COLEÇÃO **TEMPO AGORA**

Paula Balduino de Melo

Matronas Afro-pacíficas

tramas da resistência na fronteira Colômbia-Equador

EDITORA UnB

Universidade de Brasília

Reitora Márcia Abrahão Moura
Vice-Reitor Enrique Huelva

EDITORA
UnB

Diretora Germana Henriques Pereira
Conselho editorial Germana Henriques Pereira (Presidente)
Fernando César Lima Leite
Ana Flávia Magalhães Pinto
Andrey Rosenthal Schlee
César Lignelli
Gabriela Neves Delgado
Guilherme Sales Soares de Azevedo Melo
Liliane de Almeida Maia
Mônica Celeida Rabelo Nogueira
Roberto Brandão Cavalcanti
Sely Maria de Souza Costa

Matronas Afro-pacíficas: tramas da resistência na fronteira Colômbia-Equador

Paula Balduino de Melo

EDITORA
UnB

Equipe editorial

Assistência editorial Emilly Dias
Revisão Yumi T. Melo
Diagramação Vinnie Graciano

© 2021 Editora Universidade de Brasília
Direitos exclusivos para esta edição:
Editora Universidade de Brasília
Centro de Vivência, Bloco A – 2ª etapa, 1º andar,
Campus Darcy Ribeiro, Asa Norte, Brasília/DF
CEP: 70910-900
www.editora.unb.br
contatoeditora@unb.br

Todos os direitos reservados.
Nenhuma parte desta publicação poderá ser armazenada ou reproduzida por qualquer meio sem a autorização por escrito da Editora.

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Biblioteca Central da Universidade de Brasília – BCE/UNB)

M528 Melo, Paula Balduino de.
Matronas Afro-pacíficas [recurso eletrônico] : tramas da resistência na fronteira Colômbia-Equador / Paula Balduino de Melo. - Brasília : Editora Universidade de Brasília, 2024.
633 p.

Formato PDF.
Inclui bibliografia.
ISBN 978-65-5846-259-0.

1. Feminismo afrolatinoamericano. 2. Etnografia. 3. Antropologia social. 4. Estudos de gênero. I. Título.

CDU 396

Heloiza dos Santos – Bibliotecária - CRB1/1913

Aos amores José Henrique Sampaio Pereira,
Ana Rosa Balduino Pereira e Iasmin Balduino Pereira.

In memoriam *de Carlos Rúa Angulo,*
Marcelo José de Melo, Daniel Brasil, Juan García Salazar
e Eduardo Sérgio Hermano Balduino.

Sumário

Agradecimentos **11**

Prefácio **15**

Mara Viveros-Vigoya

Introdução **27**

PARTE I

A construção das subjetividades: etnia/raça e gênero 47

Capítulo 1

Etnia e raça na fronteira entre Colômbia e Equador **63**

Capítulo 2

Gênero, mulheres e família **135**

PARTE II

As mulheres são como as águas, crescem quando se encontram **251**

Capítulo 3

Processos organizativos na Colômbia e no Equador **275**

Capítulo 4

Etnicidade e gênero **337**

Capítulo 5
A constituição da pessoa afro-pacífica **365**

PARTE III
Violências **413**
Capítulo 6
Narrativas femininas e os impactos da violência sociopolítica **437**
Capítulo 7
Articulações e contra articulações na disputa pelo território: temporalidades e poderes assimétricos **485**
Capítulo 8
A violência sociopolítica e além dela: violências interpessoais de gênero **523**

À guisa de conclusão **585**
Referências **597**

Agradecimentos

Agradeço primeiramente aos orixás.

Agradeço às minhas famílias. À família de sangue, em especial a Maria Mônica Hermano Balduino e Mariana Balduino de Melo. Às minhas irmãs, Pretas Candangas, Daniela Luciana, Elaine Meireles, Juliana Nunes, Raissa Gomes, Rita Silvana Santana. À família espiritual, Yalorixá Railda Rocha Pitta e toda a comunidade do Asé Opô Afonjá Ilê Osùn.

Agradeço à Lia Zanotta Machado e Mara Viveros-Vigoya, orientadoras da tese doutoral da qual nasce este livro, pela generosa dedicação ao trabalho. Agradeço ao Alex Ratts, Antonádia Borges, Jurema Werneck e Silvia Monroy Álvarez, que fizeram parte da banca avaliadora da tese. Agradeço à Marcela Vallejo Quintero, pela interlocução ao longo deste processo e tradução do texto ao espanhol. Agradeço também ao Danilo Clímaco, que fez a primeira leitura da tese, à Ana Flávia Magalhães Pinto, pela revisão do texto inicial, ao Leonardo Wen, pelo tratamento das fotografías, e à Aline Menke, pelo apoio na elaboraçãos dos mapas.

Foi fundamental para a materialização do livro contar com a leitura atenta, com as contribuições e o apoio de todas e todos.

Agradeço à Universidade de Brasília, em especial ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, e à Universidad Nacional de Colombia, especialmente à Escuela de Estudios de Género.

Agradeço ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico – CNPq e à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Capes pelo apoio financeiro, sem o qual não teria sido possível levar a cabo a investigação.

Pelas conversas e companhias que embalaram todo o processo, agradeço às amigas brasileiras, Anita Campos, Bárbara Oliveira Souza, Cecília Bizerra Sousa, Givânia Maria da Silva, Jaqueline Fernandes, Júlia Otero dos Santos, Lara Nigro; aos amigos colombianos, Camila Rivera González, Eudes Toncel, John Henry Arboleda, Juan Pablo Bejarano, Hilda Hurtado e família, Leonardo Rúa, Yolanda Cortés; e às amigas equatorianas, Alicia Vegas, María Barbarita Lara Calderón e Priscila Prado Beltrán.

Agradeço aos professores e pesquisadores com os quais pude estabelecer interlocução na Colômbia e no Equador, especialmente a Betty Ruth Lozano Lerma, Claudia Mosquero Rosero-Labbé, Jhon Antón Sanchez e Ochy Curiel Pichardo.

Agradeço profundamente a todas as Matronas Afro-pacíficas que se abriram para essa troca de experiências, saberes e afetos, em especial à Inés Morales e à Marlene Tello, pela amizade construída.

Prefácio

Matronas Afro-pacíficas: tramas da resistência na fronteira Colômbia-Equador é um livro necessário, por tudo que aporta, e inspirador pela forma como o faz. É o resultado de um trabalho etnográfico de 14 meses entre 2012 e 2014 com um grupo de 30 mulheres negras/afrodescendentes em Bogotá, Cali, Tumaco e Salahonda e nas localidades equatorianas de San Lorenzo e La Concepción. *Matronas Afro-pacíficas* explora dinâmicas sociais que transcorrem em uma composição geo-histórica singular, a da fronteira entre Equador e Colômbia, uma área que somente com a virada multicultural dos anos 1990 começou a atrair o interesse das ciências sociais e ser levada em consideração no desenho das políticas públicas nacionais. As dinâmicas populacionais descritas neste livro correspondem ao que Lioba Rossbach denomina o "Pacífico Negro", como antítese do "Atlântico Negro" de Paul Gilroy, devido à sua forma de vida fortemente independente e autárquica, e às suas construções identitárias homogêneas como comunidades étnicas rurais, em contraste com a proclamada participação na modernidade e as

construções identitárias híbridas e heterogêneas defendidas por Paul Gilroy.

As três partes e os oito capítulos que compõem o livro estão organizados em torno de grandes temas que podem ser analisados de forma separada, em função das perguntas que motivem sua leitura, mas a experiência de ler o livro integralmente confere um sentido maior a cada um deles, porque nos convida a perceber os vínculos que os unem. A primeira parte explora etnográfica e reflexivamente o lugar que a etnia/raça e o gênero ocupam na construção das subjetividades neste território. O faz trazendo à luz classificações e sentidos de pertencimento étnico-raciais no Brasil, Colômbia e Equador; e indagando as relações de gênero a partir da posição que ocupam os sujeitos na família e nas dinâmicas produtivas e sociais no território. Na segunda parte do livro se reconstroem – junto com mulheres líderes comunitárias nos rios de Tumaco, Salahonda (Colombia) e San Lorenzo (Equador) – os processos organizativos desenvolvidos pelas populações negras e o lugar que suas mulheres ocupam neles. A terceira parte explora, a partir das narrações das mulheres, o impacto e os múltiplos sentidos da violência sociopolítica e

da violência de gênero nas relações interpessoais no Pacífico colombo-equatoriano.

Em seu conjunto, *Matronas Afro-pacíficas* nos introduz na diversidade das territorialidades ribeirinhas; na permeabilidade entre espaços rurais e urbanos e na sobreposição entre eles e as territorialidade armadas; na trama e na teia das relações sociais e processos organizativos; e nas formas particulares de resistência e defesa política da territorialidade das mulheres afro-pacíficas. Nos ensina porque "as mulheres são como as águas, crescem quando se encontram". De seus relatos emerge a importância da construção de vínculos, necessários tanto para a família extensa como para a família política. As mulheres da região Pacífica são quem gesta a coletividade e as distintas formas de sociabilidade tecendo as redes que conectam "da casa à coletividade, da coletividade ao município, do município à região e assim sucessivamente".

É um prazer ler um livro como este, disfrutar das fotos e recorrer imaginariamente os mapas dos rios elaborados pela autora, porque nos introduzem em distintos aspectos da vida dessas matronas. Aprender não apenas de suas cosmovisões ancestrais, de suas dinâmicas interpessoais e produtivas,

de seus processos organizativos e de suas lutas coletivas, mas também de seus dilemas individuais, dúvidas e tensões conjugais e familiares. Não há idealização, nem delas, nem de suas experiências. O livro mostra as violências que essas mulheres enfrentam cotidianamente tanto no contexto doméstico, como no comunitário, perpetradas muitas vezes "por seus companheiros no amor e na política". Mas sabe reconhecer a dignidade das respostas que lhes dão, convocando-os, eles e "toda a coletividade negra, que siga se reconhecendo como família". Através das distintas camadas de suas experiências compreendemos de maneira mais complexa suas trajetórias, seja na qualidade de líderes comunitárias, parteiras, rezadeiras ou cantadoras.

Tudo que Paula compartilha conosco neste livro é fruto de sua relação com elas em distintos âmbitos – a cotidianidade familiar, a pesca de mariscos, as reuniões políticas, os velórios – nos quais a vida transcorre no compasso do ritmo que marcam as marés nas "comunidades de mangue" e nas "comunidades de rio". A qualidade sensorial das descrições e narrações que o estruturam – uma das apostas originais na forma de escrita deste livro – facilita a quem o lê, sentir/compreender a fluidez e o caráter flutuante e complexo do território-água no qual se

passam as lutas cotidianas e políticas destas mulheres afro-pacíficas. Ao passar das páginas vamos percebendo a importância do rio e das marés para essas comunidades negras, e os intercâmbios que se realizam nas ribeiras dos rios que desaguam no mar Pacífico; por elas vão e vêm canoas carregadas de mariscos, produtos agrícolas e artesanais, instrumentos musicais, imagens de santos para as festas patronais, alimentos preparados, mulheres, crianças, memórias ancestrais e de uns tempos para cá, botes que transportam atores armados. As águas, elemento central de suas vidas e da narrativa que o livro propõe, comunicam estados-nação e diluem suas fronteiras; trazem caminhos de ida e volta entre o urbano e o rural, o doméstico e o público, e criam territórios de encontros e desencontros interpessoais e políticos.

Em um livro extenso como este, diferentes leitores se centrarão em distintos aspectos relevantes. De minha parte, vou mencionar alguns particularmente significativos, à luz de minhas próprias inquietudes e do processo que compartilhei com Paula como coorientadora de uma tese de doutorado que foi se transformando até converter-se no que hoje é este livro. O primeiro é o modo em que entretece as três fontes teóricas que o nutrem: as teorias sociais acadêmicas,

as teorias elaboradas por estas "matronas" para explicar suas experiências e resolver os problemas – cotidianos e políticos – colocados pelo mundo social em que vivem; e suas próprias teorizações para vincular as duas primeiras. Afirmá-lo dessa maneira é uma forma de testemunhar que os círculos acadêmicos não são os únicos lugares onde se produz teoria social, ainda que sejam os mais propensos a afirmá-lo e a beneficiar-se disto. Vale a pena ressaltar, como o faz Paula Balduino de Melo, que essas mulheres "também são investigadoras, [...] interessadas nos sentidos atribuídos coletivamente aos fatos sociais".

Na primeira parte, destaco vários elementos. Um deles é a compreensão que aporta as particularidades das construções de raça, etnia e território no Pacífico Negro colombo-equatoriano. A experiência acadêmica e pessoal da autora no Brasil lhe possibilita identificar por contraste que, se no Brasil "a autoidentificação da população de ascendência africana foi construída ao redor da raça, na Colômbia e Equador é a etnia que nomeia o sentido de pertencimento" e que, em ambos os casos, "foram escolhas feitas na contingência". Por outro lado, sua experiência etnográfica que se deu entre 2012 e 2014, nas cidades ao sul da região – Tumaco e

Salahonda – lhe permitiu perceber uma série de tensões entre os modos de viver a etnicidade/racialidade nas veredas e nas cidades e suas expressões tanto nos processos organizativos negros/afro, como nos das mulheres da região.

Em relação aos ordenamentos de gênero, o livro questiona imaginários bem estabelecidos na literatura antropológica sobre as mulheres do Pacífico, descritas como mulheres ancoradas em um território em que são geradas comunidades estáveis enquanto só homens se movem continuamente entre grupos domésticos matrilocais. Ao contrário disto, esta etnografia descreve mulheres que exercem liderança em suas comunidades e se deslocam consecutivamente entre distintas sedes de municípios, cidades e inclusive capitais de diferentes países. Suas experiências rompem esquemas e expectativas sobre papéis femininos e masculinos na região. Muitas delas trabalham como parteiras, marisqueiras, rezadeiras, cantadoras e conselheiras, e se definem como matronas. Com esta denominação descrevem seu papel de provedoras de cuidado coletivo, e de figuras centrais na gestão produtiva, econômica e simbólica de suas comunidades. Nomear estas lideranças como matronas afro-pacíficas é também uma forma de dar conta desta continuidade e

imbricação entre uma posição de gênero e uma de etnicidade e raça. Vejam bem, em sua maneira de ser matronas não existe separação entre o doméstico e o público. Como bem mostra Paula, a matronagem traça uma "linha de continuidade entre a 'casa', a 'comunidade' e a 'rua' no processo de construção da liderança feminina afro-pacífica". A solidariedade afetiva e política entrelaça e politiza sua atuação nos lares, na coletividade e nos espaços públicos.

No que diz respeito ao território e à territorialidade, Paula Balduino de Melo elabora na segunda parte, mediante um cuidadoso exercício reflexivo antropológico, o conceito "território-água". Ele permite dar conta de aspectos materiais e imateriais das dinâmicas territoriais e da organização social afro-pacífica que se desenvolve nas ribeiras dos rios. Igualmente, da fluidez que caracteriza os processos de povoamento na região, os entornos e as condições materiais da vida e a estrutura de seus afetos, símbolos e representações. Ao mesmo tempo, convida à compreensão dos contínuos cruzamentos de fronteiras entre o urbano e o rural, o doméstico e o político e entre Estados-nação.

A territorialidade afro-pacífica descrita "inclui as águas, o solo, o subsolo, as práticas produtivas e identitárias" e os

elementos associados a estas práticas. A territorialidade é o que confere o sentido de pertencimento à coletividade negra e o que constrói politicamente a possibilidade de reivindicar uma etnicidade a partir da experiência negra. É também o que tanto no momento desta pesquisa etnográfica como no presente constitui o ponto nevrálgico do conflito armado na Colômbia; e o âmbito em que confluem em tensão diferentes concepções, propostas e experiências do território afro-pacífico, e distintos atores sociais, bélicos e econômicos.

A violência ligada ao conflito armado que produz a disputa pelos territórios ancestrais negros nesta zona, protagonizada por vários atores, termina por se impor na terceira parte como uma evidência cotidiana tanto social como teórica que demanda uma interpretação. *Matronas Afro-pacíficas* responde a este imperativo a partir das vozes das mulheres. Paula compartilha conosco que a elucidação sobre os eventos de violência que assistiu foi uma elaboração *a posteriori*, na medida em que pôde reconhecê-los como tal. Não os ver antes foi uma maneira eficaz de proteger-se deles em um contexto que a tornava particularmente vulnerável, como mulher jovem, estrangeira e com problemas transitórios de mobilidade física pelo uso de muletas.

Reler seus diários de campo e as entrevistas realizadas, escrever sobre elas meses depois, reescrever o texto anos depois, possibilitou dar um sentido analítico e uma resolução afetiva a muitos dos nós etnógraficos registrados e vividos. Um deles parece-me sintetizar muito bem o vínculo entre todas as peças deste grande relato. Sigamos seus detalhes na voz de Paula:

> *Quando estávamos em meio ao Oceano Pacífico sob intensa pressão, em uma ação abusiva da Marinha equatoriana, mulheres tumaquenhas começaram a cantar. Em um ambiente de ameaça, excesso e iminente violência das autoridades policiais, ao entoarem um cântico, aquelas professoras evocaram e inseriram no evento em tela outro registro, um registro afetivo. Elas foram capazes de responder à violência com uma ação de resgate das relações, dos vínculos sociais e dos afetos. E o fizeram em uma atitude de cuidado com todos nós que ali estávamos [...] insistindo em manter as redes de reciprocidade, [...] a solidariedade intraétnica.*

Seus cantos venceram e ressignificaram com beleza e sensibilidade o medo paralisante que a violência produz com "a esperança de fazer novamente do Pacífico um 'remanso

de paz' e restaurar a sociabilidade afro-pacífica abrindo o caminho para a possibilidade de vida em meio à confrontação". Com seus cantos defenderam um mundo e um modo de existir que construíram pacientemente ao longo de muitos anos; um mundo que entrelaça distintas frentes de luta: o da defesa do território, o da afirmação e valoração de seus legados culturais, e o das lutas antirracistas e contra as desigualdades de gênero. A estrutura emergente da polifonia destas formas de resistência amplifica o alcance de cada uma delas em separado. Nada me resta a não ser somar-me ao convite que faz Paula Balduino de Melo ao público leitor, escutar com ouvidos atentos e sensíveis a força e o poder das vozes destas matronas afro-pacíficas.

Mara Viveros-Vigoya
Bogotá, 2021

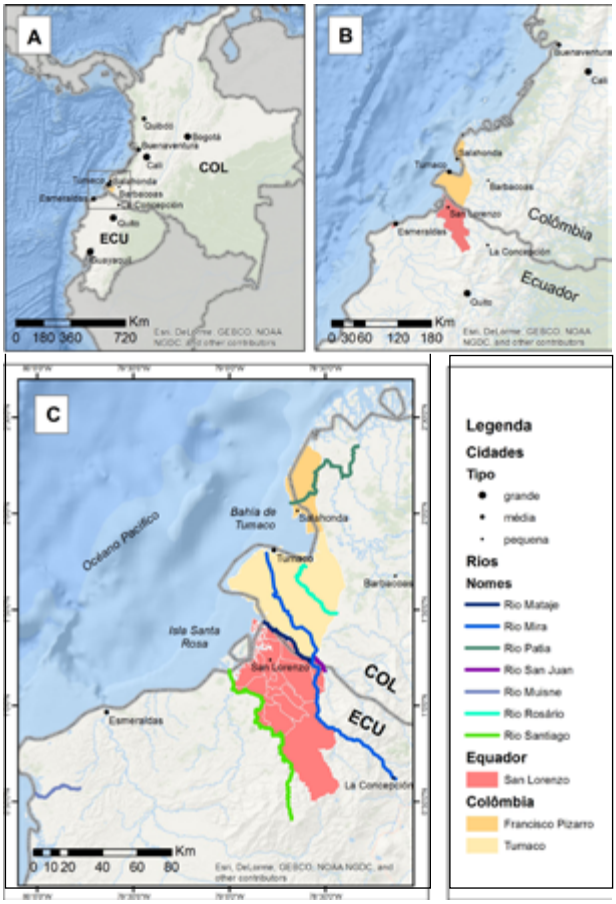
Introdução

Este livro resulta de etnografia realizada junto a mulheres negras/afrodescendentes na região fronteiriça entre Equador e Colômbia, às margens do Oceano Pacífico. Cheguei ali no ano de 2012 para fazer pesquisa de campo motivada pelo desejo de conhecer a diáspora africana em outros pontos da América. Por meio de um projeto de cooperação internacional desenvolvido entre os anos de 2011 e 2012 no Brasil, Equador e Panamá, conheci Inés Morales, liderança negra no Equador. Já finalizado o projeto, engajada como estava na construção de um campo latino-americano para pesquisa, visitei Inés em San Lorenzo, município localizado na província de Esmeraldas, ao extremo norte do Equador. Foi essa líder do movimento de mulheres negras quem me introduziu no cenário organizativo equatoriano e colombiano de mulheres e comunidades negras.

As primeiras viagens etnográficas – de maio a junho e seguidamente de outubro a dezembro de 2012 – tiveram um sentido de aproximação inicial. De San Lorenzo, atravessei

a fronteira entre Equador e Colômbia pelo Oceano Pacífico e conheci também Tumaco, município colombiano localizado no departamento de Nariño, entrando em contato com uma rede de comunicação que conecta o Equador, desde San Lorenzo, a Tumaco, Cali e Bogotá, na Colômbia, a qual configura um cenário de articulação política do povo afrodescendente. A etnografia de fôlego aconteceu na terceira incursão, entre abril de 2013 e fevereiro de 2014, quando retornei à Colômbia e ao Equador, dessa vez com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes). Enfim, estive na região da Costa Pacífica, ao sul da Colômbia e ao norte do Equador (especialmente nas localidades de San Lorenzo, Tumaco e Salahonda), por um ano e dois meses, durante os quais realizei pesquisa de campo e bibliográfica.

Figura 1: Mapa de localização



Fonte: elaboração própria (Aline Menke e autora).

As primeiras pesquisas ajudaram a definir os caminhos e a construir relações com mulheres e organizações afro-pacíficas. A definição do escopo de interlocução foi um percurso. Iniciei diálogos com algumas organizações e visitei certas localidades com as quais não pude voltar a dialogar e visitar posteriormente, fosse por desencontros que tive com as interlocutoras, fosse por dificuldades relacionadas à mobilidade em uma área de violência sociopolítica.

Ao longo do processo de pesquisa conversei com 30 mulheres nas colombianas localidades de Bogotá, Cali, Tumaco e Salahonda (especialmente mulheres dos Rios Rosario, Patía e Baixo Mira); e nas equatorianas localidades de San Lorenzo (especialmente mulheres do Rio Santiago e do Rio Mataje) e La Concepción (mulheres do Rio Mira). Os diálogos foram bem diversos e refletem o tipo de relação que construí com as mulheres. Com algumas delas tive um encontro. Em certos casos, uma entrevista mais formal, em outros um almoço. Com outras mulheres vivenciei uma convivência cotidiana, que envolvia a corresidência, o partilhar de relações familiares e da militância. De modo geral, os diálogos giravam em torno da atuação política,

territorialidade, *conchería* ou mariscagem, violências, maternidade, conjugalidade, etnia/raça e gênero.

Com a ajuda de Antonádia Borges, concebo que a experiência etnográfica proporciona um encontro de três matrizes teóricas: teorias antropológicas acadêmicas, teorias antropológicas de minhas anfitriãs e minhas próprias teorias, associadas inextrincavelmente com as duas primeiras (BORGES, 2013). Na construção de teorias próprias, conforme coloca Borges, a etnografia passa a ser o lócus de invenção de um método de investigação e de diálogo com as anfitriãs, no trabalho de campo e na academia. Vale ressaltar que essas mulheres também são investigadoras, na medida em que estão constantemente buscando alternativas para seus problemas cotidianos e/ou envolvidas com a luta política em torno do reconhecimento de territórios ancestrais. Como lideranças de processos sócio-organizativos, elas estão interessadas nos sentidos coletivamente atribuídos aos fatos sociais. Nesse sentido, investigam e elaboram as experiências coletivas nas quais estão envolvidas. Para além disso, tais mulheres são tramas de relações. Em cada uma delas, expressa-se a coletividade afro-pacífica.

A etnografia, ademais de um caminho por meio do qual entra em cena a lente de análise antropológica, deu passagem à dimensão sensorial da subjetividade autoral. Assim sendo, o texto que leitoras e leitores encontram neste livro é uma interpretação antropológica subjetiva de diferentes dimensões da vida e das lutas de mulheres afro-pacíficas, particularmente do espaço aquático: dos rios, das margens dos rios, do manguezal, da entrada ao mar.

No processo da escrita, identifiquei três grandes temáticas que foram etnograficamente investigadas, as quais se concretizaram nas três partes do livro. A primeira delas, centrada na construção das subjetividades, foi dividida em dois capítulos, o primeiro com ênfase nas classificações e sentidos de pertencimento étnico-raciais e o segundo focado nas relações de gênero. A segunda parte do livro está ancorada na territorialidade. Nela sigo o percurso de mulheres lideranças comunitárias em rios de Tumaco, Salahonda e San Lorenzo. Na terceira parte, as violências dividem o protagonismo com as mulheres afro-pacíficas. O livro, ao mesmo tempo em que visita histórias de vida das matronas afro-pacíficas, não localiza precisamente cada uma delas. Como matronas, entendo que as mulheres são

feixes de relações. Nesse sentido, para além da terceira parte, em que recorri diretamente ao anonimato dado o contexto das violências sociopolíticas, a escrita preserva a condição plural da existência de minhas interlocutoras.

Etnia/raça e gênero, neste livro, são categorias interseccionais que me conduziram pelo universo afro-pacífico, as quais permitem, ao longo do texto, realizar trânsitos entre a micro e a macrorrealidade que envolve mulheres negras do Pacífico. O livro propõe uma análise da classificação étnico-racial na região, buscando compreender os matizes, as tensões e articulações das concepções e experiências colombo-equatorianas em torno do antirracismo e da luta por direitos territoriais ancestrais de comunidades negras.

