir de acréscimos, supressões e de atualizações visando à

construção de uma imagem a que deseja dar visibilidade, de algum modo legar aos outros, os que continuarão.

Percebo que, mais do que contar uma história coletiva, ela deseja dar ênfase à singularidade de sua vida em particular, como experiência exemplar que em variados aspectos constitui-se em conselhos a serem seguidos pelos mais novos, daí a crítica sutil a eles que torno a trazer aqui: “Hoje eu vim pra minha casa porque eu cansei, deixei pros outros tomar conta, mas hoje o povo que toma conta da aldeia, não tem aquela administração igual nós velhos tem ...” (Entrevista à autora em 03/02/2021, l. 199-201).

A forma como a anciã constrói narrativamente a si mesma, encontra amparo na afirmação do antropólogo Joel Candau, quando ele diz que “as identidades não se constroem a partir de um conjunto estável e objetivamente definível de ‘traços culturais’”, de vínculos essenciais, “mas são produzidas e se modificam no quadro das relações, reações e interações socioambientais – situações, contexto, circunstâncias – de onde emergem os sentimentos de pertencimento, de ‘visões de mundo’ identitárias ou étnicas” (CANDAU, 2018, p. 27).

Embora ela seja veemente ao afirmar que seu “sangue foi mais de índia” (Entrevista à autora em 03/02/2021, l.23), admite uma ancestralidade negra que ela respeita e defende, então, claro que a identidade defendida como indígena na verdade é resultado de processos dinâmicos de incluir e excluir em que estão inseridos múltiplos atores, em um campo de forças que inclui a mobilização de recursos simbólicos variados, uns de natureza mais permanente, outros mais provisórios. Nesse jogo, não se pode desconsiderar ainda, que todo o discurso da etnicidade presente nos contextos das lutas fundiárias em que a identidade é tema central, influencia fortemente o que é contado por ela.

Porém, a despeito de qualquer desejo de evidenciar vínculos primordiais que apontem para uma continuidade temporal em que foi possível guardar a cultura como objeto sagrado e imutável, alheio às pessoas, aos contextos, enfim, desprovido de historicidade, é importante lembrar que os significados e suas formas só duram em movimento, se forem constantemente recriados pelas pessoas, pois são elas que (re)inventam culturas, refletem sobre elas, experimentam-na, discutem-na e de alguma maneira, possibilitam a transmissão.

Interessante dizer que muitas vezes essa ficção de um fluxo sem interações, esse desejo de afirmar uma fixidez impossível e em consequência estereotipada é eventualmente exigida por não indígenas envolvidos na defesa de seus direitos, como se admitir a diversidade interna de um povo, fosse descaracterizá-lo como tal. No caso dos Pataxó, penso que negá-la equivaleria, no afã de corresponder a um certo imaginário, a enfraquecer a luta pela retomada étnica e territorial, ao passo que afirmar uma cultura primordial seria

desistoricizar a existência pataxó, impedindo outras conformações que possibilitem que histórias como a que trago a esse artigo sejam contadas.

O contar de dona Jovita mostra-a como alguém que foge aos estereótipos, tanto no que diz respeito a sua condição de indígena, quanto de mulher. Quero primeiro esboçar uma tentativa de desenhar a sala de sua casa, para que os que me leem possam, sem o auxílio convencional dos sentidos, adentrar ao local que considero o retrato da anciã, de toda a multiplicidade que uma vida pode reunir. Conheci essa sala-acontecimento em 2010, quando fui convidada para a I Jornada Pedagógica das Escolas Indígenas do Prado. Na agenda estava a visita à casa da pajé para que a conhecêssemos melhor, para que ela pudesse falar um pouco sobre o seu trabalho na comunidade.

Entrei timidamente, tentando não ser vista para melhor observar, assustando-me diante da mistura evidente de símbolos religiosos e culturais; mais ainda com o flagrante sincretismo das rezas das quais ela nos convocou a participar: era um tecido de vozes dos encantados das matas, dos santos católicos e das religiões afro-brasileiras. Em seu corpo esguio, de pele escura, longos e lisos cabelos negros, ela congregava um misterioso e intimidador afluxo de tempos e espaços aparentemente inconciliáveis.