Ainda que não se objetivasse inicialmente um estudo comparativo entre Brasil e o Pacífico colombo-equatoriano, o primeiro capítulo do livro ganhou uma dimensão de diálogo entre concepções e elaborações conceituais da raça/etnia no Brasil, Colômbia e Equador. Argumenta-se que, na concepção colombo-equatoriana de etnia, critérios geográficos territoriais são um dos elementos centrais. No Brasil somos uma população negra amplamente distribuída por todo o território nacional, no campo e na cidade. É como se no Brasil

a negritude prescindisse da geografia, ainda que esteja inscrita também nesse registro. Assim sendo, os processos de subjetivação negros ou afrodescendentes estão fundamentados em torno da raça mais do que em torno da etnia. Já na Colômbia e no Equador, o pertencimento étnico-racial parece estar fundamentalmente territorializado.

A discussão sobre a classificação e o pertencimento étnico-racial investe-se também de uma reflexão sobre concepções em torno da "mestiçagem". Propõe-se uma leitura diacrônica sobre os sentidos da mestiçagem e suas transmutações no Pacífico colombo-equatoriano. Entende-se que tal categoria germina no século XVI com um sentido contra-hegemônico, constituída desde o lugar de enunciação de povos africanos, afrodescendentes e indígenas da República Zamba, um dos primeiros territórios de liberdade das Américas. Em seguida foi apropriada pelas elites nacionais e transformada em instrumento de opressão. Contemporaneamente mestiçagem confunde-se com branquitude, assumindo múltiplos sentidos, conforme o lócus de enunciação.

A mirada comparada entre Brasil, Colômbia e Equador conduz a uma compreensão de que a mestiçagem não traz consigo o atributo de constituir sociedades desprovidas de

desigualdades inscritas sob a insígnia da raça. Mestiçagem e racialização podem coexistir. Nesse sentido argumenta-se que Colômbia, Equador e Brasil são sociedades racializadas, porém encontraram diferentes caminhos para falar sobre as desigualdades sociorraciais. Essa são as discussões propostas no primeiro capítulo do livro, que tem uma dimensão conceitual um pouco mais densa que os próximos capítulos.

As categorias de classificação étnico-racial surgem das narrativas de mulheres negras/afrodescendentes dos rios do Pacífico. Em minha compreensão, elas são matronas: mulheres que constroem redes de irmandade política e afetiva, conectando doméstico e público. A partir de suas posições de parteiras, curandeiras, rezadeiras, cantadoras, marisqueiras e/ou conselheiras, tornaram-se lideranças políticas em organizações afro/negras, em organizações de mulheres e de mulheres negras. A agência dessas matronas é contextualizada em um meio social marcado por desigualdades de gênero e de raça. Tornamo-nos seres sexuados e racializados em um contexto social e em um ambiente que já são genderizados e racializados. Para compreender a construção das imagens sobre feminino e masculino afro-pacíficos, debrucei-me sobre a construção da família, já que, em grande

medida, é dela que emergem tais imagens, tanto na literatura antropológica, como nas narrativas das matronas.

Mergulhando em tais narrativas, busquei entender por um lado a imagem do homem afro-pacífico como polígamo e por outro a associação entre o feminino e a maternidade. Em um contexto no qual as mulheres vivem experiências de opressão e violência, mas também situam vivências ligadas à família como fonte de empoderamento, os esforços analíticos concentram-se em vislumbrar os sentidos que as mulheres afro-pacíficas conferem a imagens do feminino e do masculino afro-pacífico. Nesse sentido, ressalto por um lado as dores vivenciadas por mulheres em arranjos conjugais poligênicos e por outro lado suas conquistas e realizações amorosas. Ressalto também a maternidade como uma construção política. Enfim, as narrativas dessas mulheres situam a família como comunidade, como rede, como organização. Por essa razão, há, no Pacífico Negro, uma tendência a uma domesticidade de portas abertas e intercomunicadas pelas matronas, desafiadora da fratura público-doméstico, que costuma ser um apriorismo em algumas análises antropológicas. Sobre tais temáticas versa o segundo capítulo do livro.

O terceiro capítulo aborda os processos organizativos do povo afro-colombiano e afro-equatoriano e as mobilizações de mulheres que protagonizaram tais processos, muito embora tenham permanecido neles invisibilizadas, o que de certo modo conduziu-as a organizar movimentos de mulheres negras territorializadas, tema do quarto capítulo. Entende-se que a territorialidade afro-pacífica consiste em uma construção política baseada na vivência do território-água, articulada a uma ideia de permeabilidade entre rural e urbano. As águas delineiam o espaço geográfico. A ocupação do espaço seguiu o curso dos rios, que são espinha dorsal do território. A regularização dos territórios coletivos ancestrais observou tal lógica, tanto que os conselhos comunitários reproduzem a organização em torno dos rios. Mares e rios, ademais, são o esteio na vida de muitas mulheres com quem dialoguei, que tiram seu sustento diário dos manguezais. Do ponto de vista simbólico, as águas são uma metáfora para o território. A partir delas, busco compreender a construção da pessoa afro-pacífica, tema do quinto capítulo.

A permeabilidade entre rural e urbano pode ser compreendida a partir da peculiar dinâmica pendular na

região. As matronas vêm e vão, circulam entre campo e cidade, entre o rio e o povoado. O fazem no contexto do ativismo político, do trabalho e estudo. Com suas andanças, nutrem suas unidades domésticas e de sua parentela. Assim, configuram-se redes de conexão entre rural e urbano. Mas a permeabilidade entre ambos os contextos é também uma construção política, protagonizada por determinados setores do movimento social afro-colombiano, notadamente o Processo de Comunidades Negras – PCN, a partir da década de 1990. Junto com ela, houve uma mudança de ênfase da raça para a etnia, da igualdade para a diferença, da integração de "comunidades negras" à sociedade englobante para o reconhecimento de sua diversidade. Esse discurso nasce no Pacífico colombiano, e, em seguida, atravessa fronteiras geográficas, chegando ao Pacífico equatoriano, ao norte de Esmeraldas.

Na Colômbia, o processo de politização da etnia significou uma aposta em gerar um sentimento de unidade entre o povo negro/afro-colombiano, estruturado em torno de um "território" e de uma "cultura". No Equador, embora a territorialidade tenha a mesma matriz conceitual, a etnicidade está atrelada ao lugar de fala. Enquanto a dinâmica colombiana

propõe uma extensão da lógica territorial ribeirinha para o conjunto da coletividade negra, no Equador pressupõe-se que a territorialidade emerge do lugar de fala.

Ao mesmo tempo em que há fluidez entre rural e urbano, há tensões entre a vivência da etnicidade nas veredas e nas cidades. Visualizei uma disputa entre discursos estruturados em torno do gênero e outros estruturados em torno da etnicidade. As instâncias organizativas étnicas, dos quais participam homens e mulheres negras, são imbuídas de uma lógica masculina de exercício do poder, com a qual as mulheres ribeirinhas não se identificam. Há um silenciamento das vozes femininas em organizações negras, no sul da Colômbia e no norte do Equador, mas principalmente no contexto colombiano.

Por sua vez, organizações de mulheres falam em nome de todas as mulheres, sejam elas negras, não negras, das veredas, da cidade, indígenas. Mulheres negras das ribeiras dos rios, no meio desse jogo em torno da (não) representatividade, encontram uma saída construindo movimentos de mulheres negras territorializadas. É o caso do Movimento de Mulheres Negras do Norte de Esmeraldas (Momune), no Equador, e da Comissão de Mulheres do

Conselho Comunitário Baixo Rio Mira e Fronteira, na Colômbia. Dentro dessas organizações, evoca-se a dimensão relacional que a categoria "gênero" contém, em um ativismo que se coloca desde a perspectiva de mulheres negras territorializadas, segundo a qual mulheres e homens devem, juntos, caminhar na luta antirracista e pelos direitos territoriais das comunidades negras. Enfim, nestes capítulos objetiva-se compreender como a vida se faz territorialmente e como se faz política em torno disso.

A ação feminina dá-se em um contexto de violência nas relações interpessoais de gênero e de violências sociopolíticas decorrentes da ação bélica organizada. Bandas criminais, grupos guerrilheiros e paramilitares, bem como os exércitos nacionais, intervêm cotidianamente nos territórios coletivos ancestrais, atravessando as vivências da territorialidade. Nesse contexto, a coletividade afro-pacífica e, em especial, as mulheres, vivenciam sofrimentos, perdas e constrangimentos dramáticos, todos os dias. Esse é o tema da terceira parte do livro.

A temporalidade é fundamental para a compreensão das questões apresentadas neste livro, que não contempla o cenário do pós-conflito, situado a partir do ano de 2016.

A violência sociopolítica é extremamente complexa e a tentativa de compreendê-la deriva diretamente de recortes no tempo e no espaço. Acredito que a leitura ora apresentada pode ajudar a lançar luz sobre as complexas teias de relações que envolvem os vários atores presentes nesse cenário. A etnografia contemplou um período ímpar na história do conflito político armado nesta região. Ao longo da pesquisa de campo, estava em curso o processo de negociação entre as Forças Armadas Revolucionárias da Colômbia – Farc e o governo colombiano iniciado em 2012 e findado em 2016. Enquanto se desencadeava tal processo, as situações de violência em Tumaco acirravam-se e explicitavam-se as lacunas e divergências entre a dinâmica nacional e as dinâmicas locais de atuação da guerrilha e do exército, assim como dos demais "atores armados".

Por meio de relatos de minhas interlocutoras sobre o quadro atual, posso dizer que a situação de conflito não se transformou cabalmente no "pós-conflito", infelizmente. Muito embora as Farc tenham se desmobilizado, novos e velhos atores se repaginaram e continuam presentes nos territórios negros. Ademais, as tramas da violência parecem ter se prolongado. A fronteira entre Colômbia e Equador

explicita sua fluidez quando ações bélicas que antes se delimitavam aos contornos do território colombiano, chegando no máximo até as comunidades situadas em pontos fronteiriços, passam a ser parte da cotidianidade na sede do município de San Lorenzo. Seja em 2014, como no tempo presente, a territorialidade é ponto nodal do conflito.

A regionalização da raça é um aspecto analítico chave para entrar na dimensão da violência crônica: sua configuração como matriz de relações sociais e como ação bélica organizada. Assim, a dupla raça-geografia é um dos motores das violências na Colômbia. Vislumbro uma disputa entre concepções e vivências do território experienciadas pelos atores armados e vividas ancestralmente pelas "comunidades negras". Ao início da década de 2010, o cenário no Pacífico Negro colombiano era caracterizado por uma associação dos atores armados com projetos de monocultivo e cultivos ilícitos. Tal dinâmica desencadeia transformações profundas na gestão territorial ancestral, pressionando a coletividade negra a se desterritorializar e tolhendo absolutamente quem permanece no território, seja por restrições explícitas, impostas por atores armados,

seja por restrições implícitas, impostas pelo medo. Sobre isso versa o sexto capítulo.

O sétimo capítulo traz a compreensão de que a violência sociopolítica na região em foco revela a existência de diferentes temporalidades quanto à atuação dos grupos armados. Em especial, a ação das Forças Armadas Revolucionárias de Colômbia, as Farc, principal guerrilha que atuou nessa região, é valorada pelas mulheres afro-pacíficas, a partir das diferentes temporalidades. Notei um quadro de cisão e polarização entre a atuação da guerrilha em níveis local e nacional, o que aponta para uma regionalização da guerrilha. Na dimensão nacional, a gestão das Farc mantinha um discurso em torno da luta camponesa e do direito à terra, que se via refletida nos diálogos de paz em Havana (Cuba) e nos acordos que abriram caminho ao "pós-conflito". Por outro lado, trata-se de um discurso estruturado sobre a concepção do campesinato, desprovido de dimensão étnico-racial.

Na região pesquisada, o discurso em torno do direito camponês à terra estava muito distante das dinâmicas locais dos grupos guerrilheiros. De modo geral, a população enxergava tais grupos como mais um ator armado na disputa pelo controle territorial. A meu ver, um dos cernes da disputa

reside no fato de os atores armados entrarem nos territórios negros coletivos desrespeitando a territorialidade ancestral. Trata-se de um não reconhecimento da autoridade territorial secular da qual dispõe o povo afro-colombiano sobre as ribeiras dos rios no Pacífico Sul.

Por fim, no oitavo capítulo aborda-se a violência no contexto das relações interpessoais de gênero, as quais se configuram, em especial as agressões sexuais, como legado do projeto colonialista. O livro ressalta as respostas que oferecem as mulheres às variadas modalidades de violência. Uma das dimensões mais proeminentes de organizações de mulheres com quem trabalhei é o estímulo para que as mulheres reajam às agressões. Entende-se que a resistência à violência (física, psicológica e moral) configura um aspecto fundamental para seu processamento subjetivo. Sempre há uma resposta à violência, que assume formas e conteúdos diversos. Assim, o registro que prevalece dentro da mulher é o da resistência e não o da violência em si. Isso permite virar a chave; permite reescrever subjetivamente o episódio. É uma das maneiras de ressignificar a violência.

As matronas são peça-chave na resistência do povo afro-pacífico. Elas resistem à violência sociopolítica insistindo

em manter as redes de reciprocidade, os vínculos afetivos e políticos, a solidariedade intraétnica. Evocam a esperança de fazer do Pacífico novamente "remanso de paz". Ou seja, restaurar a socialidade afro-pacífica. Participando das organizações políticas, a defesa da territorialidade é a defesa dos vínculos sociais. A resistência das matronas acena para a possibilidade de vida no meio da confrontação.

PARTE I

A construção das subjetividades: etnia/raça e gênero

Raça e sexo/gênero são atribuições naturalizadas, percebidas como intrínsecas; porém, são construções sociais que estruturam um sistema valorativo dentro do qual se evocam posições de inferioridade e superioridade. Quijano (2010) compara os binômios raça/cor e sexo/gênero, ambos usados como padrão de classificação e hierarquização. Argumenta que as diferenças sexuais estão sustentadas em aspectos biológicos, enquanto o gênero é uma construção social em torno de tais diferenças. Já raça e cor, ambas, são construções sociais que não guardam qualquer relação com a biologia.

Na concepção adotada neste livro, sexo e gênero são pensados conjuntamente desde uma perspectiva em que aspectos biológicos e construções socioculturais não estão apartados. Assim, tanto o racismo como o sexismo se nutrem de diferenciações estabelecidas com base em categorias naturalizadas pela anatomia política. Segato (2005) argumenta que, em países como o Brasil, o que estendo à Colômbia e ao

Equador, a leitura binária de gênero e raça são crivos automatizados na classificação social das pessoas. Ademais, operam de forma articulada, de modo que o gênero resulta ser também uma categoria racial e a raça uma categoria de gênero. Isso porque os sistemas racialmente hierarquizados operam por meio de relações sexuais e de gênero, como assinala Viveros (2013). Ao discutir os processos de mestiçagem ao longo deste texto, evidencia-se que tais dinâmicas foram possibilitadas por relações de dominação fundadas no controle e exercício de uma sexualidade construída nos marcos de relações assimétricas entre homens e mulheres.

Cada sociedade e cultura percorre caminhos singulares na construção da raça e do gênero, a qual se articula com a constituição de outras formas de diferença, como classe, sexualidade, religião e outras. Discursos de gênero e raça são hierarquicamente organizados, de maneira articulada a iniquidades de poder e recursos. No caso das nações latino-americanas, o gênero e a raça foram constructos coloniais que articuladamente racializaram e genderizaram as sociedades submetidas (MENDOZA, 2010). As posições de gênero e raça são fruto de representação e significação cultural, mas também de *práxis* e relações vividas. Por conseguinte,

compreender o sentido de ser mulher afrodescendente no Pacífico colombo-equatoriano na contemporaneidade implica compreender uma série de construções históricas e culturais, as quais tenho acesso por meio das representações e práticas de mulheres afro-pacíficas.

Aníbal Quijano (2005) historiciza a construção da categoria social "raça". Trata-se, segundo o autor, de uma construção mental que expressa a experiência básica da dominação colonial. É, portanto, uma invenção; uma ideia constituída com base em supostas estruturas biológicas diferenciais entre grupos sociais. Porém, não guarda correspondência alguma com a biologia humana. Para Quijano, raça é o primeiro critério fundamental de distribuição da população mundial nas estruturas de poder da sociedade formada a partir do processo de colonização. Aplicou-se aos diversos povos originários que viviam na América quando da colonização, bem como aos também diversos povos africanos, traficados para as Américas como escravos, no mesmo contexto da colonização. E assim serviu como "modo básico de classificação social universal da população mundial" (QUIJANO, 2005, p. 3).

Stuart Hall (2003) define raça como construção política e social. Nas palavras do autor, trata-se de uma "categoria discursiva em torno da qual se organiza um sistema de poder socioeconômico, de exploração e exclusão – ou seja, o racismo" (HALL, 2003, p. 66). Raça tem seu sentido estabelecido a partir das cadeias de significado próprias de cada sociedade, de cada contexto e momento. Assim, o significado advém da posição ocupada dentro dos distintos sistemas de diferenças e equivalências. Não há correspondência fixa, literal, entre um termo isolado e uma posição qualquer. O sentido é contextual.

Rita Segato aproxima-se de Hall ao argumentar que "raça é signo", ou seja:

> significante produzido no seio de uma estrutura onde o estado e os grupos que com ele se identificam produzem e reproduzem seus processos de instalação em detrimento de e a expensas dos outros que este mesmo processo de emergência justamente secreta e simultaneamente segrega (SEGATO, 2005, p. 10).

Nas estruturas sociais, ou nos sistemas de poder, as posições têm rostos, como coloca Segato (2005). Em países onde o gradiente de cor importa, como é o caso da Colômbia, do Equador e do Brasil, a noção de raça fundamenta a diferença principalmente com base na fisionomia e, em torno dela, "se cristaliza um vocabulário cromático" (GUIMARÃES, 1995, p. 28). Entende-se que os signos da diferença estão para além da cor da pele, estendendo-se a outros traços anatômicos, cuja presença, em maior ou menor grau, também orienta a classificação social baseada em tais critérios. A categoria raça/cor constitui, nesse sentido, um "indicador baseado na visibilidade do traço de origem africana" (SEGATO, 2005, p. 4).

Já a questão da etnicidade, segundo Petruccelli (2007), remete a:

> uma multiplicidade de significados além de cor ou raça, entre os quais pode ser citado, local de nascimento, nacionalidade, etnia, religião, língua, traços culturais, ancestralidade, origem e, num nível mais subjetivo, o sentimento de pertencer a um determinado grupo, seja qual for a maneira de defini-lo (PETRUCCELLI, 2007, p. 8).

Cruzando ambas as categorias analíticas, somam-se às características fisionômicas aspectos socioculturais, o que se torna especialmente relevante ao considerar o universo de grupos dotados de uma existência territorialmente marcada, cujas tradições os particularizam no seio de Estados-nação.

Na Colômbia, o conceito de raça, consolidado em meados do século XIX e operante até meados do século seguinte, perde forças no campo acadêmico frente ao contexto mundial da Segunda Guerra Mundial e as atrocidades nazistas cometidas em nome da "raça". Ao mesmo tempo, ganha proeminência a concepção de etnicidade. Muito embora as mudanças que tiveram curso na metade do século XX reservaram à raça um lugar marginal nas ciências sociais, na vida cotidiana as classificações e hierarquizações raciais persistiram, assim como o racismo.

Peter Wade (1997) explica que, na Colômbia, as identificações étnicas expressam uma "geografia da cultura" (WADE, 1997, p. 78). A região converteu-se em uma poderosa linguagem de diferenciação cultural e racial. Ou seja, a raça foi regionalizada. A geografia da cultura enquadra a ordem racial do país e suas imagens de nacionalidade emergentes.

Nesse sentido, o espaço ou região é uma metáfora para a raça e a cultura, ao mesmo tempo em que constituem um meio pelo qual as relações sociais se concretizam.

Segundo Barbary e Urrea-Giraldo (2004), até meados do século XX, a presença da população de ascendência africana historicamente concentrou-se em quatro grandes regiões colombianas: as terras do litoral Pacífico, o vale do Rio Cauca, as áreas ribeirinhas do Baixo Rio Magdalena e do Baixo Rio Cauca, o litoral Atlântico e as planícies e savanas a ele subjacentes e ribeiras dos rios que desembocam no mar Caribe. Entre elas, a região pacífica é a que apresentava maior percentual de afro-colombianas/os na primeira década do milênio, 83%, sendo uma população majoritariamente rural (55%). Juntando Tumaco, Buenaventura, Quibdó e outras áreas urbanas da região, o Pacífico somava 7,9% do total da população afro-colombiana urbana do país.

No caso do Equador, dois territórios estão associados às ancestralidades africanas. O primeiro deles, foco deste livro, situa-se ao norte do Equador em terras lindeiras à Colômbia.

Figura 2: Ricaurte, comunidade rural afro-equatoriana, situada próximo à fronteira entre Equador e Colômbia



Primeiro grande quilombo da costa pacífica sul-americana, a República Zamba originou-se da *cimarronage*, ou, fuga de africanos e seus descendentes do jugo colonizador. Em 1553, uma embarcação provinda do Panamá soçobrou na região que hoje corresponde ao norte do Equador (província de Esmeraldas), mais precisamente na enseada do Rio Portete, ao sul da Bahia de San Mateo. Seis mulheres e 17 homens provindos da Costa da Guiné que estavam

nessa embarcação fugiram com armas de fogo ali recolhidas e aportaram nas praias de Muisne, instalando-se na floresta tropical da província de Esmeraldas.

A República Zamba consolidou-se como uma rede de alianças tecidas entre africanos e povos originários. Negros/as e indígenas aliaram-se no domínio das comunicações e do comércio, bem como no campo das uniões afetivo-sexuais e da política. Inicialmente o grupo foi liderado por Antón, sucedido por Alonso de Illescas, ambos guineenses. Ao longo de sua existência, a liderança zamba foi protagonizada por homens africanos. Por sua vez a presença das mulheres foi significativa nos âmbitos doméstico, agrícola e extrativista. Segundo Erika Silva (2010), dada a desproporção inicial entre homens e mulheres, presume-se que as mulheres devem ter tido relações com mais de um homem, devido ao seu papel estratégico na reprodução do grupo. E assim a República Zamba constitui-se como território de liberdade por meio século, de 1553-1600. Após o fracasso de várias expedições coloniais destinadas a destruir o Quilombo, houve um processo de negociação entre os *cimarrones* e a Coroa espanhola. Este processo garantiu algumas vitórias ao povo Zambo, porém acabou levando a

uma desarticulação da organicidade palenqueira entre os séculos XVII e XVIII.[1]

A outra região associada à presença africana no Equador corresponde ao território ancestral Chota, La Concepción, Salinas y Guallupe, localizado na Bacia do Rio Chota, entre as províncias de Imbabura e Charci, em meio à serra Andina. A população africana foi forçosamente levada a este território por jesuítas no século XVII e escravizada principalmente em fazendas de cana-de-açúcar. Os jesuítas compravam "famílias negras" para o trabalho escravo nas fazendas e também para sua venda nos mercados no interior do país. Era prática comum que as famílias negras tivessem um pedaço de terra próximo ao rio para produzir seus próprios alimentos. Provavelmente desde fins do século XVIII chegaram a Esmeraldas *cimarrones* do Chota, evidenciando

[1] Sobre a experiência da República Zamba, ver: TARDIEU, Jean-Pierre. *El Negro en la Real Audiencia de Quito (Ecuador) SS. XVI-XVIII,* Quito: Ediciones Abya-Yala, Instituto Francés de Estudios Andinos, Cooperazione Internazionales, 2006; e RUEDA NOVOA, Rocío. *De esclavizados a comuneros en la cuenca aurífera del río Santiaga-río Cayapas (Esmeraldas).* Etnicidad negra en construcción en Ecuador Siglos XVIII-XIX. 2010. Tese (Doutorado em História) – Universidad Andina Simón Bolívar – Sede Ecuador, Quito; Universidad Pablo de Olavide, Sevilla, 2010.

que há uma comunicação histórica entre esses territórios. Atualmente, há 60 comunidades negras situadas às margens do Rio Chota, as quais se originaram de diferentes movimentações, fuga ou *cimarronage*, permanência nas fazendas após a saída dos jesuítas do território e migração. A partir dessa perspectiva, a espacialização ou regionalização da raça parece fazer sentido também no contexto afro-equatoriano.

O cenário deste livro é o Pacífico Negro colombo-equatoriano. Iremos analisar as formas de articulação discursiva nos movimentos e processos políticos na região, assim como compará-las com a categorização étnico-racial no Brasil, que emergem no texto a partir de meu olhar posicionado, na medida em que tal compreensão permite lançar luz sobre os entendimentos configurados no Pacífico colombo-equatoriano. Ao longo da história, Colômbia, Equador e Brasil têm similitudes, especialmente no período colonial e pós-colonial. Já contemporaneamente, encontraram caminhos diferentes para falar sobre o tema da negritude e da afrodescendência, os quais remetem a questões tanto de etnicidade quanto de racialidade.

Duas dimensões mostram-se relevantes ao estudar tais caminhos, a classificação e o pertencimento étnico-racial.

"O ato de classificar está na base da operação do pensar"; "categorizar é um ato de conhecimento e de reconhecimento" (PETRUCELLI, 2007, p. 9-10). Essa operação acontece em um contexto de assimetria entre quem classifica e quem é classificado; a classificação é atravessada por relações de dominação simbólica. Trata-se de um contexto relacional, pois como coloca Petruccelli, a atribuição de uma cor ou raça a determinada pessoa não constitui uma característica natural, tampouco inerente a ela. Por outro lado, o pertencimento étnico-racial é um processo de construção coletiva focado em dimensões endógenas de autonomeação em torno das categorias étnico-raciais.