A sala de paredes há muito tempo pintadas de verde, de chão revestido de cimento queimado mesclado de preto e branco é enorme, algo próximo de cem metros quadrados cobertos por telhado de *eternit* completamente à mostra e madeiras roliças. Logo à entrada, no canto esquerdo um preto velho entalhado em um quadro de madeira espreita com olhos centenários, ao lado uma estante enfeitada com jarros de flores artificiais, um relógio de mesa e alguns porta-retratos dos muitos filhos que acolheu. Separando a sala do resto da casa, há uma cortina de cetim vermelho com as laterais amarradas com barbante, em um dos cantos um comprido ramo de flores de cetim ladeado por um grande cocar.

Após essa porta, um quadro em que ela aparece fotografada na própria sala, abraçada amorosamente a uma de suas violas e outro em que aparece apenas o rosto, emoldurado por um cocar de longas penas: entre os dois um retrato do padre Marcelo Rossi. Na parede do fundo, toda coberta de cortinas brancas e vermelhas, começa o que para mim se assemelha a um altar iniciado por uma velha estátua de São João, enfeitado pelo belo cocar utilizado por ela na ocasião da primeira foto. Do teto pendem ramos de flores artificiais, um cordão de luzes de natal, um pequeno quadro da última ceia rodeado por um cordão de flores vermelhas e por um grande rosário de contas pretas.

Na parede logo depois da porta que vai para o quintal, o quadro mais apreciado por ela, segundo narra, presente de um homem que se interessou pela imagem-registro de uma

visão experienciada na infância e registrada pelo pai, um painel de imagens-sinais de um futuro de matas destruídas. Sobre a mesa de cerca de três metros, uma multiplicidade de santos, ornados por rosários e fitas de todas as cores: Cosme e Damião, São Sebastião, um Cristo crucificado e muitas nossas senhoras, arrumados entre taças, velas, um caderno de orações, uma caneta *bic* e um jogo de cartas. É diante desse altar, que a meu ver conforma uma espécie de religião afro-católica-ameríndia, que dona Jovita, em cujo pescoço brilha um colar prateado de São Jorge em luta, explica:

A minha religião é pataxó, que traz muita força da mata, eles conversa com os orixá na mata, conversa com a mata, com as águas, escolhe um lugar limpo, senta e conversa com os passarinhos, com o próprio pé da gameleira¹⁰. Eu dou mais atenção à mata do que mesmo o mar. Eu carrego a tradição do mar, mas eu tinha medo do mar porque nós nasceu na mata (Caderno de notas, 03/02/2021).

Já passada a primeira impressão causada, mas não o forte desejo de compreender, após fazer a descrição acima, ousou afirmar que conheço um pouco mais dona Jovita a partir da sala de sua casa. A mulher sobre quem algumas vezes ouvi chamarem “feiticeira”, “macumbeira”, evidentemente termos utilizados com viés pejorativo, como categorias de acusação, para falar de sua relação com os seres sagrados que desde muito fazem parte de seu cotidiano, orgulha-se de quem é: “desde criança eu sou essa pessoa alegre, eu não sei o que é tristeza, tá passando essa doença aí¹¹, eu só tenho fé em Deus vivo que é o que criou nós. Só tô tratando as pessoas com remédio de erva que eu aprendi” (Entrevista à autora em 03/02/2021, 1.71-73).

Pouco antes ela diz que nem diante dos preconceitos sofridos por parte de “pessoas brancas” frente a sua maneira de viver, citando para isso a forma como a mãe preparava a comida (1.34-37), “não ficava triste, sempre (...) dava risada (1.69). É justamente essa pessoa alegre, de sorriso largo e de movimentos ligeiros que me recebe, sequiosa de contar sua história, zelosamente construída por ela mesma.