As pesquisas censitárias são interessantes instrumentos de análise dos processos de nomeação da cor/raça.[2]

[2] Conforme assinala Paschel: PASCHEL, Tianna. The Beautiful Faces of my Black People: race, ethnicity and the politics of Colombia's 2005 census. *Ethnic and Racial Studies,* 2013, p. 1-20. Disponível em: http://dx.doi.org/10.1080/01419870.2013.791398. Acesso em: 04 jul. 2021, Brasil e Cuba foram os países latino-americanos que sistematizaram o quesito étnico-racial nas enquetes recenseadoras ao longo do século XX. Já nas rodadas censitárias de 2010, a República Dominicana era o único país latino-americano que não incluía perguntas étnico-raciais. Ou seja, entre a década de 1980 e a primeira década do milênio, o tema ganhou força e se amplificou na América Latina e Caribe.

A categorização veiculada em tais pesquisas reflete ideologias de cada momento histórico. Os censos têm o poder de oficializar e cristalizar categorias. Não obstante, há disputas em torno da classificação as quais refletem contendas por reconhecimento e por acesso a recursos, ambas dimensões que pesquisas censitárias mobilizam. Este trabalho tem especial interesse nas disputas, pois elas permitem perceber os processos subjetivos e coletivos de autorreconhecimento. Discutiremos a seguir disputas na Colômbia, no Brasil e no Equador, especialmente em torno da mestiçagem, cujo léxico tem certa amplitude.

De forma articulada à classificação e ao pertencimento étnico-racial, aparecem as questões de gênero. Qual o significado social do sexo no Pacífico Negro colombo-equatoriano? De que maneiras opera a identificação como mulher e como homem? Essas perguntas fazem sentido desde a perspectiva de que seres humanos são seres biologicamente culturais, que se desenvolvem como pessoa por meio de relações intersubjetivas, em um ambiente específico (MOORE, 2007). Tornar-se um ser sexuado, por sua vez, significa ser marcado pela diferença sexual, reconhecer os limites dessa diferença, lutar com o fato de não se poder mapear facilmente nos

corpos machos e fêmeas a masculinidade e a feminilidade (MOORE, 2007, p. 13). Tornar-se um ser sexuado é uma condição para a subjetividade e para que a sociedade se faça.

Sexo designa o corpo sexuado, enquanto gênero alude à identidade a ele associada. Ambos são cultural e socialmente construídos, já que o corpo não precede representações subjetivas e sociais: "não há atributos biológicos sem representações sobre os atributos biológicos"[3] (MOORE, 2007, p. 189, tradução nossa). É o gênero que cria o problema da diferença sexual, na medida em que ele demanda repetições posteriores.

A categoria gênero é evocada em diversas narrativas de mulheres afro-pacíficas quando se fala sobre as relações entre elas e os homens, tanto no âmbito dos afetos como dos processos organizativos. Como veremos a seguir, em tais narrativas as posições de mulheres e homens são pensadas a partir de dois eixos principais, a família e o território. A literatura antropológica converge com tais narrativas na

[3] *"there are no lived biological attributes without representations of biological attributes"* (MOORE, Henrietta L. *The Subject of Anthropology: Gender, Symbolism and Psychoanalysis*. Cambridge: PolityPress, 2007. p. 189).

medida em que privilegia tais espaços para refletir sobre feminilidades e masculinidades afro-pacíficas.

CAPÍTULO 1

Etnia e raça na fronteira entre Colômbia e Equador

Neste capítulo teço um diálogo entre concepções que formulo desde minha vivência racializada no Brasil, as pesquisas e estudos que realizei nas últimas décadas, passando por elaborações conceituais do tema em meu país e encontrando-me com concepções percebidas em campo e nos escritos antropológicos sobre o tema na Colômbia e no Equador. Proponho uma análise das categorias de classificação étnico-raciais partindo das inquietações suscitadas pelo discurso da inexistência da branquitude e discutindo as disputas de sentido sobre tais categorias ao longo da história da Colômbia e do Equador, com especial atenção aos Censos contemporâneos. Proponho, então, reflexões sobre negritude, branquitude e mestiçagem que traçam paralelos entre as experiências colombiana, brasileira e equatoriana.

Disputas de sentido sobre categorias étnico-raciais

Ao chegar no Pacífico Negro colombo-equatoriano, certa questão provocou inquietudes. Em diferentes momentos deparei-me com o discurso da inexistência da branquitude. Em uma oficina do Movimento de Mulheres Negras do Norte de Esmeraldas (Momune), a sanlorenzenha Yonny Nazareno explanava: "recordemos que aqui em nosso país não temos brancos. Temos mestiços, indígenas, montubios e afro-equatorianos que somos nós" (COLÓN ELOY, 2013, tradução nossa). [4] Em entrevista coletiva no VII Festival da Mulher Afro-Latino-Americana e Caribenha, em Brasília, a tumaquenha Marlene Tello afirmou "nós estamos convencidos de que na Colômbia e na América Latina não há brancos" (tradução nossa). [5]

Yonny Nazareno e Marlene Tello são mulheres ativistas. Suas falas foram proferidas em contextos de mobilização social e espaços de militância política. Rememorei então

[4] A oficina inseria-se no projeto "Buscando vozes de mulheres que rompam o silêncio", executado por Momune e financiado pela Corporação Participação Cidadã, Equador.

[5] Brasília, 21 de julho de 2014.

minhas próprias andanças no movimento de mulheres negras e coletivos de estudantes negros no Brasil. Se não há brancos/as na Colômbia, no Equador (e no Brasil), em que sujeitos é projetado o lugar ao qual se atribuem privilégios nas hierarquias sociais? Haveria possibilidades de que naquela região, ao contrário do que ocorre no Brasil, as hierarquias sociais não fossem inscritas sob a insígnia da raça/cor?

Permaneci com a questão em mente e atenta aos processos de classificação étnico-racial. Conheci algumas categorias por meio da forma como me identificavam as mulheres com quem interlocutei, fosse explicitamente, fosse por meio de comparação com outras pessoas. Marlene Tello me percebe como mestiça. Emilia Eneida Murrain Valencia me reconhece como afro: "aqui você é afro ainda que haja gente como você na Colômbia que não se vê afro" (traducão nossa), o que não difere do Brasil.[6]

Rosalba Quiñones e Mailen Aurora Quiñones, lideranças do Rio Rosario e do Baixo Rio Mira, respectivamente, fazem alusão à minha tonalidade de pele como *trigueña*, ou seja,

[6] Os diálogos com Emilia Eneida Murrain Valencia ocorreram em setembro de 2013.

pele amarela ou dourada, que se assemelha à cor do trigo.[7] Segundo o pesquisador Juan Pablo Bejarano, houve um momento na história da Colômbia em que muitos afro-colombianos/as eram registrados como "triguenhos" na cédula de identidade.[8]

Certo dia, estávamos almoçando com Mailen, um irmão e dois sobrinhos dela, quando conversamos sobre como eu seria classificada naquele contexto. O irmão de Mailen, que vive há cerca de dez anos fora da Colômbia, na Europa, dizia então: "ela não é branca, ela é morena" (tradução nossa). Quando perguntei a Mailen se o marido dela era negro, ela me disse que era mais claro que ela, com cabelos lisos. Na visão de Mailen, seu marido, assim como pessoas com o meu fenótipo são afro.

O marido de Rosalba tem o tom de pele claro. Perguntei a ela se ele é negro, ao que ela respondeu: "Sim. O pai era negro, a mãe era clara. E a família do pai, dizem que a mãe do pai era índia, com parte indígena. *Chola*, que tem o cabelo liso" (tradução nossa). Os filhos do casal têm fenótipos que

[7] Os diálogos com Mailen Quiñones e com Rosalba Quiñones ocorreram em dois períodos ao longo do ano de 2013: entre 07 de agosto e 12 de setembro e entre 12 de outubro e 03 de novembro.

[8] Comunicação pessoal, em 4 de fevereiro de 2014.

expressam as variações da mescla entre a pele escura e a pele mais clara. A família considera-se uma família negra/afro-pacífica.

Ana Karina me dizia: "é a primeira vez que vejo uma branca *ñata*". Quando a questionei sobre o sentido do adjetivo, Karina me explicou que as negras têm nariz *ñato*, como o dela. A tradução para o português seria nariz chato. E seguia: "minha avó é *chola*. Meu avô é *colorado*, com sua cor, mas com o cabelo duro, duro, duro" (tradução nossa).[9] A categoria *chola* remete à mescla de pessoas indígenas com pessoas negras, como indica também a narrativa de Rosalba. O termo *morado* é usado em sentido análogo a *cholo*, como por exemplo, na narrativa de Yonny Nazareno: "em Milagro não são brancos, são como *moraditos, cholitos*" (tradução nossa).[10] O termo *cholo* também é usado para se referir ao cabelo cacheado. Por exemplo, a moça que trançou meu cabelo dizia "você tem o cabelo *cholito*" (tradução nossa).

[9] Meus diálogos com a família Granja ocorreram entre 20 e 28 de outubro de 2013, em Salahonda, quando a família de Ana Granja me recebeu em sua casa, após havermo-nos conhecido no Primeiro Congresso Nacional de Conselhos Comunitários e Organizações Étnicas Afro-colombianas, Palenqueras e Raizales, em agosto de 2013.

[10] Entrevista concedida em 13 de dezembro de 2013.

Escutei muito a categoria *colorado* em San Lorenzo, Equador. Amada Cortez destaca como é curioso seu uso, uma vez que, em outros lugares, gente de cor é quem tem pele escura, enquanto nessa região coloradas são pessoas de pele clara com ascendência negro/africana. Uma possível explicação para o peculiar sentido do termo *colorada* está relacionada à presença indígena. West (2000) comenta sobre o povo indígena Colorado ou *Tsátchela* que vive na vertente ocidental dos Andes equatorianos.

Enfim, observando as primeiras interações tecidas com as mulheres de Tumaco, Salahonda e San Lorenzo, uma porção de categorias foram acionadas para designar minha aparência: mestiça, afro, morena, branca com nariz chato, *chola*, *colorada*, triguenha. Assim como no Brasil, entre os polos da negritude e da branquitude, diversos lugares são nominados por dezenas de categorias. Inicialmente, não podia precisar até que ponto meu olhar de aproximação em relação às interlocutoras de pesquisa era devolvido com um olhar que percebia semelhanças e/ou diferenças. A devolução do olhar por vezes gerou sensações perturbadoras. Ao mesmo tempo, aguçou minha atenção para a classificação étnico-racial no Pacífico colombo-equatoriano.

Em minha compreensão, a negritude expressa-se corporalmente na cor da pele, na textura dos cabelos, desenhos do rosto, silhueta. Reconhecer a negritude implica um exercício permanente de questionamento da leitura embranquecedora que sociedades latino-americanas têm forjado sobre si ao longo da história. Refletindo sobre experiências pessoais, desde a infância vivida em Brasília na década de 1980, percebo-me como não branca. Não me parecia com as apresentadoras de programas infantis, não encontrava nas lojas de brinquedo bonecas semelhantes a mim, nunca fui considerada entre as mais bonitas da sala, me esforçava para dar conta dos conteúdos e tarefas e assim ganhar o afeto das professoras e colegas. Quando jovem e adulta, também por ser monitorada em lojas de centros comerciais, por exemplo, ou por ser abordada em certos contextos e ser tratada como prostituta. Já a construção da negritude, essa eu vivencio como um processo, materializado na medida em que ressignifico episódios vividos a partir da mirada da violência racial e de gênero; na medida em que sinto meu corpo e minha espiritualidade negros. Também quando olho a história da minha família e aprendo a valorizar o legado de minha mãe, de minha avó e das que nos antecederam.

Minha autoimagem como mulher negra foi se constituindo ao passo em que a sociedade brasileira elaborava e se apropriava de uma concepção ampla de negritude. Ao longo do século XX, os movimentos negros brasileiros trabalham em busca do desenvolvimento da "consciência e da identidade negra", especialmente a partir da década de 1970. Na linguagem do Estado brasileiro, desde fins dessa década, pesquisas censitárias compreendem como negras as pessoas "pretas" e "pardas", convergindo com estudos sociológicos que articulavam a classificação racial com variáveis socioeconômicas.[11] Na entrada no milênio, os corpos negros brasileiros figuravam amplamente com diferentes tonalidades de pele, texturas de cabelo, variados traços: olhos, narizes e bocas.

Trata-se de um movimento endógeno, que parte de dentro do grupo social negro para a sociedade brasileira como um todo. Ou seja, o gatilho da mudança é o autorreconhecimento. A implementação de ações afirmativas no Brasil, como as cotas para pessoas negras nas universidades, pode ser apontada como um fator impulsionador

[11] A exemplo, estudos de Carlos Hasenbalg e Nelson do Valle Silva publicados entre as décadas de 1970 e 1990.

desse processo. Percebo que a atuação de organizações negras, seja nas redes sociais, seja em encontros presenciais, tais quais o Festival da Mulher Afro-Latino-Americana e Caribenha, também tem um papel de protagonismo no redesenho da negritude. E a democratização do acesso à internet caminha *pari passu* ao fenômeno.

A amplitude do conceito não significa, porém, um esvaziamento da categoria negra/o. Ou seja, não cabe nela qualquer pessoa, mas, sim, aquelas que são marcadas pelo preconceito por não se encaixarem no padrão socialmente valorizado; aquelas que ocupam lugares assimétricos na estrutura da sociedade brasileira, tendo oportunidades e tratamento diferenciado nos âmbitos social, econômico, político, estético, afetivo. Isso ocorre em diversas instâncias, tais quais: educação, trabalho e emprego, distribuição de renda, moradia, constituição de uniões maritais, dentre outras.

Assim, entendo que o processo de autorreconhecimento implica um duplo movimento: o encontro com a dor da discriminação, passando pelo exercício de nomeá-la como racismo; e a valorização de um legado ancestral. Do ponto de vista externo, a sociedade brasileira deixou-se permear por

essa mudança, transformando-se ela também. Nesse sentido, a população negra abriu espaços para a desconstrução de um país que se queria branco, dando passo ao processo de construção de uma nação multirracial, um processo inacabado, cheio de fluxos e refluxos.

Obviamente, como qualquer processo de transformação social, o fenômeno ora comentado não ocorre de maneira unívoca. As imagens da negritude constroem-se em um jogo de espelhos no qual representações podem divergir. Porém, esse ponto não configura uma novidade da primeira década do milênio. O Brasil sempre se deparou com uma suposta dificuldade de classificação das pessoas segundo sua raça/cor. Contudo, concordo com Petruccelli (2007) na interpretação de que essa argumentação parece se basear mais em ideias preconcebidas do que em fundamentos empíricos, já que "tanto histórica, como contemporaneamente, tem se sabido de forma acurada a quem discriminar racialmente no país" (PETRUCCELLI, 2007, p. 9). Às vezes, divergências ocorrem dentro do grupo social negro e assim o espelho vai desenhando os contornos do processo de (re)construção da negritude e do imaginário nacional.

A vivência etnográfica levou a um diálogo interno entre as concepções étnico-raciais ora comentadas com as formas de classificação com as quais me encontrei no Pacífico colombo-equatoriano. A partir desse diálogo, busquei um caminho para compreender as maneiras pelas quais se concebem a classificação e o pertencimento étnico-racial nessa região.

Voltemos então ao discurso da inexistência da branquitude. Desde a perspectiva de Marlene e Yonny, a narrativa traz uma leitura política afrocentrada do termo "mestiço", que me foi explicada por Emilia Eneyda Valencia Murraín. Emilia é criadora e diretora da Associação de Mulheres Afro-colombianas – AMAFROCOL, sediada em Cali. Nasceu em uma área rural da colombiana região do Chocó que também fica no Pacífico colombiano mais ao norte de Tumaco. Migrou para Cali, com parte da família, e lá fez a vida. Amafrocol desenvolve ações afirmativas e projetos sociais comunitários com perspectiva étnico-cultural voltados a mulheres negras e ao povo negro, de modo geral.

Como assinala Emilia Murraín, a conotação da categoria "branco" está carregada de superioridade, dada à hierarquização sociorracial. Ser branco é ser vitorioso, na medida em

que designa o elemento europeu na tríade colonial África-América-Europa. Porém, na experiência colonial, os espanhóis que chegaram à América Latina não ocupavam o topo da pirâmide social espanhola. Pelo contrário, eram marginais em sua sociedade: presos, criminosos, dentre outras divergências. Tampouco representavam as mais puras linhagens caucasianas. Em si já eram frutos de mesclas genéticas e culturais. Nesse sentido, esquivar-se do uso da categoria "branco" na classificação étnico-racial contemporânea é também contrapor-se ao histórico sentido de superioridade autoatribuído a descendentes de famílias europeias.

No deslizamento da categoria "branca" para "mestiça", duas possibilidades delineiam-se. Na primeira delas, projeta-se sobre os/as mestiços/as o lugar ao qual se atribuem privilégios nas hierarquias sociais. A outra possibilidade é de que o discurso seja capaz de enfraquecer ou mesmo aniquilar a associação entre hierarquias sociais e classificação étnico-racial. Ao descortinar um aspecto inicialmente enigmático da taxonomia étnico-racial do Pacífico colombo-equatoriano, passei a notar que brancos/as e mestiços/as são categorias intercambiáveis em diversas narrativas, desde a fala de algumas de minhas interlocutoras aos escritos antropológicos.

Recorri à periodização histórica para melhor compreender as transmutações de sentido da mestiçagem no contexto etnográfico.[12]

As categorias *chola* e *colorada*, que me chegaram pela fala de Ana Karina, acionam um sentido da mestiçagem que vale conhecer. Elas formam par com a categoria *zambo/a* ou *zambahiago*. Todas elas expressam a mescla negro-indígena. *Zamba* agrega uma referência à insurgência e resistência à escravização dos povos africanos e originários protagonizadas por cinco décadas pela República Zamba.

Enquanto a aliança negro-indígena se autonominava *Zamba*, documentos históricos mostram que os espanhóis costumavam chamar de *mulatos* os descendentes desse tipo de relação (TARDIEU, 2006). Rueda (2010) observa também a presença da categoria *mestiça* para designar quem descendia de matrizes originárias e africanas. No discurso colonialista, tais categorias, ao lado de diversas outras, combinavam-se em um sistema de classificação sociorracial, conhecido como "sistema de castas", que articulava origem,

[12] Ver: MELO, Paula Balduino de. Taxonomia étnico-racial no Pacífico colombo-equatoriano: metamorfoses da mestiçagem. *Campos–Revista de Antropologia*, [*S.l.*], v. 16, n. 1, p. 30-51, abril 2015.

cor e atributos sociais e segundo o qual a mescla física e cultural entre a matriz europeia e as matrizes afro-indígenas representava um processo degenerativo. Na perspectiva de Cháves (2007), Rueda (2010), Leal León (2010), Restrepo (2013), dentre outros autores, tratava-se de um dispositivo de racialização que qualificava os não brancos como inferiores do ponto de vista moral e genético, justificando sua dominação e exploração.

A potência da República Zamba reside justamente no sentido da mestiçagem por ela forjado. Para Manuel Zapata Olivella (2017), a mestiçagem é uma resposta criativa das e dos africanos às opressões engendradas pela escravização. A mestiçagem básica nas Américas dá-se entre negros/as e indígenas, o elemento branco-europeu entra em segunda instância, configurando o que Zapata Olivella chama de trietnicidade (VIVEROS VIGOYA, 2013). A mestiçagem entre homens brancos e mulheres negras e indígenas, para o autor, é a mestiçagem como forma de exploração.

A partir dessa ideia, poder-se-ia pensar que a entrada do elemento branco neste processo, em tom de usurpação e dominação, transmuta a categoria "mestiça". Assim, sua face subversiva é neutralizada pela ordem social dominante na

medida em que o elemento branco-europeu se sobrepôs à fusão negra e indígena. Nessa perspectiva, a mestiçagem de certa forma perde sua força de liberação, denúncia histórica e luta constante contra a opressão, força que conduz as leituras sobre a mestiçagem presentes na obra de Zapata Olivella. Por outro lado, contar a história da República Zamba e principalmente visibilizar os elos entre passado e presente nas lutas dos povos afro-pacíficos coaduna-se com a perspectiva de Zapata Olivella de recuperar a memória de ações históricas dos antepassados afrodescendentes e indígenas (VIVEROS VIGOYA, 2013).

Podemos associar esse processo de sobreposição do elemento branco-europeu na trietnicidade à passagem do período colonial ao republicano na Colômbia e no Equador, ocorrida em 1819 e 1830 respectivamente. Segundo Leal León (2010), tal passagem corresponde a um deslizamento da noção de casta para a de raça. A concepção republicana de cidadania supunha uma comunidade formada por iguais, o que se chocava com a lógica classificatória colonial baseada no sistema de castas. Porém, a delimitação da cidadania criava exclusões em grande medida baseadas na raça, a exemplo das limitações relativas ao voto e à participação

em eleições. Por outro lado, havia uma promessa de inclusão. Os novos excluídos eram "cidadãos em potencial", como coloca Leal León (2010, p. 395).

Leal León (2010) enfatiza que a nova classificação se dava em um *continuum*, de maneira um pouco mais fluida em relação à pretensão da sociedade colonial em separar estritamente os grupos sociais em castas. Assim, há uma mudança na valoração da mestiçagem, antes interpretada como degeneração e então assumida como uma característica que definia a população nacional. Neste ponto as semelhanças com o Brasil mostram-se evidentes.

Foi durante a República que se consolidou o mito colombiano da nação mestiça, irmão do brasileiro mito da democracia racial. Segundo Mosquera Rosero-Labbé, Láo-Montes e Rodríguez Garavito (2010), trata-se de uma ideologia da mestiçagem triétnica que se consolidou por meio de várias estratégias. Distanciou-se discursivamente das rígidas hierarquias da colonial sociedade de castas; estabeleceu dispositivos públicos de poder que obliteravam a raça – a Igreja, escolas, universidades, partidos políticos; e estimulou a mescla biológica, cultural e moral com o elemento branco-europeu na medida em que ela possibilitava ascensão social

para pessoas de ascendência negra e indígena. A raça mestiça seria resultado de uma fusão perfeita, uma "metarraça" como diz Guimarães (2000).

Para Peter Wade (1997), o ideário da mestiçagem foi levado a cabo pelas elites colombianas de modo que negros e indígenas podiam ser excluídos como não mestiços e, ao mesmo tempo, incluídos como potenciais recrutas de mestiços/as. Do ponto de vista da população negra, o autor conceitua esse movimento a partir da polaridade entre adaptação e resistência. Ele fala que negros e negras tinham a possibilidade de participar ou ascender nas hierarquias nacionais de prestígio e *status* ao se adaptarem aos valores e normas determinados pelas elites. No campo das expressões culturais, esse processo representava a incorporação de ícones de uma cultura socialmente vista como não negra. Complementarmente, representava a dispersão espacial da população negra e sua diluição por meio da mestiçagem.

Do ponto de vista das elites, o ideal da mestiçagem era a supressão das populações negra e indígena da nação. "O mestiço foi idealizado como de origem biétnica ou triétnica, porém a imagem exibida estava sempre no extremo mais claro do espectro mestiço" (WADE, 1997, p. 42, tradução

nossa).[13] A despeito da suposta democracia do projeto de sociedade latino-americana, a "nova raça mestiça" em realidade era branqueada e seu legado cultural era europeu.

Segundo Wade (1997), o projeto da nação mestiça tinha duas caras: uma democrática, que encobria a diferença fazendo parecer que ela não existe, e outra hierárquica, que realçava a diferença para privilegiar o componente branco. É na relação entre a mestiçagem e a discriminação que o autor situa o lugar da população negra na Colômbia. Articulando o ponto de vista da população negra e o das elites, a coexistência e interdependência entre discriminação e mestiçagem permitiam à sociedade incluir e excluir a população negra e possibilitava aos negros incluir-se ou apartar-se. Em outras palavras, há uma influência recíproca entre adaptação e discriminação, entre assimilação e resistência em nível de experiência. Porém, desde o ponto de vista da população negra não se tratava de um processo de volição. Tratava-se de uma conjuntura social que abriu

[13] "*El mestizo fue idealizado como de origen biétnico o triétnico, pero la imagen exhibida estaba siempre en el extremo más claro del espectro mestizo*" (WADE, Peter. *Gente negra, nación mestiza: Dinámicas de las identidades raciales en Colombia*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 1997. p. 42).

espaço para a adaptação em certos contextos, não o abriu em outros, ou ainda pressionou tais processos em determinados espaços.

Wade (1997) ressalta que o embranquecimento tem um contraponto óbvio: o escurecimento. A construção da nação mestiça logrou obliterar esse contraponto na medida em que hierarquizou as categorias, colocando "branco/a" no vértice do triângulo racial, "negro/a" e "indígena" nas bases. No contexto da mestiçagem, os movimentos valorizados são os que avançam de baixo para cima, distanciando-se dos negros/as e indígenas e aproximando-se dos brancos/as. Nesse sentido, o mito da nação mestiça mascara as desigualdades.