Nessa construção, possui lugar central uma relação estabelecida desde cedo com a mata, lugar de força da “religião pataxó”, tanto é que a imagem comparece doze vezes no decorrer da narrativa, sempre associada a um tempo idealizado em que, apesar das

¹⁰ O pesquisador Cristiano Henrique Ribeiro dos Santos (2001), no texto “O Simbolismo da Árvore-Mundo no Candomblé: Conexão entre o Mundo dos Homens e o Mundo dos Deuses”, a partir dos estudos de Roger Bastide diz que a árvore-mundo é representada nos terreiros de candomblé pela gameleira, habitação do sagrado. Desse modo, penso que a referência que dona Jovita faz à gameleira não é por acaso, para ela, a sombra da árvore é o lugar privilegiado das aprendizagens, então arrisco dizer, de sustentação, de conexão entre mundos que coexistem, das trocas entre eles como dimensões em contato.

¹¹ Dona Jovita faz referência a pandemia causada pelo novo coronavírus a partir do final de 2019.

dificuldades imensas, traduzidas na falta das roupas que hoje existem em excesso, era possível viver melhor:

Eu sou uma índia, eu vivia num lugar que nem lá ninguém ia, nem eu tinha conhecimento de ser humano igual eu, a gente quando via pessoas a gente corria pra dentro do mato igual bicho do mato. Nós vivia tudo nu, esse tempo que tá agora, inverno, nós era tudo nuzinho, nuzinho do jeito que nasceu, nós não tinha roupa, nós não tinha de onde tirar roupa, era uma dificuldade imensa pra gente. Hoje eu vejo o pessoal, tem muita roupa, joga fora, mas naquele tempo que eu nasci dentro daquela mata...mas até hoje eu tenho sôdade, que aquele tempo não era o tempo de hoje que a gente vê tanta coisa, tanta morte, tanta matança, tanta gente morrendo, praticamente parece um dilúvio que tá passando (Entrevista à autora em 03/02/2021, 1.46-54)

Sem dúvida, dona Jovita utiliza o fato de ter nascido numa mata em que vivia apenas seu núcleo familiar, encontrando-se em ocasiões festivas com os parentes da região para configurar um território habitado em sua quase totalidade por indígenas. Mas também, de algum modo, essa imagem já em grande parte destruída principalmente pelas empresas de exploração de madeira e pelo agronegócio, evidencia um marco na temporalidade da história pataxó na região, pois é a partir do final do ano de 1960 que as frentes de exploração chegam cada vez mais diversificadas e numerosas: o que a princípio era apenas a retirada de minérios¹², expandiu para a extração de grandes volumes de madeira, criação de gado, plantio de monoculturas como o eucalipto e, por fim, o turismo.

A anciã declara sentir saudades desse tempo da vida dentro mata e lamenta a existência atual em que é obrigada a viver no espaço limitado de um quintal, com olhos marejados olha ao redor, fazendo um amplo gesto com o braço enfeitado de pulseiras douradas ruidosas: “Olha minha filha você tá vendo, Cumuruxatiba era tudo aqueles índio velho, hoje você olha não tem mais índio dentro de Cumuruxatiba mesmo, é isso que me deixa triste, de viver só nesse pedaço” (Entrevista à autora em 03/02/2021, 1.202-204).

É na mata que minha interlocutora quando ainda pequena se refugia nos momentos de chateação, conta que costumava ficar “dois, três dias dentro da mata” sozinha, para em seguida pesarosamente acrescentar: “agora não tem mais mata...” (1.205-206), dando a entender que por vezes gostaria de repetir o gesto de infância. Minha inferência parte das explicações da pajé ao explicar seu nome indígena, Escorpiã Pataxó, tanto por ter nascido sob o signo de escorpião, quanto pelo seu temperamento explosivo desde muito jovem.

A esse respeito, seu companheiro José Francisco Neves Azevedo, que nos escuta enquanto trabalha diligentemente na rede, informa orgulhoso: “Eu já vi essa mulher derrubar

¹² Cumuruxatiba a partir do final do XIX até tornou-se alvo da exploração da monazita e outros minérios.

vinte homens sozinha” (Caderno de Notas, 03/02/2021). Parece-me que nesse sentido, ela também frustra o modelo de sabedoria calma e pacífica, via de regra atribuída às anciãs: dona Jovita é também de guerra, confirma a diversidade interna tão negada e condenada.

Essa relação íntima e afetuosa com a mata está vinculada a aspectos fundamentais na vida da narradora, a começar pela música:

Por isso que eu sempre eu gosto de tocar minha viola, foi o que eu aprendi debaixo de meu pé de gameleira, com sete anos eu fiz musiquinha pra os passarinho, aí até hoje... (a música é para receber pessoas...) ... Eu vou bater um pouquinho da minha viola pra vocês saberem como eu sou, quem eu fui.... (Entrevista à autora em 03/02/2021, 1.204-209).

Assim, é ouvindo os sons da mata que nasce nela o desejo de também produzir música, de tal maneira que implora ao pai que lhe compre um violão. Diante da súplica da filha, ele consegue um velho instrumento desprezado e sem cordas, para os outros já sem serventia, já que não havia como comprá-las e substituí-las. Diante do problema, a menina Jovita fia cordas de tucum, mesmo material usado para a fabricação de redes e outras ferramentas de pesca, deixando-as finas o bastante para serem afinadas. Resolvido o problema, é na mata que ela passa a se inspirar, compor as canções que mostra com orgulho, para recepcionar os que chegam ou em outros tempos para alegrar os festejos de santo nos quais era a atração musical.

Cheia de contentamento, conta-me que possui seis violas, entra em casa e volta acariciando uma *Giannini*, disposta a mostrar-me parte do que aprendeu ao longo da vida. Posicionando-se como uma artista em um palco, vai se apresentando enquanto confere a afinação e, antes de cada canção fala um pouco do percurso de composição, sempre ligado à mata, à religiosidade, ao amor por Cumuruxatiba e a antigas brincadeiras de roda em que se jogavam versos satíricos.

Outro aspecto é o conhecimento das ervas e das rezas utilizadas para curar em um tempo em que não havia médicos, mas que ainda hoje é solicitado por um público que confia no poder terapêutico das ervas encontradas nos quintais e nos remanescentes de mata, por isso parte do dia da anciã é ocupado no preparo das “garrafadas”, ao mesmo tempo em que se dedica também a receber pessoas necessitadas de suas rezas. Sobre essa habilidade que, conforme ela, acompanha-a desde criança, narra com nitidez impressionante a cena em que a mãe, que punia os transes espirituais em que era mergulhada, como resultado de “calundu”, que segundo a sabedoria popular só podia ser tirado com cipó, desses que não quebram:

Eu tinha visão, quando eu caía, minha mãe dizia que era calundu, me batia, me batia, quando eu acordava tava toda lapeada. Quando eu tinha sete anos, quando aconteceu isso e ela foi me bater, eu pedi um papel e um lápis, esses lápis quadrado, vermelho, ela entregou pensando que era eu, mas eu não tinha conhecimento de escola. Ela fez a oração pra dor de cabeça e de dor de dente e disse assim: “agora você acredita?”. Minha mãe caiu pra lá e meu pai quando chegou disse: “Aí tem um mistério!” (Entrevista à autora em 03/02/2021.43-49).

Além desse episódio, há outras situações contadas por ela que confirmam essa relação mágica com o mundo, que só pode ser compreendida se considerarmos a existência de outras cosmologias ancoradas em bases epistemológicas resistentes, ao passo que estabelecem outras relações com a natureza. A mata para dona Jovita não se reduz a um lugar meramente vivo, inexpressivo ou que seja somente fonte de extração de recursos materiais para a sobrevivência humana. Parece-me que é a mata o lugar das aprendizagens que melhor definem quem ela se tornou: compositora, violeira e pajé, conhecedora dos segredos da música, das ervas e dos espíritos encantados das matas.