O multiculturalismo inaugurado na Colômbia em 1991 e no Equador em 1998 assinala mais uma ressignificação da mestiçagem no Pacífico Sul colombiano, que compreendo como um processo de fusão das categorias "branco/a" e "mestiço/a". Contextualizo essa perspectiva observando as pesquisas censitárias na Colômbia, entre 1993 e 2005, e no Equador, em 2001 e 2010. Antes disso, contudo, cabe refletir

sobre como a literatura antropológica colombiana fala sobre negritude e etnicidade no período da multiculturalidade.[14]

A literatura antropológica inscreve-se em um campo de disputa político-acadêmica, como ressalta Quiñones (2012). O autor criticamente define como "*Negrología*" o vertiginoso crescimento de discursos teóricos com foco nas diferenças culturais, a partir da década de 1990, que abordam a coletividade negra como algo exótico. Fazendo um contraponto ao recente interesse das ciências sociais pela coletividade negra, Quiñones chama atenção para aportes realizados por uma longa tradição de estudiosos e intelectuais afro-colombianos/as, que antecederam à consolidação dos estudos das "Colômbias Negras" como campo disciplinar. São autores como Jorge Artel, Manuel Saturio Valencia, Sofonías Yacup, Benildo Castillo, Manuel Zapata Olivella, Margarita Hurtado, Arnaldo Palacios, Alfredo Vanín, Helcías Martán Góngora, Hugo Salazar Valdés e Rogerio Velásquez. Nas obras desses e outros intelectuais, poetas e poetisas, decimeros e decimeras, cantadores e cantadoras, persiste a linguagem

[14] As teorizações sobre etnicidade e racismo na Colômbia são, em grande medida, referência para o debate concernente a tais questões no Equador, por isso o foco na literatura antropológica colombiana.

racial e a denúncia da discriminação racial, como ressalta Leal León (2010).

No âmbito da produção antropológica colombiana, a vertente culturalista fez escola no pensamento antropológico em torno das populações negras. A posição de Nina de Friedemann e Jaime Arocha, autores com os quais dialogo ao longo deste livro, explicita-se no conceito de *huellas de Africanía*, que poderia ser traduzido como pegadas ou marcas de africanidade. São memórias, sentimentos, aromas, formas estéticas, texturas, cores, harmonia e outros elementos icônicos percebidos em obras, adornos, bailes, danças, formas de organização, de manejo territorial, comunicação, entre outras. Constituem matéria-prima para a gênese de novos sistemas culturais afro-americanos. Ou seja, os sistemas culturais, ou a cultura, seriam o somatório de tudo isso. Dito de outra forma, as obras, adornos, bailes... são elementos ou aspectos de um todo, a cultura afro-colombiana. Nessa elaboração, há uma ênfase no processo da gênese de sociedades negras na Colômbia e um esforço em conectar esse processo com a África. Barbary e Urrea-Giraldo (2004) criticam nessa abordagem a sobrevalorização da dimensão cultural na organização social de populações negras. Wade (1997),

por sua vez, destaca um problema político que ela pode gerar. Corre-se o risco de restringir a concepção de cultura negra, ou cultura negra legítima, às expressões que demonstrem o elo de conexão com as raízes africanas.

Na concepção adotada neste livro, abordagens que enxergam a coletividade negra desde uma perspectiva de permanência ou vestígios de elementos de sociedades africanas não são as mais interessantes. Concebo a afro-diáspora como um processo que se iniciou com o tráfico de africanos/as escravizados/as da África para as Américas. Essa migração forçada gerou um processo extremamente complexo, dentro do qual destacam-se as subsequentes movimentações espaciais de africanos e afrodescendentes que se insurgiram à condição de escravizados, conformando assim territórios autônomos. Minha intenção é compreender a atualidade desses territórios e de seus povos. Para isso, o trilhar do caminho de escuta a mulheres negras sobre a trajetória de seu povo. Considero relevante registrar os elementos que grupos negros diaspóricos conectam com a África, nas identificações em processo e nas mobilizações que desse processo decorrem. Ou seja, esse tipo de referência faz sentido na medida em que minhas interlocutoras a ela atribuem sentido.

Outra perspectiva teórica que aborda a dinâmica de grupos negros na Colômbia e no Equador se estruturou sobre a noção de adaptação, a qual geralmente aparece na literatura antropológica combinada com a abordagem anterior. Segundo Friedemann e Whitten (1974), trata-se de um conceito biológico emprestado da teoria da evolução que se refere à sobrevivência de uma população em um meio ambiente, mantendo uma média de fertilidade igual ou maior à de mortalidade. O conceito de cultura agregado ao de adaptação sugere a ideia de um enfrentamento constante e criativo com restrições impostas pelo ambiente externo (FRIEDEMANN; WHITTEN, 1974, p. 90). Remete, portanto, às relações históricas entre formas sociais e culturais negras com contextos ecológicos, econômicos, políticos e sociais, dialogando com a Ecologia Cultural. Segundo Arocha, essa abordagem "introduzia a possibilidade de ver os desenvolvimentos destas costas em termos de 'invenção independente' e facilitava o prestar atenção à relação do povo com seu entorno físico

e sócio-histórico" (AROCHA), 1986, p. 9, tradução nossa).[15] Esse conceito foi a base para pensar a mobilidade espacial como característica dos povos afro-pacíficos, como indica Motta (1995).

Na mesma década de 1990, surgem estudos focados na etnicidade e na territorialidade que interpretam tradições das comunidades negras como experiências históricas diaspóricas na construção de práticas culturais territorialmente enraizadas (RIVAS, 2000; BRAVO PAZMIÑO, 2003). Tais estudos enfocam na relação de comunidades negras com o Estado colombiano, buscando o reconhecimento e a legalização de territórios ancestrais, na esteira dos processos desencadeados pela Lei n. 70, de 1993.[16] Essa literatura

---

[15] "*introducía la posibilidad de ver los desarrollos de esas costas en términos de 'invención independiente' y facilitaba el prestarle atención a la relación de la gente con su entorno físico y socio histórico*" (AROCHA RODRÍGUEZ, Jaime. Concheras, manglares y organización familiar en Tumaco. *Cuadernos de Antropología*, Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, n. 7, p 1-20, julio de 1986. p. 9).

[16] Reconhece o direito à propriedade coletiva das terras às comunidades negras das zonas rurais ribeirinhas da Bacia do Pacífico colombiano de acordo com suas práticas tradicionais de produção. Disponível em: https://www.mininterior.gov.co/la-institucion/normatividad/ley-70-de-1993-agosto-27-por-la-cual-se-desarrolla-el-articulo-transitorio-55-de-la-constitucion-politica. Acesso em: 4 jul. 2021.

busca dar conta da pluralidade de categorias que passam a operar, algumas delas, a partir da década de 1990, tais como Comunidades Negras, Conselhos Comunitário, Organizações Negras (ou de Comunidades Negras), Organizações de Rio, Organizações Étnicas, Organizações Étnico-Territoriais, Território-Região.

Eduardo Restrepo (2013) interpreta que houve um processo de etnização da negritude na Colômbia, inaugurado pela Lei n. 70 de 1993, no qual o sujeito político e de direitos recaía na noção de que as comunidades negras constituem um grupo étnico com uma cultura própria e diferençável no marco da sociedade colombiana. A partir desse processo, também se criaram identificações em nome da existência do grupo étnico. O que caracterizaria esse grupo étnico seriam as práticas produtivas tradicionais em harmonia com a natureza; a apropriação coletiva do território estruturada a partir de troncos familiares, em formas solidárias de trabalho, segundo racionalidade econômica derivada de uma adequada adaptação ao meio ambiente; tradições culturais próprias e sistemas comunais de organização social. Três imagens sintetizam a concepção das comunidades negras como grupo étnico: tradicionalidade, comunalidade e alteridade cultural.

Restrepo contrapõem-se a Friedemann e Arocha, os quais, segundo ele, concebem a etnicidade como imanência. Contrapõem-se, pois, à ideia de que os grupos étnicos negros ou afro-colombianos sempre haviam estado no cenário da sociedade colombiana, porém, anteriormente à Constituição Política de 1991, eram invisibilizados. Para Restrepo, em contravia, a etnização da negritude consiste em um processo no qual populações negras são constituídas e se constituem como grupo étnico, em um momento e contexto específicos.

Restrepo tem razão em destacar que a década de 1990 assiste a uma etnização da negritude. Compreendo que houve uma politização da etnia. Assim, por exemplo, em minha despedida de San Lorenzo, as mulheres com quem trabalhei me definiam como uma mulher orgulhosa de sua etnia. Melania Quiñones, da comunidade sanlorenzenha de La Boca, explicava-me sobre "os direitos que nos correspondem como afro, às outras etnias como os *pachacutec*, os *chachis*, cada um luta pelos direitos que lhes correspondem" (tradução nossa).[17]

[17] Entrevista concedida em 19 de novembro de 2013.

Sem embargo, essas pessoas existiam antes do processo de etnização. No caso do Pacífico colombo-equatoriano, eram negras e negros territorializados nas ribeiras dos rios. Como coloca Marlene Tello, remetendo-se à afro-colombianidade, vocabulário relacionado à era da etnicidade na Colômbia: "são as leis que nos denominam afro-colombianos. Somos negros" (tradução nossa).[18] Ao ressaltar a constituição do povo negro/afro-colombiano como grupo étnico, em momento e contexto específicos, corre-se o risco de se perder a perspectiva histórica que, desde a colonização do atual território colombiano, imprime sobre o corpo dessas pessoas uma marca usada para criar assimetrias de poder. Por outro lado, concordo com o autor no sentido de que a década de 1990 abre caminho para que essa população se conceba como coletividade nacional em busca de direitos.

Essa argumentação não significa, por outro lado, recair na ideia da imanência da negritude/etnicidade. Entendo que

[18] Meus diálogos com Marlene Tello foram muitos e profundos, situados no contexto de Tumaco. Concentraram-se em dois períodos ao longo do ano de 2013: entre 07 de agosto e 12 de setembro e entre 12 de outubro e 03 de novembro. Também tivemos encontros em Cali, durante o Festival Petronio Álvarez de 2013 e em Brasília, durante o VII Festival da Mulher Afro-Latino Americana e Caribenha, em julho de 2014 e em setembro de 2017.

identificações em processo são atualizações de relações. Em *A Invenção da Cultura*, Roy Wagner (2010) argumenta que a própria ideia de cultura, como algo monolítico e objetificável, é uma projeção. É um artifício inventado pela antropologia como empreendimento ocidental no processo de compreensão da alteridade (e do próprio Ocidente). A base dessa invenção é a cultura, ou o modo de simbolização, do próprio antropólogo ou antropóloga, que entra em relação com a cultura estudada. Wagner ressalta que as culturas são construídas e transformadas no interior de relações sociais e culturais, em contexto e processo. Ou seja, as identificações em processo tratam de colocar o passado no futuro. A África não é mais África. É afrodescendência. O vestígio inexiste em si mesmo. O que existe é o que as pessoas atualizam nas relações presentes.

Outra perspectiva nos trabalhos sobre raça e etnia na Colômbia são os estudos compilados em Barbary e Urrea-Giraldo (2004). Os autores, junto com outros pesquisadores das áreas de sociologia, antropologia, estatística e geografia, desenvolveram estudos em torno da organização social, das dinâmicas culturais e identidades em contexto de mobilidade e urbanização, envolvendo a população negra

no Pacífico Sul e na cidade de Cali. As pesquisas estiveram vinculadas ao Centro de Investigações e Documentação Socioeconômica (CIDSE), da *Universidad del Valle*; ao Instituto de Pesquisa para o Desenvolvimento, da França; e ao colombiano COLCIENCIAS, Departamento Administrativo de Ciência, Tecnologia e Inovação.

Essa parece ser uma das poucas abordagens na literatura especializada colombiana da década de 1990 que agrega raça/etnia e condições socioeconômicas, partindo do eixo espacial Cali-Pacífico Sul e projetando-se para o âmbito nacional.[19] Trazendo um recorte estatístico, baseado na classificação da

[19] A partir de meados da década seguinte, uma série de estudos relacionam pertencimento étnico-racial, desigualdades socioeconômicas e suas conexões com o racismo. O grupo de pesquisa liderado por Claudia Mosquera Rosero-Labbé na Universidade Nacional da Colômbia empreendeu pesquisas publicadas em diversas obras nas quais ressalta-se que a substituição do conceito de raça pelo de grupo étnico minimiza os efeitos do racismo e reifica o conceito de raça, remetendo-o ao reino da "natureza", em contraste com a etnicidade que então falaria sobre a "cultura". Mosquera (MOSQUERA ROSERO-LABBÉ, Claudia.; LÁO-MONTES, Agustín.; RODRÍGUEZ GARAVITO, César. (ed.). *Debates sobre ciudadanía y políticas raciales en las Américas Negras*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas, Centro de Estudios Sociales (CES), Universidad del Valle, 2010) entende que o movimento de substituição de conceitos se presta a um enfoque liberal do racismo, pois deixa de compreendê-lo como um sistema de dominação mundialmente estruturado e diretamente articulado ao capitalismo.

população segundo critérios fisionômicos, os autores estudam processos de desigualdade social relacionados com a dimensão racial. Nesse sentido, aproxima-se da abordagem sobre negritude e etnicidade no Brasil. Efetivamente, a experiência brasileira, sobretudo no tocante à série centenária de estatísticas raciais, foi referência para esses estudos, como ressalta Urrea-Giraldo (2010).

A obra reúne trabalhos de vários pesquisadores e pesquisadoras, realizados ao longo de quase uma década, com foco em problemáticas negras na sociedade colombiana contemporânea. Os autores sinalizam que suas análises diferem dos modelos culturalistas predominantes nas ciências sociais colombianas, ao conceber que as práticas sociais estão situadas em contextos históricos e assumir uma visão materialista não reducionista da organização social, que valora dimensões sociodemográficas, socioeconômicas, socioculturais, políticas e institucionais. Assim, raça e etnicidade articulam-se com as questões de classe social, gênero, ciclo de vida, idade, orientação sexual e afetiva, entre outros fatores.

Ainda articulando diversos sentidos de pertencimento, especialmente vinculados à raça/etnia, ao gênero e à sexualidade, vale destacar, por fim, a produção antropológica da Escola de Estudos de Gênero da Universidad Nacional de Colombia, especialmente do Grupo Interdisciplinar de Estudos de Gênero, encabeçado por Mara Viveros Vigoya, com a qual dialogaremos a seguir.

Categorias étnico-raciais nos Censos

Retomamos então as análises de pesquisas censitárias para investigar as transmutações de sentido das categorias étnico-raciais. O censo de 1993 foi o primeiro realizado após a promulgação da Constituição de 1991 e inaugurou o critério de autoclassificação étnico-racial nas pesquisas censitárias colombianas por meio da pergunta: "Pertence a alguma etnia, grupo indígena ou comunidade negra?" (BARBARY; URREA-GIRALDO, 2004, p. 58, tradução nossa).[20]

[20] "*¿Pertenece a alguna etnia, grupo indígena o comunidad negra?*". (BARBARY, Olivier; URREA, Fernando. *Gente negra en Colombia: Dinámicas Sociopolíticas en Cali y en el Pacífico.* Cali: Lealon: CIDSE/Univalle: IRD: COLCIENCIAS, 2004. p. 58).

Nele, a população negra foi sub-registrada, contabilizando 1,52% do total populacional. O baixo percentual é atribuído por Estupiñan Bejarano (2010) e outros autores ao fracasso do recorte étnico na pergunta do Censo. A interpretação de Barbary e Urrea-Giraldo (2004) é a de que muitas pessoas de ascendência africana não se reconheceram na pergunta. Os estudos compilados em Barbary e Urrea-Giraldo (2004) propõem uma correção ao dado produzido pelo Censo de 1993. De 1,52%, a população afro-colombiana passaria a 20-22% do total populacional.[21]

Entre 1998 e 2004, foram feitas pelo Departamento Administrativo Nacional de Estatística – DANE várias enquetes com o intuito de testar metodologias para o censo seguinte. Algumas de âmbito nacional como a *Encuesta de Hogares* do ano 2000 (EH/2000), outras regionais como o *Censo experimental de Yopal* (2001) e o de Soacha (2003). Na operação estatística de 1998, a pergunta contemplava

[21] A correção deste dado contextualiza-se nas pesquisas compiladas em Barbary e Urrea (2004) sobre as quais comentou-se anteriormente. Nelas, formularam-se diferentes perguntas relativas à pertença étnico-racial. Também foram usadas ferramentas de pesquisa qualitativa: observação e participação etnográfica, entrevistas em profundidade e enquetes locais semiabertas.

os seguintes grupos populacionais: "1. População indígena 2. População negra 3. População branca ou mestiça, 4. População cigana, 5. Outro". A *Encuesta de Hogares* do ano 2000 (EH/2000) operava a autoclassificação [...] a partir de quatro fotografias onde apareciam rostos de pessoas representando diferentes grupos étnico-raciais.[22]

O Censo experimental de Yopal (2001) considerava as seguintes categorias:

1. Indígena
2. *Raizal* do Arquipélago
3. *Palenquero*
4. *Rom (li)* Cigano/a
5. Negro(a)
6. Mulato(a)
7. Afro-colombiano(a) Afrodescendente
8. Mestiço(a) ou Branco(a)

[22] Estavam retratados um "homem negro", uma "mulher negra-mulata", uma "mulher que poderia estar em um fenótipo mestiço" e uma "mulher de fenótipo branco". Segundo os autores, "a taxa de resposta neste módulo nas 13 áreas metropolitanas agregadas foi superior a 95%, o que indica a eficácia do procedimento utilizado" (BARBARY, URREA, 2004, p. 70, tradução nossa).

9. Outro. Qual?[23]

O Censo experimental de Soacha (2003) ofertava as seguintes opções:

1. Indígena
2. Negro(a) afrodescendente
3. Raizal do Arquipélago
4. Palenquero
5. Cigano(a) Rom (li)
6. Mestiço ou outro diferente.

E a *Encuesta de Hogares* (2004) fez uma pergunta orientada por critérios "étnicos", cujas respostas eram:

1. Afro-colombiano(a)
2. Indígena
3. *Rom* (Cigano/a)
4. *Raizal* de San Andrés y Providencia

[23] Não seria possível problematizar aqui todas as categorias étnico-raciais que operam na Colômbia. Para compreender, por exemplo, a dinâmica do povo *raizal* de San Andrés, Providencia e Santa Catalina seria necessário um estudo à parte. Sobre essa questão ver: (GONZÁLEZ, Camila R. Mirar hacia adentro para reparar las memorias en Providencia y Santa Catalina. *In*: MOSQUERA ROSERO-LABBÉ, Claudia. e BARCELOS, Luiz C. Barcelos (ed). *Afro-reparaciones: memorias de la esclavitud y justicia reparativa para negros, afrocolombianos, raizales*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2006).

5. *Palenquero*
6. Nenhuma das anteriores

E outra pergunta dirigida a "características físicas":

1. Negro(a)
2. Branco(a)
3. Mestiço(a)
4. Mulato(a)
5. Nenhuma das anteriores.

No caso do Equador, a abordagem censitária do tema é mais recente.[24] O primeiro censo em que se investigou a identificação étnico-racial da população equatoriana foi o de 2001. O critério adotado foi a autoidentificação. Nessa ocasião, perguntou-se: "Como se considera: indígena, negro (afro-equatoriano), mestiço, mulato, branco ou outro?". Para a resposta *Indígena*, seguia-se outra pergunta: "A que nacionalidade indígena ou povo indígena pertence?".

No Censo de 2010, perguntou-se:

[24] Segundo publicação do Instituto Nacional de Estatísticas e Censo do Equador, os censos nacionais realizados de forma sistemática foram em 1950, 1962, 1974, 1982, 1990, 2001 e 2010. Ver: http://www.ecuadorencifras.gob.ec/documentos/web-inec/Publicaciones/Evolucion_variables_1950_2010_24_04_2014.pdf. Acesso em: 4 jul. 2021.

Como se identifica segundo sua cultura e costumes?

1. Indígena
2. Afro-equatoriano/a Afrodescendente
3. Negro/a
4. Mulato/a
5. *Montubio/a*
6. Mestiço/a
7. Branco/a
8. Outro/a.

Segundo o Censo de 2001, a porcentagem de afrodescendentes no Equador era 4,9%, englobando negras/os, afro-equatorianas/os e mulatas/os. Pelos dados de 2010, esse número passou para 7,2%.

Observando as pesquisas colombianas de 1998, 2001 e 2003, nota-se que os instrumentos estatísticos combinavam critérios fisionômicos e critérios étnicos. A EH 2000 concentrava-se na dimensão da fisionomia, enquanto a EH 2004 separou os critérios de classificação operando com duas perguntas diferentes, uma para fisionomia e outra para pertencimento étnico. Já os censos equatorianos de 2001 e 2010 fazem perguntas semelhantes. Contudo, no último

censo, a pergunta enfatiza a dimensão étnica, ao atrelar a identificação com "cultura e costumes".

No Equador, a definição de uma pergunta que combinava fatores fisionômicos (negra e mulata) e étnicos (afro-equatoriana e afrodescendente) foi fruto de uma concertação no âmbito da Comissão Nacional de Estatísticas para Povos Indígenas e Afro-equatorianos (CONEPIA), uma das ações preparativas para o censo de 2010. A experiência piloto do Censo equatoriano, realizada em novembro de 2009, mostra que os/as afrodescendentes ainda se reconheciam mais desde uma percepção racial (negros, mulatos, morenos) do que desde a autoidentificação política étnica da afrodescendência (CODAE, 2010). Vale destacar que, desde 2001, primeira vez em que se incluiu a identificação étnico-racial, os Censos equatorianos apresentam a categoria "afro-equatoriano/a" ou "afrodescendente".

Foi neste mesmo ano, 2001, em que passaram a operar nas enquetes estatísticas colombianas os termos "afro-colombiano/a" e "afrodescendente". O uso do termo "afro" nesses países contextualiza-se no movimento mundial de ressignificação da identidade forjada no empreendimento colonialista, que nominava um amplo e diverso espectro

populacional sob o termo "negro/a". Trata-se de um processo que se iniciou na década de 1980 e se consolidou nos anos 2000, nos marcos da Conferência Mundial contra o Racismo, a Discriminação Racial, a Xenofobia e formas correlatas de Intolerância, realizada em setembro de 2001, em Durban, África do Sul. Em processos preparatórios e na própria Conferência de Durban, as reflexões coletivas convergiram para o uso da categoria "afrodescendente" em lugar de "negro/a".[25]

Segundo Restrepo (2013), a afrodescendência contextualiza-se na crescente transnacionalização da agenda de luta contra o racismo. Dentro da Colômbia, as mudanças da primeira década do novo milênio refletem-se na ampliação

[25] O Brasil não convergiu nesse ponto com os demais países latino-americanos. A posição brasileira argumentava que a ascendência africana pode estar presente em pessoas de variadas fisionomias, até mesmo branco-europeu. Porém, o racismo e a discriminação racial dirigem-se às pessoas que estampam no corpo essa ascendência. Nesse sentido, a delegação brasileira insistia em usar a categoria "negro/a". Há uma ampla discussão no campo político-acadêmico latino-americano e caribenho sobre os usos das categorias "negra/o" ou "afrodescendente". Para uma reflexão sobre o tema, ver: (LOZANO LERMA, Betty Ruth. ¿Negros, afros, afrocolombianos, afrodescendientes?: lo negro como signo o el estigma del color. *In*: CASSIANI, Alfonso Herrera. *De la historia negra: símbolo, cosmovisión y resistencia*. Bogotá: Instituto de Cultura y Turismo de Bolívas, Icultur, 2014. p.57–82.)

do sujeito político e teórico que estava centrado em comunidades rurais ribeirinhas do Pacífico colombiano para um sujeito que interpela também afrodescendentes de centros urbanos e outras regiões do país, os quais compartilham com os demais experiências de marginalização e discriminação (RESTREPO, 2013). Urrea-Giraldo (2010) ressalta que tais mudanças se expressam no deslizamento da categorização entre "comunidades negras" e "afro-colombianas/os".

A Campanha "As Caras Lindas de meu Povo Negro...", que antecedeu ao Censo de 2005, constitui um ícone desse deslizamento.[26] Realizada por diversas organizações negras ou afro-colombianas, entre elas o Processo de Comunidades Negras (PCN), a campanha visava estimular a identificação em torno da ascendência africana, contemplando as várias categorias que a nomeiam – política, regional e localmente –, as quais se vinculam a diferentes fenótipos afrodescendentes

[26] Ver vídeo da campanha em: http://www.youtube.com/watch?v= RSq-5FuhS1SE. Acesso em: 4 jul. 2021.

presentes na Colômbia.[27] Urrea-Giraldo (2010) ressalta que foi a primeira manifestação do movimento social negro colombiano que se esforçava por integrar dimensões da subjetivação relacionadas à raça e à etnia, conectando processos de identificação em torno do corpo, bem como da ancestralidade e das tradições culturais.

Na implementação do Censo de 2005, a pergunta feita foi:

"De acordo com sua CULTURA, POVO OU TRAÇOS FÍSICOS, é ou se reconhece como:

1. Indígena
2. *Rom*
3. *Raizal* do Arquipélogo de San Andrés e Providencia
4. *Palenquero* de San Basílio

[27] Para uma análise da Campanha e de outros temas relacionados ao Censo de 2005, ver Paschel (2013). A pesquisadora norte-americana comenta um diálogo que teve em 2006 com um ativista do colombiano Movimento *Cimarrón* em torno da campanha, a partir do qual ela traz a reflexão de que as peças publicitárias contemplam pessoas de pele mais escura. Compartilho a crítica trazida por meio desse diálogo, ressaltando que uma parte da população que a campanha pretendia atingir – de pele mais clara, porém, com ascendência africana – pode não ter se identificado com a imagem propagada.

5. Negro(a), Mulato(a), Afro-colombiano(a) ou afrodescendente

6. Nenhuma das opções anteriores?"

Segundo resultado desse censo, 10,6% do total nacional se reconhecia como negros/as, mulatos/as, afro-colombianos/as, afrodescendentes, *raizales* e *palenqueros*.

O último recenseamento colombiano foi realizado em 2018, em que foi feita a mesma pergunta de 2005 com a mudança na última opção de resposta. Ao invés de "nenhuma das opções anteriores" foi ofertada a resposta "nenhum grupo étnico". Em 2018, a contabilização de afrodescendentes foi 30% menor do que em 2005, um erro gritante qualificado como genocídio estatístico pela Conferência Nacional de Organizações Afro-colombianas (CNOA). Reconhecendo que houve problemas na execução dos processos de recenseamento, o Departamento Administrativo Nacional de Estatísticas (DANE) fez um novo cálculo considerando enquetes anteriores e contabilizou oficialmente uma estimativa de 4,6 milhões de pessoas afrodescendentes na Colômbia, ou seja, 10,8% da população. Ainda assim, a expectativa era de que o percentual de pessoas negras chegaria a

aproximadamente 25% da população, o que seria coerente com os estudos de Barbary e Urrea-Giraldo (2004).