Todo esse conhecimento é posto cotidianamente à serviço dos que precisam aliviar as dores físicas e espirituais, seja por meio das garrafadas, banhos, tônicos, das rezas ou dos conselhos que segundo ela: “Passam de velho em velho e que às vezes o povo acha que é macumba, mas que é só ciência mesmo” (Caderno de notas, 26/02/2021). Ao trazer o que “o povo acha” a anciã mostra o preconceito existente com aqueles que vivem sua religiosidade no bojo das religiões de matrizes africanas e, por isso, são estigmatizados e obrigados a uma justificação não exigida às religiões hegemônicas propagadas, por numerosas vezes impostas por quem há muito tempo coloniza e oprime.

Por fim, é impossível passar pela tentativa de compor uma imagem de dona Jovita, sem tocar em um ponto reiterado por ela ao menos quatro vezes durante a narrativa tal como transcrevi aqui. Ela orgulha-se de “ser pé no chão” e ao dizê-lo bate um dos pés sempre descalços no chão, com força, resoluta, como que para atestar o dito:

Eu tive sete filhos, meus filhos tudo me procura, meus netos... eu sempre falo pra eles, que a gente num deixa os nossos rastros pra ninguém não, a gente nasceu de pé no chão, nós não nascemos calçado não...índio só anda de pé no chão por dentro do mato que nem eu andava catando mato pra fazer remédio, pode me perguntar qualquer um remédio que serve até pra essa pandemia que tá aí no Brasil, eu sei que remédio fazer, já curou várias pessoas, graças a Deus! Eu sinto tão bem com o pé no chão, me dá aquele fortalecimento! Eu não acostumei com chinelo ainda, quando eu arrumo aqui pra ir pro Prado, quando eu chego lá eu tou de pé no chão! Quando eu vou saltar do carro pra entrar no banco, cadê o chinelo?!? Eu digo “meu Deus do céu!”, o povo nem liga mais. Eu tenho mais sangue de índio mesmo! (Entrevista, 03 de fevereiro de 2021, p. 23-33)

Parece-me que “ser pé no chão” funciona não apenas como uma norma de vida para a anciã, que mesmo em situações mais formais, como ir ao banco receber a aposentadoria,

esquece-se do calçado, mas também como um conselho a ser dado às gerações das netas e netos: não deixar o rastro para outros foi uma regra de segurança fundamental em tempos em que era necessário se esconder, assim como, para ela mesma, foi necessário aprender colocar os ouvidos no chão para escutar a chegada dos caminhões, que traziam homens que poderiam colocar sua integridade e a das filhas em risco, com a antecedência necessária para apagar o fogo aceso para preparação dos mariscos, disfarçar os vestígios de sua presença e, junto com as duas meninas ainda pequenas, se esconder sem deixar rastros, até que fossem embora e elas pudessem, em segurança, catar o que havia ficado de útil da passagem dos trabalhadores das madeiras.

Pergunto o que é “ser pé no chão” e ela responde prontamente que é ter coragem, ver as coisas e aprender, ver as necessidades dos outros e pegar pelo braço e ajudar”. Essa definição encontra eco na fala espontânea do trecho transcrito acima em que ela diz que foi dentro da mata, andando de “pé no chão” que aprendeu os segredos das curas. Também quando mais adiante, falando sobre a habilidade de tecer os fios do tucum, conta que “sempre” foi “pé no chão”, que “ficava olhando as coisas até aprender”. Então, compreendo que a pajé possui uma relação mágica com a terra, e que estando de pés nus, em contato direto com sua substância, é fortalecida, tornando-se capaz de aprender com ela e com os outros ao redor, ao mesmo tempo em que conduz aqueles que, em dado momento, necessitam dela. É como na canção composta e cantada por ela: “É pé na terra e mão na massa e dê o braço a seu irmão” (Entrevista à autora em 03/02/2021, l. 218-219).

4. Considerações para um texto que não termina

Essa narrativa de muitos fios puxados desde uma memória individual e coletiva, da experiência, dos testemunhos de muitos que já encantaram, da relação nada simples com os outros indígenas ou não, constitui uma trama complexa em que se misturam a história dos Pataxó do território Comexatiba, da formação da vila de Cumuruxatiba e sua trajetória particular que interrompe o fluxo temporal próprio da racionalidade ocidental contínuo e pacífico, para inserir nele uma outra perspectiva que durante muito tempo foi silenciada e invisibilizada como algo de menor ou nenhuma importância.

Retomo as palavras de Foucault (2010, p.59) para dizer que o contar de dona Jovita denuncia que a história contada até então desconsiderou a existência dos povos originários da região (não apenas os Pataxó). Ao falar dessas existências, põe em xeque qualquer pretensão à homogeneidade, a história única em que coube apenas um ponto de vista: o de quem sempre deteve o poder às custas de múltiplos abusos, violências, extorsões e sucessivas espoliações.

Para além das palavras ditas, parece-me que a própria narradora, através de seu corpo, de seus gestos, de sua viola pungente e de sua sala intercultural, já é, ela mesma uma afronta aos projetos de desenvolvimento que nunca incluíram os povos indígenas, antes os subjugou e exterminou. Dona Jovita, de pé no chão, andar sorrateiro e silencioso é a mulher-mãe que criou dezesseis filhos e diz que ainda criaria outros tantos se aparecessem, que aprendeu os segredos da música e da cura dos males através de uma relação espiritual de profundo amor pela mata, em contraposição a um tipo dominante de relação em que a floresta não passa de recurso a ser transformado em dinheiro. Também a religiosidade múltipla, inclusiva e multifacetada de minha interlocutora confronta insistentemente a grande religião monoteísta e por isso mesmo, autoritária, utilizada como arma civilizatória para apagar tudo que não seja igual a si.

Enfim, a narrativa de Escorpiã Pataxó é encruzilhada, “é sopro, hálito, índice de sabedoria” sobre uma história oficial que ao contar sobre o passado pretende também cristalizá-lo, torná-lo matéria superada, inquestionável e irrevogável. É nessa história-monumento petrificada que a micronarrativa resistente da pajé cria pequenas fraturas, questiona o que e como foi contado e termina por desorganizar a linha reta cuidadosamente construída pelo ocidente que, se destinou algum lugar aos indígenas foi à margem dela, em lugares e tempos selvagens, de alteridades a serem eliminadas ou na melhor das hipóteses assimiladas. A anciã, que ao embaralhar o passado, tomá-lo nas mãos contrapondo-o ao seu próprio presente, sugere outras maneiras de viver, a partir de outras racionalidades e perspectivas: futuros.

Referências

- BAKHTIN, M. *Estética da criação verbal*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- BAZIN, J. *Des clous dans la Joconde: l'anthropologie autrement*. Toulouse: Anacharsis, 2008.
- BENJAMIN, W. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. Tradução Sérgio Paulo Rouanet. 8ª Ed. São Paulo: Brasiliense, 2012.
- CANDAU, J. *Antropologia da memória*. Tradução Miriam Lopes. Rio de Janeiro: Instituto Piaget: 2005
- DELEUZE, G.; GUATARRI, F. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia* (vol. 1). Tradução de Aurélio Guerra Neto e Célia Pinto Costa. Rio de Janeiro: Editora 34, 1995.
- FOUCAULT, M. *Em defesa da sociedade*. 2ª Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

HANNERZ, U. *Fluxos, Fronteiras, Híbridos: Palavras-chave da Antropologia Transnacional*. Mana, vol.3, nº1. Rio de Janeiro: 1997.

MARTINS, L. M. *Afrografias da Memória: O Reinado do rosário no Jatobá*. São Paulo: Perspectiva; Belo Horizonte: Mazza Edições, 1997.

MUNDURUKU, D. *O caráter educativo do movimento indígena brasileiro (1970-1990)*. São Paulo: Paulinas, 2012.

OLIVEIRA, J. M. de. *O movimento de retomada do território pataxó*. Entrevista concedida a Vera Lúcia da Silva, em 03 de fevereiro de 2021.