A análise das enquetes censitárias colombianas realizadas de 1998 a 2018 coloca questões importantes para a reflexão. A primeira delas refere-se à concepção da categoria "mestiço/a" na era da multiculturalidade, dado que já pensamos sobre seus sentidos em outros períodos da história. Nas enquetes de 1998 a 2004, as categorias "branco/a" e "mestiço/a" ora aparecem sobrepostas, ora diferencialmente. Em algumas pesquisas consta apenas a categoria "mestiço/a", presumindo que a população socialmente branca seria identificada como mestiça. Ou seja, há uma fusão das categorias branco/a e mestiço/a.[28]

A imagem do/a mestiço/a forjada no contexto histórico republicano na Colômbia consistia na mescla física e cultural do branco, do indígena e do negro. Articulando essa

[28] Enquanto as enquetes censitárias fazem coincidir "branco/a" e "mestiço/a", não o fazem certas produções teóricas sobre o tema. Nas obras de Barbary e Urrea (2004) e Wade (1997), não há equivalência conceitual entre brancos/as e mestiços/as. Wade, pelo contrário, ressalta assimetrias entre esses grupos populacionais. Lembremo-nos ainda de Zapata Olivella para quem a mestiçagem é uma experiência criativa protagonizada pelas pessoas negras na luta contra a opressão branca.

imagem e a histórica hegemonia branca na hierarquização sociorracial na Colômbia e no mundo, depreende-se porque processos de categorização podem fazer coincidir as categorias "branco" e "mestiço". Se o/a mestiço/a é a soma das três raças e o componente branco é hegemônico, então ser mestiça é ser branca. Nesse momento, a transmutação da categoria "mestiça" se complexifica. Se seu sentido subversivo construído na experiência da República Zamba antes estava neutralizado, agora ele é invertido pela ordem social hegemônica. Ou seja, o elemento branco-europeu apoderou-se da categoria "mestiça".

Por outro lado, já que os sentidos de tais categorias estão sempre em disputa, o discurso da ausência da branquitude matiza essa interpretação, ao ressaltar uma concepção que se aproxima daquela proposta por Zapata Olivella, uma concepção de mestiçagem antirracista radical, segundo a qual a mescla genética, racial e cultural é uma constante e um universal na história da humanidade (ARBOLEDA, 2010).

Em uma reflexão sobre as identificações em processo como exercícios de alteridade, eu me reconheço a partir da negação de um outro. Com a coincidência entre as categorias

"branco/a" e "mestiço/a", a alteridade para o grupo negro, mulato, afro-colombiano e afrodescendente passa a ser a população mestiça. A fusão das categorias branco/a e mestiço/a pode então limitar o reconhecimento da ascendência africana por parte de grupos populacionais que são fruto de relações inter-raciais. Ou seja, uma parte da população mestiça que poderia a partir de um exercício político se identificar como afrodescendente passa a ser identificada eminentemente como não negra.

A segunda questão concerne às implicações do Censos colombianos de 2005 e 2018. Ambos os Censos compreendem como "grupo étnico" as "comunidades tradicionais, culturalmente diferenciadas e territorializadas" (RESTREPO, 2013, p. 21). No discurso jurídico, acadêmico e político, os indígenas constituem o paradigma do que seria um grupo étnico, com marcadores linguísticos e culturais da diferença, conforme ressalta Restrepo. A partir da década de 1990, "comunidades negras" também passam a ser interpretadas como grupo étnico. Em seguida, *Raizales* e o povo Cigano ou "*Rom*".

Tal acepção da etnicidade é a prevalecente nas últimas décadas, como ressalta Restrepo (2013). Porém,

não é a única. Segundo o autor, em princípios do século XX, alguns intelectuais como Manuel Zapatta Olivella (1974 *apud* Restrepo, 2013) usavam o termo "grupo étnico" como sinônimo de "raça", o que nos remete aos demais grupos sociais que não são negros/as, afro, *raizales*, *palenqueros*, tampouco indígenas.

Nas enquetes censitárias entre 1998 e 2004, "brancos/as" e "mestiços/as" alternavam-se como categorias distintas e como uma mesma categoria. Os censos de 2005 e 2018 não dispõem da categoria "branco/a", tampouco "mestiço/a". No caso do Equador, tais categorias estiveram presentes no ano de 2001 e no ano de 2010 e não houve coincidência entre "branco/a" e "mestiço/a".

Ainda que o critério dos Censos colombianos de 2005 e 2018 tenham sido o autorreconhecimento conforme costumes ou tradições, bem como traços físicos, entendo que a dimensão cultural foi sobrevalorizada em detrimento da questão fisionômica. Esse pode ser um dos fatores na compreensão da defasagem entre a contagem da população e a presença negra no país. Em 2018, o número de pessoas que se autodeclarou negra ou afro foi menor do que em 2005. Ao mesmo tempo, aumentou o número de pessoas que se

reconheceram como *raizales* e *palenqueros*. Considerando a geografia da cultura ou espacialização da raça, isso significa que diminuiu o autorreconhecimento em áreas urbanas e aumentou em áreas rurais, onde o pertencimento étnico-racial tende a se orientar em grande medida pela dimensão cultural.

Ademais, em ambos os censos, a branquitude aparece de modo residual, contabilizada nas opções "nenhuma das anteriores" e "nenhum grupo étnico", o que reforça a concepção da etnicidade como diferença cultural.[29] A ausência de categorias para registrar a população socialmente branca deixa uma lacuna no instrumento censitário. Afinal, os indicadores socioeconômicos que derivam desses instrumentos são de ordem comparativa. Nesse sentido, há uma obliteração da branquitude, entendida como referência ao *status* de privilégio associado ao grupo racial branco-europeu, tal como sugerido por Mara Viveros (2015). Isso pode desembocar em questões complexas do ponto de vista da subjetivação. Ainda que a população socialmente branca deixe de existir na contagem oficial da população

[29] Tiana Paschel (2013) faz a mesma leitura sobre esse aspecto do Censo de 2005.

colombiana, as hierarquias sociorraciais permanecem e tal grupo populacional permanece no topo da hierarquia.

Aprofundando a mirada comparativa: Brasil, Colômbia e Equador

Proponho então retomar a comparação com o Brasil. Desde o levantamento das informações do primeiro recenseamento brasileiro, em 1872, com exceção dos Censos de 1900, 1920 e 1970, as características de cor da população vêm sendo pesquisadas com praticamente as mesmas categorias de classificação. Segundo Petruccelli (2007), a partir do Censo de 1940 as categorias se mantêm inalteradas, incluindo: branco/a, pardo/a, preto/a e amarelo/a.[30] Em 1950, o Censo passou a adotar o critério de autodeclaração. Segundo Petruccelli, "o núcleo 'duro' da categorização racial, constituído, por um lado, pela dicotomia negro/branco e, por outro, pelas categorias residuais de classificação de

[30] A partir de 1980, acrescentou-se a elas a categoria indígena. Vale ressaltar que no idioma castelhano não há o vocábulo preto/a. Conforme indicado na pesquisa de campo, há uma palavra castelhana semelhante: *pietro*, que designa cabelo muito crespo.

grupos miscigenados e dos povos nativos, permaneceu intacto durante esse longo período da história social brasileira" (PETRUCCELLI, 2007, p. 134).

Estudos baseados na Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios (PNAD) de 1976 mostravam as relações entre a classificação racial e as condições socioeconômicas, demonstrando que:

> apesar da gradação de cores branca, parda e preta, o sistema de discriminação social brasileiro comporta-se de uma maneira bipolar, com os brancos localizados em condições muito mais favoráveis que os negros – identificados como pretos e pardos, em conjunto – revelando-se poucas diferenças entre estes últimos (HASENBALG, 1979 *apud* PETRUCCELLI, 2007, p.137).

Nesse sentido, a dicotomia entre pessoas brancas e não brancas passou a expressar a polarização entre quem tem e quem não tem vantagens raciais no Brasil (PETRUCCELLI, 2007). Ou seja, desde a década de 1970 pesquisas e estudos mostram o Brasil como "uma sociedade de dupla clivagem, social e racial, onde tanto 'classe' quanto 'raça' remetem a

ordens hierárquicas de relações de dominação" (PETRUCCELLI, 2007, p. 7). Tais relações desencadeiam um processo complexo e intermitente de discriminação e preconceito voltado aos grupos raciais identificados como indígenas, pardos e pretos, segundo o autor. Nesse sentido, há uma articulação entre desigualdades raciais e desigualdades socioeconômicas, sem que umas se subsumam às outras.

Se entre as décadas de 1980 e 2000, Colômbia, Equador e Brasil convergem no ideal multi ou intercultural por uma sociedade que respeite a diversidade étnico-racial, o conteúdo dessa diversidade em cada país não coincide. Os diferentes processos de construção da negritude/etnicidade são informados e ao mesmo tempo informam diferentes sistemas de classificação étnico-raciais.

No sentido de entender os matizes da mestiçagem, interessa aqui compreender o que acontece com as pessoas que estão no meio do caminho entre a negritude e a branquitude nos sistemas de classificação étnico-raciais. Na Colômbia, notamos uma fusão das categorias branco/a e mestiço/a enquanto no Brasil agrega-se as pessoas pretas e pardas. Ou seja, parece que a classificação étnico-racial colombiana se aproximou da branquitude enquanto a classificação

étnico-racial brasileira aproximou-se da negritude. Resulta disso o fato do Brasil ser contemporaneamente a maior população negra fora da África, com 53,9% de pessoas negras em sua população, segundo dados da PNAD 2015.

No caso do Brasil, a presença africana e sua descendência está muito mais difundida pelo território nacional do que no caso da Colômbia. Por sua vez, a presença de povos originários na Colômbia é mais expressiva do que no Brasil. Com isso, torna-se evidente que a ampla diversidade das experiências étnico-raciais em ambos países difere substancialmente. Não obstante, também é possível perceber convergências entre ambos. O Brasil é o país com o maior número de descendentes de africanos na América Latina, seguido pela Colômbia. Salvador é a cidade com maior população negra nas Américas. A cidade colombiana de Cali tem a segunda maior concentração de população negra na América Latina, proporcionalmente.

Barbary e Urrea-Giraldo traçam paralelos entre tais sistemas no Brasil e na Colômbia. Segundo a interpretação dos autores: "No Brasil pelo tipo histórico predominante de mestiçagem, com uma população indígena reduzida e o domínio na mistura de 'branco' e 'negro', o termo pardo faz

referência a ambas as modalidades mulato e mestiço, distinguidas em outras sociedades como a colombiana" (BARBARY; URREA-GIRALDO, 2004, p. 59). Em outro momento, explicam que a brasileira categoria "pardo/a" se aproxima mais da colombiana "mulato/a".

Petruccelli (2007) chama atenção para a categoria "pardo/a". Analisando a série histórica censitária brasileira, o autor percebe que a categoria tem grande amplitude, seu entendimento varia bastante em cada região do país (Norte, Nordeste, Centro-Oeste, Sudeste e Sul). Ainda que o Brasil tenha o mérito de apresentar a mesma estrutura censitária ao longo de quatro décadas, o autor argumenta que uma mudança em relação a essa categoria poderia aproximar as pesquisas da percepção da população brasileira sobre sua raça/cor. Na implementação das políticas de ação afirmativa, por lei direcionadas a pretos/as e pardos/as, a ambiguidade da categoria "parda" tem sido o nódulo central das dificuldades de implementação da política. Trata-se de uma categoria ambígua e majoritária no Brasil.[31] Revê-la no âmbito

[31] De acordo com dados da Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios (PNAD) 2016, 46,7% dos brasileiros se declaram como pardos, 42,2% como brancos, 8,2% como pretos.

da contagem da população deverá implicar em significativa reconfiguração do perfil étnico-racial brasileiro.

Interessa-me pensar também a categoria "moreno/a", que opera em ambos os países, apesar de não se fazer presente nos instrumentos censitários de nenhum deles. Em 1979, Gilberto Freyre, "pai" do brasileiro mito da democracia racial, reivindicava que o IBGE incluísse a categoria "moreno" nas operações censitárias. Em artigo publicado no jornal *Folha de S. Paulo*, apontava que as categorias de cor historicamente empregadas nos censos estavam equivocadas, recomendando adicionar "morena", categoria que segundo ele era coerente com a realidade "metarracial" do Brasil. Em 1995, o mesmo jornal publicou um suplemento desenvolvendo mais uma vez o argumento de que "morena" era a categoria de cor de mais ampla aceitação entre a população brasileira (ESTUPIÑAN BEJARANO, 2010). Em 2004, na Colômbia, o movimento negro defendia a presença da categoria "morena" no censo que se realizaria no ano

seguinte.[32] Em 2009, a organização de mulheres negras da Paraíba Bamidelê encabeçou uma campanha, reeditada em 2012, que tinha como lema: "Morena não, eu sou negra". A campanha visava contribuir para a valorização da raça negra na Paraíba, por meio da afirmação da identidade de negras/os, como também ampliar o debate na sociedade sobre as relações raciais e a necessidade de políticas públicas de promoção da igualdade racial.

Nota-se como a mesma categoria é disputada por forças antagônicas no Brasil e na Colômbia, em diferentes momentos da história. O multiculturalismo tem diferentes impactos e apropriações em cada um dos países, conforme ressalta Restrepo (2013). A formação nacional de alteridades, ou o processo de construção dos "outros" da nação, como diz Segato (2007), assume variados contornos, amoldando-se à história do país.

As pesquisas censitárias brasileiras, articulando classificação racial com variáveis socioeconômicas, apontavam

[32] Segundo Paschel (2013), nas etapas preparatórias do colombiano Censo 2005, o Processo de Comunidades Negras–PCN defendia que categorias como triguenha, mulata e morena estivessem no questionário censitário, por serem usualmente autorreferenciadas à negritude.

para a polarização da população entre brancos/as e não brancos/as. No polo dos não brancos, houve transformações estatísticas ao longo das últimas décadas. Comparando os Censos de 1991 e 2000, Petruccelli percebeu que "as pessoas que se declararam de cor preta aumentaram em mais de 40% entre os dois censos" (PETRUCCELLI, 2007, p. 59). Entre 2012 e 2018, o número de pessoas que se reconhecem como pretas seguiu em aclive, com aumento percentual de 32,2%.[33]

A consolidação de uma nova autoimagem do país na leitura étnico-racial reflete-se, por exemplo, na campanha organizada por Bamidelê. Nesse sentido, pessoas que antes poderiam se reconhecer como "morenas" ou "pardas", passam a se autoclassificar como "pretas" ou "negras". Como dito anteriormente, o gatilho desse processo de mudança é o autorreconhecimento. O exercício de afirmação da negritude reflete um exercício decolonial ou contracolonial, uma reescritura de categorias hegemônicas. Introduzindo sua tese doutoral, a filósofa Sueli Carneiro conversa com

[33] Disponível em: https://g1.globo.com/economia/noticia/2019/05/22/em-sete-anos-aumenta-em-32percent-a-populacao-que-se-declara-preta-no-brasil.ghtml. Acesso em: 04 jul 2021.

o "Eu hegemônico". A autora afirma: "Como já te adiantei. Eu hegemônico, sou negra, uma juntada de pretos e pardos. Ora não me peças explicações sobre coisas que tu inventaste como esse 'pardo'. *Só sei que a cada dia que passa, ele fica mais negro*" (CARNEIRO, 2005, p. 22, grifo da autora).

O discurso da negritude no Brasil conforma uma teia de interações entre ativistas de movimentos sociais e pesquisadores/as (em especial pesquisadores/as negros/as), que, em dado momento, reverberou no Estado. Cabe ressaltar que a primeira década do novo milênio corresponde à gestão de centro-esquerda do Partido dos Trabalhadores no Brasil, que reconheceu caber ao Estado o desenvolvimento de políticas de igualdade racial; que trouxe para esse âmbito uma perspectiva de articulação "(d)a luta por salários mais dignos e direitos sociais com a superação do racismo"; "das políticas públicas universais com ações afirmativas", nas palavras de Luiz Inácio Lula da Silva.

> Quando tomei posse, em 1º de janeiro de 2003, ressaltei que a prioridade da gestão seria o enfrentamento à fome e à profunda pobreza existentes no Brasil, em função da má distribuição de riqueza. Mas ressaltei

> também a importância de corrigir rotas históricas que levam às desigualdades – como as étnicas e raciais, e as de gênero, entre outras (SILVA, L. I., 2012, p. 9).

Destaco aqui algumas políticas que, de modo especial, reverberaram nesse contexto: o Programa Universidade para Todos (Prouni), as cotas em instituições de ensino e no serviço público,[34] o Exame Nacional do Ensino Médio (Enem), o Programa Nacional de Acesso ao Ensino Técnico e Emprego (Pronatec), a criação dos Institutos Federais de Educação Ciência e Tecnologia, o Programa Ciência sem Fronteiras, o Programa Bolsa-Família e as políticas voltadas às comunidades quilombolas. Mesmo quando apresentadas como universalistas, na prática e nos resultados, tais políticas funcionaram como ações afirmativas, instrumentos de reparação e promoção da igualdade num país em que todos

[34] Em 2018, pela primeira vez, as pessoas negras superaram as brancas em presença nas instituições públicas de ensino superior, chegando a 50,3% de estudantes. Veja: https://agenciabrasil.ebc.com.br/geral/noticia/2019-11/pela-primeira-vez-negros-sao-maioria-no-ensino-superior-publico#:~:text=Segundo%20o%20IBGE%2C%20as%20matr%C3%ADculas,e%20pardos%20somam%2050%2C3%25&text=A%20propor%C3%A7%C3%A3o%20de%20pessoas%20pretas,50%2C3%25%20em%202018. Acesso em: 04 jul. 2021.

os indicadores sociais apontam para a população negra como deficitária de direitos e acesso.

Dados relativos a essas políticas e ações revelam que sua incidência principal dá-se sobre o lugar estruturalmente reservado a mulheres negras no imaginário do país: a base da pirâmide social, as ocupações mais humildes, o espaço subalterno, simbolizado na imagem da trabalhadora doméstica. Assim, as mudanças no imaginário sobre as relações raciais no Brasil passaram a refletir-se em mudanças na estrutura da sociedade brasileira. Políticas de transferência de renda representaram a ascensão socioeconômica de parte da população negra brasileira. E a maioria dela é composta por mulheres. Políticas no campo da educação representaram o aumento dos níveis de escolarização da população negra, em sua maioria mulheres, que por vezes são as primeiras representantes de uma família a ter curso superior. E ações no campo do trabalho e emprego, combinadas com os programas educativos, desencadearam transformações no padrão do mercado de trabalho, historicamente marcado pelo racismo.

Vale ressaltar que essas transformações não aconteceram em um ambiente pacífico. Mulheres negras somam

um quarto da população brasileira. A fratura no *status quo* gerada pela ascensão desse segmento desencadeia reações racistas e nada cordiais. Se a mulher em questão estivesse dizendo que é morena, talvez não causaria tanto incômodo. A afirmação da negritude, combinada com a ascensão social, expressa mudanças simbólicas e materiais que representam um duro golpe na ideologia da democracia racial brasileira.

Conectando Brasil e o Pacífico colombo-equatoriano, recorro aos comentários de Wade (1997) sobre a proposta dos pesquisadores brasileiros Nelson Silva e Hasenbalg de interpretar a categorização étnico-racial a partir da distinção entre brancos/as e não brancos/as. Para compreender a realidade da Colômbia, Wade (1997) sustenta outra distinção: a de negros/as e não negros/as, a qual está ancorada na espacialização que estrutura as relações raciais colombianas.

Mara Viveros (2008), refletindo sobre relações afetivo-sexuais a partir do recorte racial em Bogotá, também trabalha com essa distinção. Ela ressalta que prefere "falar de pessoas não negras para sublinhar que a população branca ou mestiça da capital autodefine sua cor de pele de forma mais relacional do que autônoma em relação ao negro" (VIVEROS

VIGOYA, 2008, p. 247, tradução nossa).[35] Barbary e Urrea-Giraldo (2004) sugerem trabalhar com os termos população afro-colombiana e não afro-colombiana, que poderia ser escrita pela chave da afrodescendência, sem prejuízos de entendimento. Nessa abordagem, a afro-colombianidade engloba negros/as e mulatos/as.

No Pacífico colombo-equatoriano a população é majoritariamente negra ou afrodescendente. Em Tumaco, 88,8% da população se autorreconhece como negra, mulata, afro-colombiana ou afrodescendente.[36] Em San Lorenzo, conforme aponta o Censo de 2010, 70% da população se autorreconhece como negra, mulata, afro-equatoriana ou afrodescendente. Considerando a região metropolitana de Cali, segundo dados do DANE de 2013, em torno de 37%

---

[35] "*hablar de personas no negras para subrayar que la población blanca o mestiza de la capital autodefine su color de piel en forma más relacional que autónoma respecto a lo negro*". (VIVEROS VIGOYA, Mara. De diferencia y diferencias: Algunos debates desde las teorías feministas y de género. *In*: ARANGO GAVIRIA, Luz Gabriela.; PUYANA, Yolanda. (org.). *Género, Mujeres y Saberes en América Latina: entre el movimiento social, la academia y el Estado.* Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2007. p. 247).

[36] A referência são os dados do Censo de 2005, em função dos equívocos no Censo de 2018, reconhecidos pelo próprio DANE.

da população se reconhece como afro-colombiana (URREA-GIRALDO; CANDELO ÁLVAREZ, 2017). Nesse sentido, a chave de leitura negros/as e não negros/as demarca a opção por ressaltar a expressividade da negritude nestes contextos. Por isso, adoto tal chave para pensar sobre racialidade, etnicidade, gênero, territorialidade, violências e resistências no Pacífico Negro colombo-equatoriano.

Enfim, compartilho com Barbary e Urrea-Giraldo (2004) a ideia de que, como resultado de um longo processo histórico, as relações sociais na Colômbia contemporânea enquadram-se em uma hierarquia racializada, a qual, apesar de variações temporais e regionais, se concretiza sistematicamente em fenômenos de discriminação racial, articulada a outros fatores, que se refletem em diferentes posições econômicas, sociais, culturais, políticas e afetivas. Nesse sentido, o exercício discursivo de se contrapor ao histórico sentido de superioridade autoatribuído a descendentes de famílias europeias não foi capaz de arrefecer a associação entre hierarquias sociais e pertencimento étnico-racial.

Uma leitura diacrônica das categorias étnico-raciais evidencia essa perspectiva. A sociedade colonial na Colômbia e no Equador taxou as pessoas mescladas a partir da

negritude que nelas se expressava. Mulatos, zambos e mestiços eram monitorados e cerceados no exercício de manutenção da ordem colonial. Depois, no período republicano, o conceito de mestiça/o foi embranquecido. Ou seja, sob o olhar hegemônico, a negritude continuava sendo indesejada. Na era da nação multicultural, tendo em vista a fusão das categorias branco/a e mestiço/a, pode-se pensar que o polo não negro esteja se homogeneizando e se embranquecendo.

Não obstante, os processos étnico-raciais são multivocais. Por ora a análise concentra-se nos sistemas de classificação étnico-racial a partir das pesquisas censitárias, a seguir nos aproximaremos mais das narrativas de mulheres afro-pacíficas.

"Matronas Afro-pacíficas", uma articulação de pertencimentos

Sendo a raça um dispositivo socio-histórico de exclusão social tanto na Colômbia quanto no Equador, compreendo que negros, mulatos e zambos são grupos populacionais historicamente excluídos. Pessoas negras, mulatas e zambas configuram uma alteridade social à branquitude e à figura

mestiça idealizada no período republicano. O fato de agrupá-las como afrodescendentes constitui um exercício analítico e político, o que não significa, contudo, homogeneizá-las. Em uma reflexão que cruza pertencimentos de raça e gênero, Jurema Werneck traz essa questão de modo instigante:

> As mulheres negras não existem. Ou, falando de outra forma: as mulheres negras, como sujeitos identitários e políticos, são resultado de uma articulação de heterogeneidades, resultante de demandas históricas, políticas, culturais, de enfrentamento das condições adversas estabelecidas pela dominação ocidental eurocêntrica ao longo dos séculos de escravidão, expropriação colonial e da modernidade racializada e racista em que vivemos (WERNECK, 2010, p. 10).

É precisamente sobre essa articulação de heterogeneidades a que me refiro por meio da categoria afro-pacífica. Em Salahonda, conversando com a família Granja Castillo, Ana Karina, que faz parte do grupo de jovens do Processo de Comunidades Negras – PCN, disse: "eu prefiro que me digam

Afro-pacífica, é o mesmo que ser negra. Não é tanto pela cor da pele, mas como você se sente, o que carrega dentro de si" (tradução nossa). Com a categoria "Afro-pacífica", Ana Karina articula o signo, a origem e o pertencimento regional. Percebo que o termo "afro-pacífica" pronuncia questões centrais na construção da subjetividade dessas mulheres, o que me levou a privilegiar a categoria neste texto.

Figura 3: Rio Santiago, San Lorenzo, Equador



Como identidade política, o ser "afro-pacífica" aciona diferentes elementos circulantes, estabelecendo nexos entre distintos momentos e sujeitos, permitindo variadas singularizações, como bem coloca Werneck (2010). Tais singularizações expressam-se também nas experiências do racismo e da discriminação na Colômbia e no Equador. Em narrativas de mulheres afro-pacíficas, tais experiências são recorrentes. Preconceito no ambiente escolar, em vivências laborais, no contexto político-partidário, na dimensão estética. As narrativas ressaltam que o preconceito não interpela mulheres negras de forma equivalente, mas se cruza com outros crivos de discriminação, tais como: classe social, pertencimento rural/urbano, faixa etária, padrões estéticos hegemônicos, dentre outras questões. Assim, a regionalização da raça traduz-se em um mapa de desigualdades sociorraciais, seja na Colômbia, seja no Equador.