QUIJANO, A. *Colonialidade do poder e classificação social. Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

La narrativa-encrucijada de Doña Jovita: "agua que no se detiene, con largas aristas"

Resumen

El artículo en cuestión conduce a una discusión sobre el papel revolucionario de las micronarrativas frente a una historia monumental y lineal, de la que fueron excluidas las historias de los pueblos indígenas, como la de los Pataxó del territorio Comexatibá. Para materializar esta tarea, se analizará la narración de la vida de Jovita Maria de Oliveira, anciana y chamán pataxó, abordando aspectos importantes de las multiplicidades presentes en esta historia, resultado de una larga historia de relaciones interculturales necesarias para el proceso de supervivencia y resistencia a los proyectos de exterminio puestos en práctica por diversos agentes, o con el apoyo o connivencia del Estado. De especial relevancia en el proceso de análisis será la capacidad de esta narrativa de reunir distintas temporalidades, a la vez que reúne pasado y futuro en un presente atento y activo, resultando de ello la apertura a pensar la relación con los otros y el mundo bajo otras racionalidades que la occidental. Para ello, aparecerán como aportaciones teóricas: Walter Benjamin (2012); Joel Candau (2018); Michel Foucault (2010); Leda Maria Martins (1997); Daniel Munduruku (2012), entre otras inspiraciones.

Palabras claves: Narrativa; Pataxó; Temporalidades; Territorio Comexatibá.

Le récit-carrefour de dona Jovita : "l'eau qui ne s'arrête pas, avec de longs bords"

Résumé

L'article en question mène à une discussion sur le rôle insurgent des microrécits face à une histoire monumentale et linéaire, d'où sont exclues les histoires des peuples autochtones, comme celle des Pataxó du territoire de Comexatibá. Pour concrétiser cette tâche, on analysera le récit de la vie de Jovita Maria de Oliveira, une ancienne et chamane Pataxó, en abordant des aspects importants des multiplicités présentes dans cette histoire, résultat d'une longue histoire de relations interculturales nécessaires au processus de survie et de résistance aux projets d'extermination mis en œuvre par divers agents, ou avec le soutien ou la connivence de l'État. Dans le processus d'analyse, la capacité de ce récit à faire cohabiter des temporalités distinctes, tout en réunissant passé et futur dans un présent attentif et actif, sera d'une importance particulière. Il en résulte l'ouverture à penser la relation avec les autres et le monde sous d'autres rationalités que celle de l'Occident. Pour cela, apparaîtront comme contributions théoriques : Walter Benjamin (2012) ; Joel Candau (2018) ; Michel Foucault (2010) ; Leda Maria Martins (1997) ; Daniel Munduruku (2012), Jean Bazin (2008), Aníbal Quijano (2005), entre autres inspirations.

Mots-clés: Récit ; Pataxó ; Temporalités ; Territoire de Comexatibá.

The Narrative-crossing of Dona Jovita: "water that does not stop, with long borders"

Abstract

The article in question leads to a discussion about the revolutionary role of micro-narratives in the face of a monumental and linear history, from which the narratives of indigenous peoples, such as the Pataxó of the Comexatibá territory, have been excluded. To materialize this task, the life story of Jovita Maria de Oliveira, elder and shaman pataxó, will be analyzed, addressing important aspects of the multiplicities present in this story, the result of a long history of intercultural relations necessary to the process of survival and resistance to the extermination projects carried out by various agents, with the support or complicity of the State. The capacity of this story to bring together different temporalities will be of particular importance in the process of analysis, as it brings together the past and the future in an attentive and active present, resulting in that openness to think the relationship with others and the world under other rationalities, which are not those of the West. For this, will

appear as theoretical contribution the following elements: Walter Benjamin (2012); Joel Candau (2018); Michel Foucault (2010); Leda Maria Martins (1997); Daniel Munduruku (2012), among other inspirations.

Keywords: Narrative; Pataxó; Temporalities; Territory of Comexatibá.