A questão da hierarquia racializada perpassa toda a história colombiana e equatoriana e continua a atuar. Essa hierarquia é regionalizada, ou seja, projeta-se territorialmente. E, por assim ser, a linguagem da etnicidade englobou a raça em construções do discurso político, acadêmico e jurídico

vinculadas ao Pacífico colombiano. Entendo que a proeminência da etnicidade tem relação direta com a intensa presença indígena na Colômbia, tanto demográfica quanto simbolicamente. Nesse ponto, em comparação com o Brasil, a etnicidade na Colômbia encontrou terreno fértil na elaboração das diferenças entre grupos sociais no âmbito do imaginário social.

Sem embargo, se o vocabulário político no Pacífico Sul colombiano é centrado na etnicidade, isso não exclui a raça, que é remetida, ainda que de forma indireta. Embora não explicitada em algumas falas identitárias, ela está presente. Trata-se de uma sociedade racializada, onde as diferenças são expressas predominantemente na linguagem da etnicidade. Não é eminentemente racializada, mas é estruturalmente racializada. A regionalização – território e cultura – não deixa a raça escapar. Assim, a lógica social racializada serve de substrato tanto para a categoria "raça" quanto para a "etnia", como bem aponta Mosquera (2010).

Ao mesmo tempo, a "raça" é nomeada em certas narrativas, trazendo conteúdos análogos àqueles remetidos pela linguagem da etnicidade. Rosalba Quiñones nasceu

em 1952 na Vereda San Luis Robles que hoje pertence ao Conselho Comunitário Rescate Las Varas, mas sua trajetória de liderança comunitária enraizou-a na vereda Isla Grande, do Rio Rosario. Rosalba Quiñones traz a categoria "raça" em referência à dimensão sociocultural: quem compartilha o território e certas práticas culturais pertence à "raça negra".

> Nós lá no Rio Rosário somos negros, ainda que tenha a pele amarela. Porque entendemos que quem está ali dentro das comunidades come a mesma coisa e faz a mesma coisa. Então, catalogamos igual. Nós não distinguimos que porque ela a pele, é de outra... Sabemos sim que existem essas diferentes raças, sabemos. Mas já no boom, no ir e vir, todos somos o mesmo. Isso nós temos muito presente. Os de pele mais escura, somos nós, e os de pele mais clarinha. E os *paisa* que chegaram a viver lá, já é outra raça. E eles vivem de outra forma, aí já é outra raça (tradução nossa).

Uma das chaves para a compreensão dos matizes na classificação étnico-racial é a questão rural/urbana, que será discutida nos capítulos 3 e 4. O lugar de fala de Rosalba,

ancorado em áreas rurais do Pacífico, reflete-se em uma percepção abrangente de negritude, a qual Barbary e Urrea-Giraldo (2004) referem-se como "modelo de identidade étnico-racial proposto pela Lei 70", que, segundo os autores, foi capaz de produzir um sentimento massivo de pertencimento coletivo às "comunidades negras" na região do Pacífico. Trata-se de uma autopercepção como grupo territorializado e culturalmente diferenciado da sociedade em geral.

Barbary e Urrea-Giraldo explicam que, em Cali, o modelo étnico-racial dá lugar a um "jogo mais complexo de determinação da identidade negra em relação às percepções coletivas do fenótipo e aos motores sociais e raciais de discriminação" (BARBARY; URREA-GIRALDO, 2004, p. 248). As vozes de Marlene e Emilia ecoam desde diferentes contextos urbanos, Tumaco e Cali, respectivamente. Marlene nasceu dia 08 de julho de 1968 na vereda Chilvi las Mareas, localidade pertencente ao Conselho Comunitário Rescate Las Varas. Com três anos de idade trasladou-se para a zona urbana de Tumaco, junto da família nuclear. Nesse ponto, a trajetória de Marlene distingue-se da de outras mulheres com quem dialoguei. Ao lado do pai, da mãe e dos irmãos,

Marlene viveu a maior parte da infância e adolescência no bairro tumaquenho Nueva Creación. Conforme pude apreender, com a migração da família de Marlene para a cidade, em sua tenra idade, a conexão íntima com a vereda onde nasceu foi enfraquecida. No caso de Marlene, a trajetória de liderança comunitária desenvolveu-se na zona urbana de Tumaco. Para ela, sou mestiça, enquanto, para Emilia, cujo discurso está ancorado na realidade de Cali, sou afro.

Segundo teorizam Barbary e Urrea-Giraldo (2004), a classificação no contexto urbano agrega leitura fisionômica a processos de discriminação, o que se assemelha à lógica classificatória brasileira. Compreendo que as relações raciais e as experiências de discriminação são particularizadas conforme o contexto e a época. Tumaco é uma cidade majoritariamente negra, enquanto em Cali a população negra não chega à metade da população da cidade. Desde essa perspectiva, se Marlene me percebe como branca/mestiça, poder-se-ia pensar que mulheres com minha fisionomia não sofrem discriminação direta em cidades como Tumaco, o que de fato não vivenciei. Ou seja, no contexto de Tumaco,

majoritariamente negro, a construção e a percepção da negritude diferem da que se constrói em Cali.

Ainda que a linguagem da etnicidade predomine no discurso político, ao mesmo tempo em que a raça não deixa de nomear as diferenças nas narrativas de mulheres Afro-pacíficas, o discurso político em torno da raça é retomado em cenário mais recente, contextualizado na Conferência Mundial contra o Racismo, realizada em Durban, em 2001. Na produção acadêmica, a raça, o racismo, as ações afirmativas e a questão da reparação histórica entram em foco.[37]

Já no Equador, a meu ver, a politização da etnia não obliterou discursivamente a dimensão racial. A pergunta censitária na última enquete combinava categorias

[37] Ver: MOSQUERA ROSERO-LABBÉ; BARCELOS, 2007, MOSQUERA ROSERO-LABBÉ, Claudia; LEÓN DÍAZ, Ruby. *Acciones Afirmativas y ciudadanía diferenciada étnico-racial negra, afrocolombiana, palenquera y raizal: entre Bicentenarios de las Independencias y Constitución de 1991*. Bogotá: Colección CES, Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia, 2009, MOSQUERA ROSERO-LABBÉ, Claudia; LÁO-MONTES, Agustín; RODRÍGUEZ GARAVITO, César (ed.). *Debates sobre ciudadanía y políticas raciales en las Américas Negras*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas, Centro de Estudios Sociales (CES), Universidad del Valle, 2010.

fisionômicas (negra e mulata) e étnicas (afro-equatoriana e afrodescendente). Segundo Erika Silva (2010), a adoção do termo "afro-equatoriano/a" não substituiu a autoidentificação como negro/a, focalizada no marcador da cor de pele (E. SILVA CHARVET, 2010, p. 352). Nesse país, o vocabulário da afrodescendência parece mais colado ao Estado, como indica a campanha realizada pela Codae no contexto do Censo de 2010. Movimentos sociais da região foco deste livro afirmam a negritude.

É o caso do Movimento de Mulheres Negras do Norte de Esmeraldas, fundado por Inés Morales, dentre outras mulheres. Inés nasceu em 1956, na "comunidade" Carondelet, às margens do Rio Bogotá, afluente do Rio Santiago. Ativista pelo direito do povo negro e das mulheres negras no Equador desde 1982, projetando-se no cenário do ativismo internacional, a palenqueira-maior, como é chamada, é uma liderança política. Explicando-me sobre o surgimento do Momune, Inés Morales situa a identificação como mulheres negras como uma escolha política.

> No ano 2000 viajei ao Peru para uma atividade com o Movimento de Mulheres

> Afro-peruanas. Aí foi que conheci a expressão das mulheres negras e percebi a necessidade de ter um espaço no processo [de comunidades negras] para nós, como mulheres. Como aqui falamos muito isso de negro, negra, colocamos Movimento de Mulheres Negras[38] (tradução nossa) – Inés Morales.

[38] Com Inés Morales os diálogos se contextualizaram em densas interações. Em sua maioria ocorreram entre 29 de novembro de 2013 e 31 de janeiro de 2014.

CAPÍTULO 2

Gênero, mulheres e família

Neste capítulo, recorro às narrativas das mulheres com quem dialoguei e aos escritos antropológicos sobre gênero, mulheres e família, com vistas a entender os processos de construção do gênero, especialmente dos significados culturalmente constituídos para "mulher" e "homem" no Pacífico Negro colombo-equatoriano. No campo etnográfico, a imagem masculina emerge da voz das mulheres. Praticamente não dialoguei com homens. Essa foi uma escolha consciente, inicialmente tomada por uma necessidade minha de escutar as mulheres e reforçada em seguida pela percepção de que há um silenciamento das vozes femininas nas organizações negras na Colômbia e no Equador. Segundo relatado pelas mulheres com quem dialoguei, trata-se de uma invisibilização feminina no contexto político, ainda que mulheres sejam protagonistas dos processos organizativos negros. Nesse sentido, situo este trabalho nos marcos de um projeto investigativo cujo propósito consiste em que reconhecer as mulheres como sujeitos ativos, de maneira que a pesquisa

seja feita com e para elas (LABRECQUE, 1998, p. 32). Assim, o foco de atenção ao longo deste texto são as representações femininas contemporâneas sobre o significado social do sexo/gênero nesse contexto.

Começamos delineando brevemente a história dos estudos concernentes ao tema na Colômbia e no Equador. Sobre o contexto colombiano, observando os percursos da antropologia no país e dos movimentos de mulheres (e sua influência sobre as ciências sociais), Bejarano situa a antropologia cultural colombiana em uma trajetória que parte de estudos sobre a família colombiana, passando pela "antropologia da mulher", chegando à "antropologia de gênero" (LÓPEZ BEJARANO, 1995, p. 32). Nancy Motta González recorre à mesma periodização e explica o enfoque das escolas:

> Nos Estudos da Mulher, o eixo de análise é a mulher em referência ao homem privilegiando sua condição de sujeito social subordinado; nos Estudos de Gênero, o referente é o ser humano como ator social e então a análise se desloca ao terreno das relações homem–mulher e aos determinantes históricos e culturais de suas identidades sexuadas

> (MOTTA GONZÁLEZ, 1995, p. 7-8, tradução nossa, grifo). [39]

Segundo Moore (1991), a antropologia, de modo geral, seguiu percursos parecidos com o que López Bejarano (1995) e Motta (1995) apontam no campo colombiano. Moore destaca o tradicional interesse antropológico pela família, desde a gênese da construção deste campo do saber. Na década de 1970, em um contexto no qual a antropologia articulava o mundo em idioma masculino, surgiu uma corrente denominada "antropologia da mulher", que, contudo, mantinha um viés androcêntrico (MOORE, 1991, p. 16). A autora assinala a importantíssima diferença entre "antropologia da mulher"

[39] *"en los Estudios de la Mujer, el eje de análisis es la mujer por referencia al hombre privilegiando su condición de sujeto social subordinado; en los Estudios de Género, el referente es el ser humano como actor social y entonces el análisis se desplaza al terreno de las relaciones hombre/mujer y a los determinantes históricos y culturales de sus identidades sexuadas".* (MOTTA GONZÁLEZ, Nancy. *Enfoque de género en el litoral pacífico colombiano: nueva estrategia para el desarrollo.* Cali: Universidad del Valle, Editorial Facultad de Humanidades, 1995. p. 7-8).

e "antropologia feminista",[40] a qual "franqueia a fronteira do estudo da mulher e se adentra no estudo do gênero, da relação entre a mulher e o homem, e do papel do gênero na estruturação das sociedades humanas, de sua história, ideologia, sistema econômico e organização política" (MOORE, 1991, p. 18, tradução nossa).[41]

Conforme exposto por Viveros e Zambrano (2011), na antropologia, a gênese das reflexões sobre sexo/gênero remonta aos anos 1930 e refere-se à ideia de que diferenças entre homens e mulheres são construções socioculturais e não fatos biológicos. Na antropologia, a clássica obra de Margaret Mead sobre "sexo e temperamento" em Samoa, datada de 1935, em discussão em torno dos papéis sexuais, evidenciou a partir de dados etnográficos a dimensão cultural na

[40] Sobre a passagem dos estudos da mulher para os estudos de gênero, ver: MACHADO, Lia Zanotta. Feminismo, Academia e Interdisciplinaridade. *In*: BRUSCHINI, Cristina.; COSTA, Albertina. (org.). *Questão de Gênero*. São Paulo: Ed. Rosa dos Tempos: Fundação Carlos Chagas, 1992. p. 24-38.

[41] "*franquea la frontera del estudio de la mujer y se adentra en el estudio del género, de la relación entre la mujer y el varón, y del papel del género en la estructuración de las sociedades humanas, de su historia, ideología, sistema económico y organización política*" (MOORE, Henrietta L. *Antropología y Feminismo*. Madrid: Ediciones Cátedra, 1991. p.18).

definição dos comportamentos sexuais, apontando a relatividade e a variabilidade das categorias "mulher" e "homem", desconstruindo, assim, as premissas de um essencialismo biológico e de um determinismo natural. Na filosofia, em 1949, com a publicação de *O segundo sexo*, Simone de Beauvoir (1980) inaugurou reflexões que questionam a naturalização do sexo/gênero a partir de sua afirmação: "não se nasce mulher, torna-se mulher".

A menção à "antropologia feminista" leva-nos a uma breve reflexão sobre interfaces entre antropologia e feminismo. Machado (2010) percebe que o pensamento antropológico é tributário do direito à diversidade cultural, enquanto os direitos à igualdade de gênero podem ser atribuídos ao pensamento feminista. De modo geral, ambos os campos são refratários ao tema primordial de cada um deles. Ou seja, os saberes antropológicos minimizam ou fazem desaparecer a percepção das formas desiguais de poder nas relações de gênero, ao passo em que os saberes feministas transversalizam as desigualdades de gênero na análise das diversas culturas ou minimizam o efeito da diversidade cultural relativa às formas de desigualdade e de violência nas relações de gênero.

Viveros (2007) e Viveros e Zambrano (2011) fazem essa reflexão especialmente a partir do lugar da "diferença", inquietude constante, seja na história do feminismo como na história da antropologia. Viveros (2007) trabalha com a periodização proposta por Nancy Fraser para compreender a discussão sobre a diferença no feminismo do século XX. A primeira fase corresponderia ao fim dos anos 1970 até meados dos 1980, durante a qual o foco era a diferença de sexo. Da segunda metade dos anos 1980 ao início da década de 1990, a atenção volta-se às diferenças entre mulheres. Na fase em curso, as análises estruturam-se em torno das múltiplas diferenças e suas intersecções.

Segundo Moore (1991), a redefinição do projeto de "estudo da mulher" para "estudo do gênero" partiu de uma reestruturação crítica da categoria unitária "mulher". Assim como Viveros (2007) e Viveros e Zambrano (2011), Moore ressalta que, desde o fim da década de 1980, tem curso um processo de reconciliação da antropologia feminista com as diferenças reais entre as mulheres. Nesse sentido, em certa medida, cruza-se a condição feminina com questões de raça/etnia, classe, geração, orientação afetiva-sexual, entre outras. Segundo Moore, trata-se de um ressurgir da

diferença em detrimento da semelhança (MOORE, 1991, p. 24).

Segundo Viveros (2007), ao contrário do que ocorreu nos EUA, o feminismo em seu país não construiu a categoria "mulher" ancorada na experiência feminina urbana e de classe média.[42] As diferenças de classe desde o início foram problematizadas em estudos feministas, em consequência do legado marxista na formação de várias pesquisadoras feministas colombianas. Porém, consideraram-se apenas as diferenças de classe. Pertencimento étnico-racial, orientação afetiva-sexual, grupos etários, entre outros temas não

[42] Nos EUA, já na década de 1960, Audre Lorde publicava poesias problematizando questões relacionadas à raça, gênero, sexualidade, classe social. A partir da década de 1980, bell hooks (1981, 1984, 1989), Angela Davis (1982), Gloria T. Hull, Patricia Bell Scott e Barbara Smith (1982), Patricia Hill Collins (1990), dentre outras, também abordam tais problemáticas a partir da teoria da educação, da filosofia e da sociologia. Nesse sentido, anterior e paralelamente à publicação de livros que se transformaram em clássicos da literatura antropológica e feminista mundial (ORTNER, 1972; ROSALDO, 1979; FRIEDAN, 1971), está presente nos EUA um pensamento que reconhece a diversidade de mulheres e, assim, está presente a diversidade de modos de pensamento feministas. Desde sua base fundacional, o feminismo negro estadunidense reposiciona o sentido de ser mulher, contrapondo-se a um conceito de feminino forjado em um contexto dentro do qual não cabia a experiência de mulheres negras.

foram tocados. As diferenças culturais e os processos identitários coletivos não são cabalmente tratados nos estudos feministas colombianos, como ressalta Viveros, tampouco a compreensão das conexões entre diferenças e desigualdades sociais. Segundo Viveros e Zambrano (2011), isso se deve à matriz eurocêntrica de muitas das teorias feministas, mas também ao temor de ver debilitado o sujeito do feminismo, ao se considerar as múltiplas diferenças existentes entre as mulheres, o que extrapola o âmbito acadêmico.

Viveros reflete sobre as implicações do cenário descrito no campo político:

> No âmbito político, a separação dos interesses de classe, étnico-raciais e de gênero e sexualidade tem produzido uma série de cegueiras mútuas e tem colocado em evidência os limites destas separações em direção à dificuldade de incluir os temas do gênero e sexualidade na agenda dos movimentos étnico-raciais; os temas de raça e discriminação racial na agenda dos movimentos feministas e anti-heterosexistas; e os tema da homofobia e a misoginia na agenda dos

> movimentos sindicais (VIVEROS VIGOYA, 2007, p. 181, tradução nossa).[43]

Avançando na reflexão, Viveros (2007) ressalta a falta de diálogo entre a produção acadêmica colombiana no campo dos estudos de gênero e as mobilizações político-organizativas de mulheres que reivindicam um pertencimento étnico-racial diferenciado, sobretudo afro-colombianas e indígenas. Conclui que: "os programas de gênero precisam desenvolver atitudes de autorreflexão acerca das convergências entre o tipo de ferramentas analíticas que empregam e a composição social e étnico-racial de quem de fato teoriza o gênero no

[43] "*En el ámbito político, la separación de los intereses de clase, étnico-raciales y de género y sexualidad ha producido una serie de cegueras mutuas y ha puesto en evidencia los límites de estas separaciones hacia la dificultad de incluir los temas del género y la sexualidad en la agenda de los movimientos étnico-raciales; los temas de raza y discriminación racial en la agenda de los movimientos feministas y antiheterosexistas; y el tema de la homofobia y la misoginia en la agenda de los movimientos sindicales*". (VIVEROS VIGOYA, Mara. De diferencia y diferencias: Algunos debates desde las teorías feministas y de género. *In*: ARANGO GAVIRIA, Luz Gabriela.; PUYANA, Yolanda. (org.). *Género, Mujeres y Saberes en América Latina: entre el movimiento social, la academia y el Estado*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2007. p. 181).

âmbito acadêmico colombiano" (VIVEROS VIGOYA, 2007, p. 185, tradução nossa). [44]

Segundo Gioconda Herrera, em uma antologia sobre gênero que data de 2001, no Equador, os estudos de gênero são um campo do saber em construção nas ciências sociais. À luz de Joan Scott, que também subsidia a conceituação de gênero na Colômbia, a autora define o objeto de estudo desse campo como:

> a indagação sobre o sentido atribuído ao masculino e ao feminino em determinado contexto cultural e histórico, sua expressão nas estruturas sociais, as instituições, as normas e os símbolos, e sobre a forma em que estas construções culturais outorgam significado a determinadas relações de poder (HERRERA, 2001, p. 9).

Informa que se trata de uma produção mais localizada em estudos extra-acadêmicos, vinculadas a ONGs, fundações

[44] "*los programas de género requieren desarrollar actitudes de autorreflexión acerca de las convergencias entre el tipo de herramientas analíticas que emplean y la composición social y étnico-racial de quienes, de hecho, teorizan el género en el ámbito académico colombiano*" (VIVEROS VIGOYA, 2007, p. 185).

e organismos internacionais, em práticas relacionadas às políticas públicas e na perspectiva do gênero e desenvolvimento.[45] Aponta, pois, para uma ausência da discussão teórica em torno da categoria analítica "gênero" dentro das ciências sociais equatorianas.

Herrera historiciza os estudos de gênero equatorianos, cujo caminho encontra semelhanças com a Colômbia. A autora ressalta que, de modo geral, há um desequilíbrio regional. Pouca atenção é dada às relações de gênero na Costa, sendo que a maioria dos trabalhos se concentra na Serra. Vale dizer que a isso corresponde uma ausência de estudos que cruzam gênero e etnia/raça/negritude, já que a população costeira é, em sua maioria, negra. Na década de 1980, alguns centros e organizações não governamentais vinculadas à defesa dos direitos das mulheres passaram a abordar as questões das mulheres com certa especificidade. Até a entrada dos anos 1990, segundo a autora, fala-se mais de "investigações sobre a mulher" do que de gênero. A partir de então, aparece um conjunto de pesquisas sobre variadas dimensões das relações de gênero, realizadas por

[45] Há uma linha de políticas públicas implementadas nos anos 1990 no Equador que se chamou "Mulher e o Desenvolvimento" (MED), que gerou uma série de análises no campo dos estudos de gênero.

pesquisadoras europeias e norte-americanas, por acadêmicas equatorianas e por centros nacionais de pesquisa aplicada. Cada um desses campos privilegia determinados temas, atores e perspectivas de análise, de modo que o significado do gênero assume diferentes acepções dependendo do campo de onde se produz o saber. A autora avalia que há pouca comunicação entre esses campos, o que restringe a legitimidade da área de estudos de gênero dentro das ciências sociais equatorianas.

No tocante aos temas privilegiados nos estudos de gênero equatorianos, Herrera fala sobre um campo que ressaltava a importância do espaço doméstico, das relações interpessoais e da intimidade como lugares relevantes para a análise das desigualdades sociais e de gênero. Nesses estudos, a maternidade é abordada como um contexto em que se constitui a identidade feminina, ao mesmo tempo, como lugar de construção da subordinação da mulher. Nessa primeira fase dos estudos de gênero, segundo a autora, pouco se articula gênero com outras dimensões da desigualdade social, como a sexualidade, etnicidade, raça e classe social, ainda que haja algumas exceções, como o trabalho

de Paloma Fernández-Rasines (2001) com mulheres afro-equatorianas. Na primeira década do milênio, as pesquisas em gênero tratavam da presença e da intervenção das mulheres em espaços públicos. Algumas buscavam entender o sentido da participação de mulheres em processos organizativos diversos, em nível comunitário e em movimentos sociais. Ainda assim, a autora sublinha a ausência de reflexões sobre movimentos feministas, suas práticas e discursos, e sobre lideranças locais e nacionais.

No caso de gênero e ruralidade, a autora sublinha a presença de pesquisas com tal recorte desde a década de 1980, anteriormente, portanto, aos estudos urbanos, políticos e econômicos. Inicialmente, concentraram-se nos temas da participação das mulheres na economia camponesa e das relações de gênero no mundo indígena. Nesses estudos, segundo Herrera (2001), a posição das mulheres é estudada a partir da família, que aparece como espaço de realização das estratégias de reprodução e como unidade de referência, além de ser âmbito de formação das identidades de gênero. A crítica da autora refere-se ao fato de que, nesses estudos, mulheres camponesas e indígenas ainda não aparecem

como sujeitos culturais que se modificam em processos de transição dos sistemas camponeses e indígenas em relação com o capitalismo ou com a cultura ocidental. Na década de 1990, os estudos privilegiam a dimensão cultural da análise, em detrimento da perspectiva socioeconômica que predominava na etapa anterior. Passam a enfocar a situação e a condição das mulheres frente ao desenvolvimento rural, bem como abordam o sentido das relações de gênero em um contexto não ocidental. Já na década seguinte, pesquisas apontavam para uma tendência analítica homogeneizadora das mulheres rurais e começavam a discutir a instrumentalização da perspectiva de gênero no discurso do desenvolvimento e sua progressiva despolitização. No caso de gênero e ambiente, aborda-se o tema do manejo dos recursos naturais e da conservação da biodiversidade, sendo alguns trabalhos realizados no marco conceitual do Manejo de Ecossistemas e Recursos com Ênfase em Gênero (MERGE).

Nas abordagens da historiografia equatoriana sobre trajetórias de mulheres e construções culturais de gênero, a história oral e os relatos de vida são ferramentas metodológicas fundamentais. Um exemplo são as pesquisas sobre líderes indígenas, empreendidas por Raquel Rodas. Penso que a

presente proposta investigativa dialoga também com essa abordagem, pela ênfase nas histórias de vida, especialmente das Matronas Afro-pacíficas.

Por fim, interessa mencionar uma linha de pesquisa contemporânea, a de gênero e nação. Gioconda Herrera junto com Mercedez Prieto (2007), ambas professoras do Programa de Estudos de Gênero da Flacso, Equador, situam essa linha de pesquisa em uma análise que ao mesmo tempo considera as representações hegemônicas de projetos nacionalistas e as diversas manifestações de resistência a seu programa normalizador. Sendo a nação um conceito construído com múltiplas vozes, as relações de gênero, as mulheres, seus corpos e suas representações disputam narrativas sobre a nação. Essa perspectiva intenta preencher a lacuna apontada por Herrera (2001) no tocante às relações entre gênero, poder, Estado e cidadania no Equador.

Conforme ressalta Herrera (2001), estudos de gênero enfocando mulheres afro-equatorianas são poucos. Além do citado trabalho de Paloma Fernández-Rasines (2001), Erika Silva (2010) sistematizou trabalhos de pesquisa em torno da feminilidade e da masculinidade na cultura afro-equatoriana. Já no campo da produção intelectual e

técnica colombiana, há vários artigos, algumas teses e livros baseados em estudos etnográficos com mulheres negras na Colômbia. Meu foco de atenção voltou-se especialmente aos trabalhos com mulheres afro-pacíficas.[46]

[46] Entre eles, destacaria: ASHER, Kiran. *Black and Green: Afro-Colombians, Development, and Nature in the Pacific Lowlands.* Durham: London: Duke University Press, 2009; CAMACHO, Juana. Silencios elocuentes, voces emergentes: reseña bibliográfica de los estudios sobre la mujer afrocolombiana. *In*: PARDO ROJAS, Mauricio; MOSQUERA ROSERO-LABBÉ, Claudia; RAMÍREZ, María Clemencia (ed.). *Panorámica afrocolombiana:* estudios sociales en el Pacífico. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Universidad Nacional de Colombia, 2004. p. 167-210; CAMACHO, Juana; TAPIA, Carlos. Mujeres negras, recursos naturales y territorio. *Revista Esteros,* Bogotá, n. 9, p. 27-31, fevereiro de 1997; GONZÁLEZ CUESTA, Ángela Edith. *Concheras negras de la ensenada de Tumaco:* innovación cultural como respuesta a la modernización. 1997. Monografia (Gradução em Antropologia) – Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 1997; GONZÁLEZ CUESTA, Ángela Edith. *Reconfiguración identitária:* el caso de la Asociación de Concheros de Nariño, ASCONAR. 2004. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Departamento de Antropología, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 2004; ESPINOSA, Mónica; FRIEDEMANN, Nina S. de. Colombia: la mujer negra en la familia y en su conceptualización. *In*: ULLOA, Astrid. (ed.). *Contribución Africana a la Cultura de las Américas:* memorias del Coloquio Contribución Africana a la Cultura de las Américas. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología. Proyecto Biopacífico. INDERENA-DNP, GEF, PNUD, 1993b. p. 97-109; FRIEDEMANN, Nina S. de; ESPINOSA, Mónica. Las mujeres negras en la historia de Colombia. *In*: *Las Mujeres en la Historia de Colombia.* Tomo II: Mujeres y Sociedad. Bogotá: Consejería Presidencial para la Política Social,

A categoria gênero articula a narrativa de muitas mulheres com quem dialoguei. Mailen Aurora Quiñones nasceu em 1963 e viveu sua infância na vereda Quilômetro 28, localizada na estrada que liga Tumaco a Pasto, capital do Departamento de Narinño. Sua trajetória de liderança comunitária desenvolveu-se na vereda Bocas de Guabal, no Baixo Rio Mira, a partir da década de 1980. Em sua explicação sobre

---

Grupo Editorial Norma, 1995. p. 32-71; LÓPEZ BEJARANO, María del Pilar. *Aportes a una antropología con perspectiva de género en Colombia*. Bogotá: Universidad de los Andes, Facultad de Humanidades, Departamento de Antropología, 1995; MENA GARCÍA, Zulia. La mujer negra del Pacífico de reproductora de esclavos matrona. *In*: ULLOA, Astrid (ed.). *Contribución Africana a la Cultura de las Américas:* memorias del Coloquio Contribución Africana a la Cultura de las Américas. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología, Proyecto Biopacífico, INDERENA-DNP, GEF, PNUD, 1993. p. 87-91; Mujeres Afrocolombianas (2011); CABEZAS RINCÓN, Lina María. *La organización de las mujeres en situación de desplazamiento como posibilidad de acción política: el caso de las mujeres de la Asociación Afrocolombiana de Desplazados – AFRODES*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Derecho, Ciencias Políticas y Sociales, Departamento de Ciencia Política, 2004; RED DE MUJERES NEGRAS DEL PACÍFICO. Tejiendo Procesos Organizativos Autónomos. *Revista Esteros,* Bogotá, n. 9, p. 36-42, fevereiro de 1997; RODRIGUEZ, Betty. Visión y perspectiva político organizativa de la Red de Mujeres Negras. *Revista Esteros,* Bogotá, n. 9, p. 33-35, fevereiro de 1997; ZAPATA OLIVELLA, Manuel, 1985, 1987, 1993.

a atuação das mulheres do Baixo Rio Mira no âmbito do Conselho Comunitário, a categoria "gênero" é central:

> Eu dizia à minha companheira Cecilia. Veja: vamos conduzir isso como mulheres. Reconhecer que somos parte da Junta e somos um gênero, porque também há cinco homens. Mas com os cinco homens, sempre ela pedia palavra: dê-me um espaço que quero falar sobre as mulheres e sempre a deixavam com a palavra na boca. Agora queremos demonstrar a eles que nós também podemos! E o que mais queremos ensinar é que vamos incluí-los. Nós como mulheres não vamos desconhecer o gênero (tradução nossa) – Mailen Quiñones.

Parece que o "gênero" ganha sentido pela dimensão relacional que evoca. Mais do que um conjunto de atributos, o gênero é uma capacidade relacional (MOORE, 2007, p. 185). Nota-se isso também na fala de Eva Lucia Grueso, mais uma líder do Rio Mira e uma das figuras centrais do Processo de Comunidades Negras no Pacífico Sul colombiano: "o trabalho é conjunto. Entendemos que não podemos andar sozinhas, o homem tampouco. Não se trata de falar

de mulheres, mas de gênero: mulheres e homens" (tradução nossa). [47] Eva Lucia nasceu em 1974, na vereda Bajo Jagua, às margens do Baixo Rio Mira, onde viveu até os oito anos de idade. Mesmo depois de trasladar a Tumaco, motivada pela proximidade da escola, sempre estava na vereda Bajo Jagua. Filha de uma família que luta pelo território desde a década de 1960, Eva Lucia se formou desde pequena na política. Na década de 1990, foi uma das fundadoras do Processo de Comunidades Negras – PCN, no qual segue atuando.

Se a categoria "gênero" está presente nas narrativas femininas locais, o termo "feminismo" é desconhecido por muitas das minhas interlocutoras e questionado por outras. Eva Lucia Grueso afirma que, desde a primeira década do milênio, as mulheres do colombiano Processo de Comunidades Negras assumiram o desafio de investigar o que significa ser mulher afro-colombiana:

> O que é ser mulher afrodescendente ou mulher negra na Colômbia? Desde o urbano, desde o rural, desde as origens a que estamos vinculadas. Nós mulheres negras estamos

[47] Os diálogos com Eva Lucia concentraram-se em entrevista concedida em 26 de junho de 2012.

> conversando sobre isso e chegamos à conclusão que não temos muito a ver com o devir político das mulheres afro-ianques. Porque qualquer coisa nós planteamos a partir da família e do território. Trazer para cá a história das mulheres negras dos Estados Unidos, desconhecendo que aqui há uma história, não funciona. Temos o desafio de construir um discurso próprio. Então, tenho dificuldade em aceitar a palavra feminismo. É eurocêntrico (tradução nossa) – Eva Lucia.

A apreciação sobre o feminismo que Eva propõe parece ir ao encontro de questões levantadas no final da década de 1990 por Lélia González (2011), a partir das quais nos reaproximamos de problemáticas apresentadas no capítulo 1. Na perspectiva de González, para construir um "discurso próprio", o feminismo latino-americano precisa considerar a centralidade do caráter multirracial e pluricultural de nossas sociedades. Como explica González, contrariando o mito da democracia racial ou o mito da nação mestiça, as sociedades latino-americanas são racialmente estratificadas, muito embora sejam fruto da mistura entre diferentes povos. Nesse sentido, não caberia pensar uma "segregação entres mestiços, indígenas e negros, pois as

hierarquias garantem a superioridade dos brancos como grupo dominante" (GONZÁLEZ, L., 2011, p. 15). A eficácia desta estrutura de dominação deve-se à combinação entre raça e classe e ao revestimento ideológico a ela conferido por meio da hegemonia da matriz cultural europeia. A ideologia do branqueamento apresenta valores e práticas culturais ocidentais brancos como universais, fragmentando as possibilidades de constituição e vivência de identidades étnicas em países latino-americanos.

Nessas sociedades, entender as discriminações e opressões que se estabelecem conforme o gênero, implica em um olhar direcionado às mulheres não brancas: as amefricanas e as ameríndias, nos termos de Lélia González. Por sua vez, da perspectiva dessas mulheres, a conscientização da opressão nasce da condição e vivência étnico-racial. Nesse sentido, mulheres e homens pertencentes a uma etnia dominada partilham de uma experiência histórica e constituem uma luta comum. É precisamente essa partilha que se explicita quando Eva Lucia Grueso diz que as mulheres afrodescendentes ou mulheres negras na Colômbia situam seu lugar de fala (e de existência) a partir da família e do território. Por outro lado, partilhar uma história, bem como valores e

práticas culturais, não significa dizer que as relações atravessadas pelo gênero ocorrem sem tensionamentos, ou sem processos de discriminação e exclusão. Falaremos sobre tais processos e tensões ao longo deste texto.

Também podemos vislumbrar uma aproximação entre questões suscitadas por Eva Lucia Grueso e problemáticas do feminismo decolonial, conforme planteado por Ochy Curiel Pichardo (2014).[48] O feminismo decolonial, conceito proposto pela feminista argentina María Lugones (2008), busca compreender como raça, sexo, sexualidade, classe e geopolítica, de forma imbrincada, moldam as relações sociais. Segundo Curiel Pichardo, trata-se de um pensamento/ação feminista de origem indígena, afro, popular, lésbico, cuja origem situa-se em grande medida na região latino-americana e caribenha.

As questões aqui abordadas evidenciam como reflexões de Curiel Pichardo e Lélia González convergem com as de Eva Lucia Grueso. Por outro lado, há uma divergência no

[48] É possível também aproximar o ponto de vista de Eva Lucia ao do *feminismo de cor* ou *feminismo terceiro-mundista*, na medida em que se articulam racismo, sexismo e heterossexismo como efeitos da colonização, descolonização e migrações transnacionais, buscando compreender o local em relação a processos mais amplos vinculados ao capitalismo global (VIVEROS VIGOYA, 2007).

tocante aos caminhos escolhidos. Enquanto Lélia González e Ochy Curiel Pichardo constroem um pensamento crítico e original desde o lugar de fala do feminismo interseccional, Eva Lucia prefere distanciar-se deste lócus de enunciação. Percebo na fala de Eva Lucia um questionamento ao uso do "feminismo" como um guarda-chuva que abarcaria as variadas e diversas formas de resistência de mulheres negras ao racismo, ao sexismo, ao classismo, heterossexismo e opressões correlatas. Esse questionamento ecoa em reflexões de mulheres afro-brasileiras, que oferecem outras categorias para nomear tais experiências de luta e subversão, categorias que encontram lastro na trajetória local de mulheres negras.

Jurema Werneck enfatiza que o conceito "feminismo" foi forjado na luta de mulheres brancas burguesas europeias a partir da década de 1970, desde uma perspectiva ocidental, fundada na ignorância sobre outras mulheres do mundo e fundamentada no individualismo crescente, inerente à lógica do capital. Ela questiona a capacidade desse conceito em abarcar todas as mulheres, todo o ativismo, toda a luta. Explica que as conquistas individuais na luta pela emancipação de mulheres negras são como veículos para gerar transformações na vida da população negra. Werneck explicita

"a impossibilidade prática de dissociação entre patriarcado, racismo, colonialismo e capitalismo – tudo parte do mesmo 'pacote' de dominação do ocidente sobre as demais regiões do mundo" (WERNECK, 2005, p. 2).

Para conceituar a representação política das mulheres negras contemporâneas, ela retoma o conceito de Ialodê,[49] que faz referência a lideranças políticas femininas de ação fundamentalmente urbana, figuras emblemáticas, representantes das mulheres. Contemporaneamente, Ialodês são mulheres que assumem papéis de liderança ou responsabilidade coletiva; afirmam sua presença a partir de narrativas corporais e orais, nos diferentes espaços onde as tradições são herdadas e atualizadas. São mulheres que se colocam como agentes políticos de mudança, detentoras principais das riquezas conquistadas. O conceito de Ialodê diz respeito a "dimensões de luta, de instabilidade de posições, de poderes de agenciamento e transformação capazes de serem vividos pelas mulheres" (WERNECK, 2005, p. 8). Com isso, Werneck (2005) explicita que as lutas de mulheres negras

[49] Forma brasileira para a palavra iorubana Íyálóòde (WERNECK, Jurema. De Ialodês y Feministas. Reflexiones sobre la acción política de las mujeres negras en América Latina y El Caribe. *Nouvelles Questions Féministes-Reveu Internationale Francophone*, 24, 2, 2005. p. 6).

contra o racismo e o sexismo, ou contra "o patriarcado e a dominação política e econômica associadas a ele" são muito anteriores ao feminismo como teoria.

As Ialodês chegaram ao Brasil junto com africanos e africanas escravizados. Trata-se de um título dado a Oxum, divindade cuja gênese está ligada à Nigéria, África, em Ijexá e Ijebu, e à Nanã, "assinalando seu poder de ligar passado e futuro, unindo fecundidade e morte desde uma perspectiva de tempo cíclico, suas continuidades e transformações" (WERNECK, 2005, p. 13). A autora compreende que as modalidades de organização, assim como as formas de representação e ação política das mulheres africanas e suas descendentes no Brasil "vêm de uma África mítica, imaginada; de uma África que é real, porém traduzida" (WERNECK, 2005, p. 5). Isso porque a escravização representou para essas mulheres uma ruptura profunda com formas antigas de exercício do poder, fosse em âmbito individual, corporal, fosse no coletivo, em aspectos políticos e de relação com o sagrado. O texto de Werneck explicita as intersecções entre raça, gênero e colonialidade. Ela ressalta a dimensão de contestação ao sistema capitalista-burguês que as formas organizativas das mulheres negras contemporâneas carregam.

Retomando então a narrativa de Eva Lucia, percebe-se que, do ponto de vista do devir político, há distanciamentos entre a perspectiva de mulheres afro-pacíficas e de mulheres negras estadunidenses. Para além das diferentes condições históricas que posicionam mulheres afro-colombianas e afro-estadunidenses no cenário geopolítico mundial, há embates contemporâneos entre Colômbia e Estados Unidos, os quais afetam diretamente mulheres negras colombianas. Refiro-me principalmente a temas relacionados ao narcotráfico e ao conflito político armado, que serão abordados na última parte desse livro.

Enfim, se a experiência vivida é uma fonte de produção de conhecimento, se nossa maneira de produzir conhecimento é coletiva e por vezes tem a oralidade como plataforma de existência, penso que é pertinente tomar as narrativas que construí junto com as interlocutoras dessa pesquisa como base epistemológica.[50] Nesse sentido, a territorialidade

[50] Caberia uma mirada comparativa em torno das concepções e estratégias de enfrentamento às opressões por mulheres negras/afrodescendentes na América Latina e Caribe e nos EUA. Nesse sentido, a perspectiva das Matronas Afro-pacíficas poderia lançar luz aos debates entre feminismo negro, feminismo de cor, feminismo decolonial, feminismo terceiro-mundista. Não obstante, por ora, fiz a escolha

constituiu-se como um eixo de análise e, a família, um lugar privilegiado para se pensar sobre o significado social do sexo. Trilhando esses caminhos, busco me situar a partir de um ponto de vista que procura desvendar as relações de desigualdade e poder, levando em conta, ao mesmo tempo, o ponto de vista situado das mulheres ao ocuparem certos lugares dentro do território e da família.[51] A subjetividade dessas mulheres se constrói a partir das posições que elas ocupam na família e no território. A maneira pela qual elas concebem a família e a territorialidade é chave para sua agencialidade.

---

de focar em concepções sobre território, família, etnicidade e gênero, categorias centrais nas narrativas das Matronas Afro-pacíficas, tangenciando os diálogos com os feminismos, que poderão ser aprofundados em outro momento.

51 Aqui nos aproximamos da teoria metodológica do *standpoint*, que considera que o conhecimento é socialmente situado e que as posições dos sujeitos em uma sociedade e cultura são relacionais (HARDING, Sandra. *Whose Science/Whose Knowledge?* Milton Keynes: Open University Press, 1991; HARDING, Sandra. *The Feminist Standpoint Theory Reader.* Nova York; Londres: Routledge. 2004). Mas nos aproximamos principalmente de Patricia Hill Collins (2000) ao ressaltar que tal ponto de vista é estruturado a partir de experiências político-econômicas e de uma consciência constituída nestas experiências, atravessadas por uma *matriz de dominação*, na qual racismo, heterossexualidade, colonialismo e classismo interagem.

A construção do feminino e do masculino a partir da família

Na literatura antropológica colombiana, as imagens sobre feminino e masculino afro-pacíficos emergem da família. A masculina parece estar colada à poligamia, enquanto a feminina está diretamente associada à maternidade. Em ambos os casos, mulheres e homens são centralizados no contexto da família, que tem sido um espaço ímpar para se pensar a construção social do sexo no Pacífico Negro.

Estudos feministas de distintas disciplinas e correntes situam a família como o centro das opressões às mulheres na sociedade. Na busca pela compreensão do sentido de família para as mulheres com quem dialoguei, ao atentar-me às suas variadas estratégias de resistência, faço um exercício de compreender especialmente a posição feminina nesse contexto, a qual percebo como ambivalente. No contexto da família, as mulheres vivenciam experiências de opressão e violência, mas também constroem processos de empoderamento.

Conforme explica Camacho (1999, 2004), estudos clássicos sobre família negra na Colômbia caracterizavam-na como instável, disfuncional, ilegítima, desordenada, poligínica,

com um pai ausente em razão da sazonalidade das atividades produtivas masculinas dispersas pelo território e uma mãe ancorada no território, eixo central da família extensa (CAMACHO, 1999, p. 109). A autora refere-se especialmente aos escritos da antropóloga Virginia Gutiérrez de Pineda, pioneira em estudos sobre a família na Colômbia, publicados ao longo da década de 1960.[52] Gutiérrez de Pineda, numa análise que zonificou o país em complexos culturais, classificou a população negra do litoral no complexo cultural "Negroide" ou "Litoral Fluvio-mineiro".

Contrapondo-se a essa abordagem, Nina de Friedemann e Monica Espinosa, ao longo da década de 1990, realizaram estudos sobre o desempenho da mulher afro-colombiana na família, dentre os quais nos interessam especialmente aqueles que abordam a família do litoral pacífico no contexto da mineração. Segundo Espinosa e Friedemann (1993a), as famílias negras nesse contexto se organizavam em sistemas de troncos ou ramagem. Elas explicam que os grupos de descendência se assemelham aos troncos de uma árvore que se enraíza nos terrenos auríferos. São grupos de parentes consanguíneos que

[52] Na periodização comentada, Gutierréz de Pineda enquadrar-se-ia no primeiro momento, dos estudos sobre a família.

remontam sua linhagem por via materna ou paterna até um antepassado homem ou mulher fundador da descendência. São regidos por princípios de solidariedade, cooperação e respeito, marcados pela presença constante da consanguinidade e regras exogâmicas de conjugalidade. O pertencimento a um tronco confere direitos de residência, de trabalho e herança sobre as terras de mineração e de cultivos agrícolas.

De acordo com as autoras, a exogamia permite que sempre se mesclem diferentes troncos, o que propicia a constituição de uma rede de reciprocidade entre eles, bem como a mobilidade ao longo dos rios. Motta (1995) também ressalta que a família afro-pacífica se caracteriza por um esquema fortemente exogâmico de circulação masculina entre troncos distintos, com residência feminina da prole e com a construção de redes de apoio na criação, na socialização e na identificação da mesma prole por meio da parentela materna.

Friedemann e Espinosa propõem uma análise da família extensa negra fora do paradigma da família nuclear. Situam a ideia de família nuclear como uma construção datada, europeia, referenciada no desenvolvimento do capitalismo e no crescimento urbanístico, ao longo dos séculos XVIII e XIX. Denunciam preconceitos racistas que subjazem a teorias e obras

antropológicas, particularmente em conceitualizações de arranjos familiares não ocidentais. Buscam distanciar-se, portanto, da concepção antropológica clássica de família, desenvolvida por Malinowski (1984), para a qual a família seria uma instituição universal. Segundo as autoras, desde a perspectiva que toma por referência a família nuclear, famílias afro-pacíficas foram alvo de uma conceituação estereotipada pela antropologia, na qual as mulheres são o centro do lar, enquanto o homem hipersexualizado mantém relações com várias mulheres ao mesmo tempo e permanece longe da educação e do sustento dos filhos. Recorrendo a Henrietta Moore (1991), as autoras desconstroem as categorias universais "homem" e "mulher" e dissolvem a noção de "subordinação universal da mulher", para dar passo a um estudo da diferença (ESPINOSA; FRIEDEMANN, 1993b, p. 98).[53]

[53] No tocante à "subordinação universal da mulher", as autoras parecem dialogar criticamente com Sherry Ortner, em especial com o ensaio *Is Female to Male as Nature is to Culture*?, originalmente publicado em 1972, no qual a autora busca compreender e explicitar a lógica subjacente ao pensamento cultural que assume a inferioridade das mulheres. Ortner defende que o *status* secundário da mulher na sociedade é um verdadeiro "universal cultural", fato "pan-cultural", porém culturalmente atribuído em toda e qualquer sociedade, com contornos imensamente variados (ORTNER, Sherry B. *Making Gender: The Politics and Erotics of Culture*. Boston, Massachusetts: Beacon Press, 1996. p. 21-22).

Buscando compreender as peculiaridades da construção do gênero entre grupos negros e suas formas de organização familiar, Espinosa e Friedemann recorrem ao conceito das *huellas de africanía,* comentado no capítulo anterior. Assim, as formas familiares dos grupos negros do Pacífico seriam reelaborações diaspóricas de linhagens, famílias extensas ou padrões poligâmicos africanos. Argumentam que provém da família extensa o mais importante legado africano à diáspora. A família extensa seria uma constelação de indivíduos que descendem de um/a ancestral fundador/a do grupo, na qual os vínculos consanguíneos têm mais importância que os conjugais, em que o ciclo conjugal possui uma fase monogâmica seguida de outra poligâmica. Ou seja, não se trata de famílias múltiplas com um esposo-pai em comum. Trata-se de uma família, seja quando o homem tem uma mulher e filhos, duas mulheres e filhos ou várias mulheres e filhos.

A estabilidade desse arranjo familiar provém do exercício de direitos de consanguinidade no grupo familiar (em geral de base poligênica) e não da união conjugal, segundo as autoras. Assim como Espinosa e Friedemann, Motta (2002) também está atenta à estabilidade dos arranjos familiares na

estruturação da organização social afro-pacífica.[54] Segundo a autora, as mulheres estabilizam a esfera das unidades domésticas produtivas e residenciais, desenvolvendo uma economia doméstica, enquanto os homens estabilizam a esfera do parentesco e mantêm em funcionamento as redes relacionais. Na concepção de Motta, a circulação pelos rios, esteiros e manguezais é uma prerrogativa masculina, enquanto as mulheres estariam fixadas no espaço doméstico.

Espinosa e Friedemann concluem que os mundos do homem e da mulher afro-pacíficos são, de alguma forma, independentes entre si e geram poderes distintos, de modo que as diferenças não implicam necessariamente inferioridade e superioridade. Essa perspectiva não descarta situações em que possa existir subordinação das mulheres negras dentro da coletividade.

---

[54] A antropóloga colombiana e professora da Universidade do Vale, Nancy Motta González realizou trabalho de campo que resultou em monografia de graduação em Salahonda, Colômbia, em meados da década de 1970. Também realizou pesquisa sobre gênero no Pacífico, entre 1993 e 1994, para o *Plan Pacífico*, a partir de uma articulação entre Departamento Nacional de Planejamento (DNP), Universidade do Vale e Banco Interamericano de Desenvolvimento (BID), entidade financiadora.

Jaime Arocha também recorre às *huellas de africanía* para compreender arranjos familiares afro-colombianos, porém, parece identificar uma estrutura diferente da descrita pelas autoras ora comentadas. Em estudos sobre mulheres concheiras do bairro Panamá, em Tumaco, Colômbia, Arocha (1986) identifica como eixo central da família o núcleo avó-mãe-filha, com esposos rotativos. As famílias estão nucleadas em torno da mãe, suas filhas e a prole delas; há uma permutabilidade dos vínculos entre homens e mulheres. Segundo Arocha, isso tem de ser observado à luz dos efeitos da escravização, bem como de um possível legado africano. Neste caso, o autor interpreta a situação a partir do recorte de grupos de idade, encontrado em muitas culturas da África ocidental.

Convergindo ao destacar o legado africano em arranjos familiares afro-pacíficos, Espinosa e Friedemann, e Arocha percebem que os vínculos consanguíneos, e não os conjugais, seriam o principal eixo para o exercício de direitos no grupo familiar. Por outro lado, enquanto as autoras argumentam que o arranjo constitui uma só família centrada no homem, Arocha centraliza a família no núcleo avó-mãe-filha e considera que há uma rotatividade de esposos. Motta (2002),

por seu turno, reconhece que os arranjos familiares se constituem em torno de uma figura feminina permanente ao redor da qual há uma descendência de distintos pais, contudo aponta o protagonismo masculino na constituição da rede de parentesco, assim como Espinosa e Friedemann. Na visão de Motta, a reprodução do laço social por intermédio do parentesco é prerrogativa masculina.

> A iniciativa de estabelecer uma união é negada [às mulheres] institucionalmente: somente o homem possui a capacidade de reproduzir o laço social. A filiação se realiza por seu intermédio. A mulher então é controlada, submetida, orientada em direção às alianças definidas pelas obrigações de sua comunidade matrifocal, de maneira que a procriação se realiza no marco das relações de afinidade, mas com filiação no grupo

> doméstico feminino (MOTTA GONZÁLEZ, 2002, p. 62, tradução nossa).[55]

Enquanto Arocha fala sobre rotatividade das uniões entre homens e mulheres, Espinosa e Friedemann, assim como Motta, estão em busca da estabilidade desse arranjo, contrapondo-se à vertente consagrada por Pineda de Gutiérrez nos estudos sobre família colombiana, que caracterizava as famílias negras como desajustadas.

Conversando com mulheres afro-pacíficas em San Lorenzo, Tumaco e Salahonda, percebo que a categoria "estabilidade", ressaltada por Espinoza e Friedemann, bem como por Motta, não é a melhor para vislumbrar arranjos familiares afro-pacíficos. Com isso, porém, não me acerco a interpretações baseadas no modelo ocidental e branco de família, que identificam famílias negras como desajustadas.

---

[55] "*La iniciativa de establecer una unión le es negada [a las mujeres] institucionalmente: sólo el varón posee la capacidad de reproducir el lazo social. La filiación se realiza por su intermedio. La mujer entonces es controlada, sometida, orientada hacia las alianzas definidas por las obligaciones de su comunidad matrifocal, de manera que la procreación se realiza en el marco de las relaciones de afinidad pero con filiación en el grupo doméstico femenino*" (MOTTA GONZÁLEZ, Nancy. *Por el Monte y los Esteros: Relaciones de género y familia en el territorio afropacífico.* Cali: Pontificia Universidad Javeriana, 2002. p. 62).

O modelo da família nuclear não é a referência de análise deste trabalho. A análise busca uma aproximação com as formas como as mulheres vivenciam e interpretam as relações conjugais e familiares.

Partindo da etnografia, percebo, então, que elas constroem em torno de si uma rede que envolve parentela feminina, mas também relações de afinidade, ao redor da qual pode haver uma rotatividade de parceiros conjugais, ou uma ausência desse masculino. Ademais, há sempre a possibilidade de permanência, ou seja, de casais cuja união perdura. Em San Lorenzo, conheci uma canção de ninar ou *canción de cuna*, que fala jocosamente sobre a rotatividade de parceiros:

Mamita, mamita, ¿quién es mi papá?
Mi hijito del alma[56] *no sé quién será*
Ándate a la calle e empiece a llorar
El que te acaricie, ese es tu papá
Mamãe, mamãe, quem é meu pai?
Filhinho querido, não sei quem será
Saia pela rua e começe a chorar

[56] Esses cantos têm variações. Em uma delas, o trecho assinalado é substituído por: *De tantos que pasan*.

> Aquele que te acaricie, é teu pai (tradução nossa).

As mulheres parecem sempre partir do pressuposto de que podem ficar sem um pai para esse/a filho/a. Ou seja, a ausência do masculino está no horizonte de previsibilidade das mulheres. A expectativa social é de que são as mulheres que permanecem com os filhos. Nesses casos, conforme pude observar etnograficamente, tampouco se mantêm vínculos com a família do pai, de modo geral. Sem embargo, uma regra de normalidade não significa que não exista ressentimento, tristeza, brabeza e outros sentimentos relacionados ao comportamento considerado normal. A salahondenha Ana Granja fala sobre o tema: "aqui os homens meio que se responsabilizam pelos filhos quando estão com a mulher. Se separam da mulher, se separam dos filhos, se esquecem dos filhos" (tradução nossa). A regra é questionada também por homens. Um líder do Conselho Comunitário Unión de Río Chaguí assim se expressou sobre o tema: "há um desamor no pai de familia. Ele se esquece da criança" (tradução nossa).

A expectativa social tampouco significa que não existam diferentes estratégias das mulheres para lidar com essa

caracterização da paternidade. A canção aponta que uma das estratégias possíveis reside na paternidade social. Quando existe um parceiro conjugal, ele assume a paternidade das crianças, tendo gerado as crias ou não. Vejamos, por exemplo, o caso de Targelia Micolta.[57] Quando tinha 32 anos, encontrou-se com Juan David Valencia Perlaza, um pescador da região de Barbacoas, que pescava em Palma Real, onde ela vive. Com ele, Targelia teve a sétima filha, Elvia Micolta. Quando ela tinha cerca de nove meses de nascida, o casal se separou e Elvia nunca mais teve contato com o pai biológico. Em seguida, Targelia uniu-se a Wellinton Castillo, conhecido como Tico, colombiano da vereda El Congal, que pertence ao Conselho Comunitário Bajo Mira y Frontera. Tico foi quem criou Elvia, dos sete aos 15 anos, aproximadamente. Ele foi o pai social da filha caçula de Targelia, a jovem Elvia.

Por outro lado, as regras de normalidade não dão conta da diversidade da realidade social. Também acontece caso reverso, em que a mulher se separa e segue seu rumo, sem os/as filhos/as. Quando a mulher deixa o filho, de modo geral, quem assume é a avó paterna, que costuma

[57] Os diálogos e vivências com a familia Micolta ocorreram entre novembro de 2013 e fevereiro de 2014.

manter vínculos com a mãe da criança, ou com a família materna. A mãe biológica de um dos netos de Inés Morales, por exemplo, nunca se responsabilizou por essa maternidade. Até quando a criança tinha sete anos, vivia com Inés. Em seguida, a avó paterna mandou-a viver com o pai. Inés explicava-me que sempre previu esse momento, mas estava aguardando a configuração de cenário favorável. No caso, o pai vivia uma união estável com outra mulher, com quem tinha um filho de dois anos. O sentido de ambos, paternidade e maternidade, longe de expressar uma realidade biológica, é culturalmente construído.

Outra estratégia das mulheres consiste na construção de redes relacionais em torno das quais criam filhos/as. Tais redes são nutridas por elas. "A mulher negra trama uma rede de ações solidárias que serve de fundamento à nossa identidade pessoal e grupal, e que reforça nosso sentido de pertencimento à grande família étnica negra" (MENA GARCÍA, 1993, p. 92, tradução nossa).[58]

[58] "*La mujer negra trama una red de acciones solidarias que sirve de fundamento a nuestra identidad personal y grupal, y que refuerza nuestro sentido de pertenencia a la gran familia étnica negra*" (MENA, 1993, p. 92).

A experiência de Eva Lucia Grueso bem ilustra essa perspectiva:

> Em Tumaco, vivíamos em uma casa típica do Pacífico, casa grande porque somos muitos. Na Rua Nova Criação. É a casa onde está enterrado o umbigo de todos. A placenta e o umbigo estão enterrados no pátio da casa. Deivy, Nela e eu nascemos no Rio. Mas Pablo, todos os meus sobrinhos nasceram nesta casa, com parteira.
>
> Então, vivíamos meu pai, minha mãe, meus quatro irmãos, ou seja, eu e mais três. Minha irmã dois filhos, eu dois filhos. Isso éramos os que vivíamos permanentemente. Mas a casa era lugar de chegada da família quando vinham do rio. Então, quando vinham a Tumaco, ficavam aí. Então a casa sempre esteve cheia. Até agora segue cheia (tradução nossa) – Eva Lucia.

As relações de parentesco são vistas como relações em construção, elas não são dadas. E quem nutre tais relações são as mulheres. A casa abriga uma extensão de relações. Na casa da família Grueso, além das moradoras e moradores fixos, outros parentes que vêm do rio encontram

abrigo. A parentela de Eva é responsável, junto com ela, pela criação dos filhos. É bastante comum no Pacífico Negro, que as crianças cresçam chamando a avó materna de *mamá*. A mãe biológica também pode ser assim denominada ou, às vezes, é chamada por seu nome. Quando o pai biológico é ausente – em casos como o dos filhos de Eva Lucia, Kissy Liliana, cujo progenitor nunca foi pai social, e Deiby, cujo pai biológico durante quatro anos foi pai social –, a figura masculina é representada pelo avô materno e complementarmente pelos tios maternos.

Nos recorridos das mulheres, quando distantes da casa, em geral são seus pais quem realizam o cuidado e a criação dos/as filhos/as. Isso aconteceu na família de Eva e Nela, as irmãs Grueso.

> Nossos filhos tiveram mãe, que era minha mãe. De fato, a relação entre minha mãe com seus netos foi forte, muito forte. A nós, nos chamavam pelo nosso nome. A quem chamam "mamãe" é à avó (*risos*). E a meu pai e a meus irmãos, a figura paterna foram eles. Sem o apoio deles, não teria sido possível para nós assumir da forma como assumimos o processo (tradução nossa) – Eva Lucia.

Eva teve mais um filho, Jean Carlos, que lhe chegou quando tinha quatro anos. Nasceu em Cartagena e, por um acordo entre os progenitores, ficou com o pai, então companheiro de Eva Lucia. Quando se separaram, Jean Carlos não quis ir com o pai, então ficou com Eva Lucia. Jean Carlos viveu na casa da família Grueso em Tumaco, com os pais de Eva, até seu falecimento.

Percebo ainda uma diferenciação entre narrativas sobre família e relatos sobre relações afetivo-sexuais. Ao conceituar "família", noto nos depoimentos de mulheres com quem dialoguei uma perspectiva que se assemelha à destacada por Friedemann e Espinosa. Em uma oficina promovida pelo Movimento de Mulheres Negras do Norte de Esmeraldas (Momune), Equador, Sulia Maribel Caicedo dizia que "família não é apenas papai – mamãe – filhos. Há um tronco familiar, uma árvore genealógica que vem desde antes dos avós. Até o quinto grau devemos respeitar os laços de parentesco. Isso é família. É o mesmo sangue" (tradução nossa).

Segundo essa concepção, a família extensa é predominantemente matrilinear. Atende a uma proeminência de matrilinearidade e consanguinidade. Mas também pode atender a um englobamento do parentesco que provém de

uma lógica de pertencimento ao território e à política, como é o caso de Eva Lucia Grueso, cuja ancestralidade provém do pai, Abel Grueso, e de Marlene Tello, tumaquenha, descendente de Juan Bauptista Tello Cortez. Eva Lucia explica que a família paterna representa sua origem ribeirinha, que provém do Rio Mira, enquanto a materna é urbana. A origem camponesa de Marlene, por sua vez, também deriva da família paterna, que pertence à vereda Chilví las Mareas, hoje parte do Conselho Comunitário Rescate las Varas. Daí que provêm seus saberes ancestrais, também no campo espiritual. A bisavó de Marlene, Julia Cortés, morreu aos 117 anos. Com Julia e Digna Cortés, respectivamente sua bisavó e avó, Marlene aprendeu práticas de cura por meio do manejo de ervas, tabaco, rezas e outros elementos. Ambas nasceram e viveram em Aguacate, vereda próxima de San Luis Robles. É o mesmo caso da família Granja, de Ana, Martina, Karina e Nidia, cuja principal ancestralidade também provém da linhagem paterna. As irmãs Martina e Ana Granja nasceram em 1950 e 1954, respectivamente, na vereda Los Brazos, que se situa no encontro de dois rios, o Patía e o Braço Longo, atualmente pertencente ao território do Conselho Comunitário Acapa.

Na concepção política de família extensa, ela estende-se ainda mais e extrapola os vínculos de consanguinidade, passando a compreender a coletividade negra. Para Marlene Tello, a família corresponde ao povo afro-tumaquenho: "E quando digo, nossos filhos, não é meu filho, não é teu filho. Digo nossos filhos porque considero que Tumaco é uma só família" (tradução nossa). Eva Lucia Grueso também define família a partir do legado ancestral afro-tumaquenho:

> Para mim, a família vai muito mais além. Eu digo para mim a partir das minhas práticas culturais. Para nós comunidade negra a família é todo mundo com quem não necessariamente compartilho sangue, mas com quem eu construo laços. A pessoa que eu sei que sempre vai estar ali para mim e que eu sempre vou estar ali para ela. Então, por isso é que para nós PCN não é qualquer organização. Para nós é a família. Então por isso entre nós nos chamamos irmãos e nossos filhos nos chamam tio, tia. Por isso meus filhos a Yosu, a Carlos, lhes chamam–tio. Porque para eles são seus tios, irmãos de sua mãe. Por isso quando eu vejo os filhos de meus irmãos fazendo algo mal eu sei que posso chamar atenção deles, até dar-lhes umas palmadas,

> que o pai e a mãe não irão reclamar porque sabem que esse é meu dever de tia (tradução nossa) – Eva Lucia.

Enquanto Espinosa e Friedemann e Arocha percebem que as relações consanguíneas seriam o principal eixo na constituição da família, a narrativa de Eva Lucia indica que o aspecto primordial é a construção de vínculos, necessária para que se constituam tanto a família extensa quanto a família política. Na concepção política de família, os vínculos extraconsanguíneos construídos por relações de afinidade não se dão por meio de laços conjugais. Trata-se de uma irmandade organizativa, política e afetiva. Nas narrativas de Eva Lucia e de Marlene, encontramos então uma concepção de família vivenciada no processo organizativo negro e ancorada na territorialidade.

No Equador, a campanha desenvolvida para estimular a autoidentificação de afro-equatorianas/os no Censo 2010 baseou-se em semelhante conceituação da família, apostando em sua força e sua capacidade de mobilização:

> É precisamente o conceito de "Família" que une a grande diáspora africana no país.

> O conceito se aplica à família ampliada, que se estende por territórios rurais e urbanos. Uma família unida não apenas por sobrenomes, mas por solidariedade, por parentescos políticos e territoriais, que responde a marcadores identitários sociorraciais e étnicos. Quer dizer a "família é uma só, é afro-equatoriana" (CODAE, 2010, p. 6, tradução nossa).[59]

Então tudo começa no rio. A família Grueso, por exemplo, é constituída pelo povo da vereda Bajo Jagua, que fica às margens do Baixo Rio Mira. É uma família extensa delineada por vínculos consanguíneos e de afinidade, um tronco familiar. Desde o ponto de vista de Eva, que aos oito anos foi viver na área urbana de Tumaco para frequentar a escola, a família passou a materializar-se na casa da rua Nueva Creación, que abriga moradores fixos mais o povo que sazonalmente vem do Baixo Rio Mira. Na medida em

[59] "*es precisamente el concepto de 'Familia' que une a la gran diáspora africana en el país. El concepto se aplica a la familia ampliada, que se extiende por territorios rurales y urbanos. Una familia unida no solo por apellidos, sino por solidariedades, por parentescos políticos y territoriales, que responde a marcadores identitarios socio raciales y étnicos. Es decir la "familia es una sola, es afroecuatoriana*" (CODAE. *Boletim Informativo* n. 2, ano 1, Quito, Sistema Nacional de Información Inter Étnica, septiembre-octubre 2010. p. 6).

que Eva e Nela, as irmãs Grueso, engajaram-se no Processo de Comunidades Negras (PCN), a família estendeu-se ainda mais, configurando uma irmandade organizativa, política e afetiva. Então, o trânsito de Tumaco para Bogotá significou que a rede de Eva Lucia se estendeu da rua Nueva Creación, Tumaco, para o escritório do Processo de Comunidades Negras, no centro bogotano.

O que permite fazer a passagem de um parentesco matrilinear e extenso para um parentesco político é o estabelecimento de vínculos, que é o núcleo do entendimento da noção de família. Seja na relação consanguínea, seja na relação política, as mulheres estabelecem laços de ordem organizativa e de ordem afetiva. As mulheres estão dizendo que as relações de parentesco estão em construção. Não basta dar à luz uma pessoa, a mulher se constrói como mãe e o homem como pai na medida em que nutrem laços, constroem relações, estruturam afetos entre si.

Partindo desse conceito de família, percebemos que a distinção entre privado/público, chave de leitura dos estudos feministas para compreender a opressão das mulheres, não seria a melhor maneira de compreender a realidade das mulheres do Pacífico Negro. Moore (1991), a partir de vários

estudos, revela diferenças da distinção privado/público e demonstra que o doméstico e o político não constituem necessariamente dois mundos irreconciliáveis.

O que noto no contexto pesquisado é que não há uma cisão entre o âmbito doméstico e o público. Strathern (2006) compreende que é o conceito ocidental de indivíduo autônomo que precisa da divisão entre as esferas "doméstica" e "pública" da vida social. E associa as mulheres ao primeiro e os homens ao segundo termo do par. Entre os Hagen, Strathern argumenta que uma pessoa, independentemente de seu sexo, pode atuar de forma masculina ou feminina. As relações que se dão entre um par de mesmo sexo são por ela chamadas relações *same-sex* (mesmo-sexo), enquanto as relações entre um par composto por diferentes sexos são denominadas *cross-sex* (sexo-cruzado). A distinção privado/público está na base da definição padrão de política. Em contraposição, há uma concepção na qual a esfera "política" não se pode separar da esfera "doméstica", já que ambas interagem entre si. Em consequência, as atividades e os interesses das mulheres não são exclusivamente pessoais, tampouco se limitam ao lar; são realmente políticos (MOORE, 1991, p. 209).

Debates em torno da poliginia

Segundo Motta (1995), a estrutura familiar poligínica é um dos mais fidedignos terrenos de supervalorização das capacidades sexuais masculinas, que desemboca em uma ideologia e em práticas machistas. A autora define dois tipos de poliginia, a do solteiro e a do casado, chamada pela sociedade ocidental de concubinato (MOTTA GONZÁLEZ, 2002, p. 55), que origina uma família composta ou plural. Quando se fala sobre a poliginia do solteiro, considera-se como solteiro homens que estão em união livre, o que me parece equivocado.

Conforme pude perceber, as pessoas consideram a união livre como vínculo afetivo-sexual.[60] Ou seja, o homem que possui uma união livre não é solteiro. Assumo a definição de união livre proposta por Fernández-Rasines: "união consensual entre homem e mulher para a convivência, o intercâmbio heterossexual e a procriação, na qual não intervém sanção civil tampouco eclesiástica" (FERNÁNDEZ-RASINES, 2001,

[60] Na Colômbia a união livre é considerada um estado civil, depois de dois anos de convivência o Estado reconhece a união como matrimônio.

p. 193, tradução nossa).[61] Segundo a autora, esse é o principal modo de conjugalidade na costa pacífica equatoriana, observação referendada pela etnografia que realizei e que estendo ao Pacífico Sul colombiano (Tumaco e Salahonda).

De acordo com Motta (2002), desde a perspectiva do ego feminino constituem-se monogamias seriadas. O homem, em suas andanças pelas Terras Baixas do Pacífico, constitui diferentes unidades conjugais. A coesposa principal exerceria funções administrativas e autoritárias sobre as demais. A ela é reconhecida a representatividade perante a sociedade de seu núcleo doméstico, que figura como a casa verdadeira, enquanto as outras figuram como satélites. Os critérios para definir a coesposa, segundo a autora, são ambíguos e contraditórios. Pode ser a primeira mulher na cronologia afetiva do homem, a mulher que mais filhos deu a ele, a mais velha do grupo, a última mulher na cronologia afetiva do homem ou a mais nova (quase adolescente) (MOTTA GONZÁLEZ, 2002, p. 63). Segundo Motta, quando os papéis

[61] "*unión consensual entre un hombre y una mujer para la convivencia, el intercambio heterosexual y la procreación, en la cual no interviene la sanción civil y tampoco la eclesiástica*". (FERNÁNDEZ-RASINES, Paloma. *Afrodescendencia en el Ecuador: raza y género desde los tiempos de la colonia*. Quito: Abya Yala, 2001. p.193)

estão bem definidos, pode haver cooperação entre as coesposas; caso contrário, há competição. O que mais chama atenção é o argumento de que se trata de amplo consenso da comunidade. "Essas mulheres aceitam seu papel de coesposa como complementar" (MOTTA GONZÁLEZ, 2002, p. 61, tradução nossa).[62]

Whitten (1992), tal qual colocado por Motta (2002), compreende que os homens circulam configurando redes de parentesco, enquanto as mulheres permanecem imóveis e passivas no circuito das unidades domésticas. O autor fala sobre sistemas de poliginia seriada como adaptação às flutuações econômicas do contexto e como consequência da eficiência econômica de certos homens. Ele argumenta que homens passam por uniões múltiplas ao longo de suas vidas, ao passo que as mulheres fazem o possível para assegurar-lhes um homem pela mais longa duração. Em sua descrição, a agência é masculina. Como bem observa Fernández-Rasines (2001), o autor não problematiza a geração de renda na família, tampouco o direito sobre a moradia, que são centralizados nas mulheres. Trata-se de uma interpretação que

[62] *Estas mujeres aceptan su papel de co-esposa, como complementaria*. (MOTTA GONZÁLEZ, 2002, p. 61)

situa os homens no centro do sistema a partir de uma visão funcionalista, na qual não aparecem as percepções dos atores envolvidos, fossem eles os homens-maridos, mulheres-esposas ou mulheres-amantes.

Arocha (1986), em fins da década de 1980, notava o decrescimento de famílias poligínicas, que estavam sendo substituídas por famílias dentro das quais os vínculos conjugais são perduráveis. Já Fernández-Rasines, no tocante à costa esmeraldenha, argumenta que a ordem monogâmica foi implantada pela política colonial e que ela não foi superada pela prática da poligamia, a qual aparece nos últimos 40 anos. Ela define as relações poligâmicas como "um tipo de sistema de afinidade de fato, onde homens e mulheres se localizam em redes parentais vinculadas por laços de consanguinidade e afinidade que escapam ao ideal de família nuclear" (FERNÁNDEZ-RASINES, 2001, p. 116, tradução nossa).[63] Camacho (2004, p. 183) ressalta a ausência de trabalhos que indaguem sobre a poliginia desde a

[63] "*un tipo de sistema de afinidad de hecho, donde hombres y mujeres se ubican en redes parentales vinculadas por lazos de consanguineidad y afinidad que escapan del ámbito del ideal de familia nuclear*". (FERNÁNDEZ-RASINES, 2001, p. 116)

perspectiva das mulheres, suas experiências e suas expectativas perante as relações conjugais, que é justamente minha proposta investigativa.

Os arranjos chamados poligínicos são duramente criticados pelas mulheres com quem dialoguei. Nenhuma delas se diz confortável nesse tipo de arranjo. Martha Estela García, que é concheira e liderança de Bajito/Vaquería, Baixo Mira, Tumaco, conta que se juntou a um homem que estava oficialmente casado, porém efetivamente separado da mulher.[64] Tendo ele voltado a encontrá-la, Martha se separou

> Paula: Você não achava certo compartilhar o marido com outra mulher?
>
> Martha: Não tanto isso. Sim, não me parecia certo, imagina que outra mulher venha a virar-me a cara por outro homem, ou vir quando lhe desse vontade, sem sabermos em dois, três dias que ele não vinha o que comeríamos com os filhos e depois vinha e mais uma vez... Não! Então não, você verá a quem escolhe. E como a outra era sua mulher

[64] Os diálogos com Martha ocorreram em duas diferentes temporalidades: em um almoço no dia 20 de junho de 2012 e em esparsos encontros em outubro de 2013.

> com quem estava casado então siga com ela. Eu não tenho problema. Eu estava jovem para manter meus filhos.
>
> Paula: Aqui se diz que é muito comum que o homem tenha mais de uma família.
>
> Martha: Não é comum senão que é um vício, aqui o homem que tenha duas mulheres não é, como se diz, coisa de outro mundo. Mas há umas que aguentam, outras não aguentamos. Não somos todas iguais. Eu não compartilho com ela. Os homens quanto têm duas mulheres se tornam muito orgulhosos, querem humilhar as mulheres, ou fazer o que lhes dá vontade com elas e, se não se deixa, como tem a outra, não lhes importa. E não deve ser assim, porque o primeiro é primeiro (tradução nossa).

Martha sabia que seu companheiro tinha um vínculo conjugal com outra mulher. A ele uniu-se por compreender que se tratava de uma relação finalizada, já que viviam separadamente havia cinco anos, em cidades diferentes. Quando a senhora retornou para Tumaco e os dois voltaram a se encontrar, ela separou-se dele. Martha ressalta o incômodo gerado pela tensão entre as mulheres em função da disputa por um homem. Também demonstra que se frustraram as

expectativas voltadas ao companheiro no desempenho de seu papel no âmbito da manutenção do lar e dos filhos. É muito interessante a nomeação da diferença entre as mulheres e o questionamento ao padrão masculino referendado pela literatura comentada que a narrativa traz.

Quando estava em Salahonda, certo dia, uma jovem contou-me um pouco de sua história amorosa. Ela engravidou pela primeira vez de um rapaz com quem namorou por dois anos. Ambos estavam estudando e decidiram primeiro terminar o bacharelado para em seguida organizar uma vida conjugal. A criança ficou com a família do pai, na comunidade de San Pedro, que pertence ao Conselho Comunitário Acapa. O tempo passou depois que se graduaram; ela aguardando-o em Salahonda e ele argumentando que precisava levantar recursos para buscá-la e, então, estabelecerem um lar. Certo dia um cunhado do rapaz disse à jovem que ele havia arrecadado o dinheiro, mas comprara uma moto para a outra namorada que tinha em Tumaco. Ela partiu em busca dele em Tumaco. Ele disse a ela que já não viveriam juntos, mas seguiu buscando-a. Regresando a Salahonda, ela viveu uma nova relação, com quem teve uma "bonita experiência".

Eu vinha de um desamor, de um rancor e me encontrei com ele e nele encontrei um refúgio. Fomos noivos, ele não se importou que eu tivesse um filho, me dizia que me queria, que íamos chegar longe e tudo. Daí fiquei grávida outra vez, durante toda a gravidez foi briga. Tive o bebê, ele não esteve no parto, me sentia só, me sentia mal, mas minha mãe estava comigo. Minha mãe sempre me apoiou e logo vim para cá com mamãe.

Daí ele se reaproximou e ficamos juntos, mas ele nunca me disse: nós vamos ser marido e mulher, vamos viver juntos, não. Logo depois o vi com uma menina, andava de braços dados com ela, eu não lhe disse nada. Já não foi mais à minha casa, logo a menina se foi e ele veio à minha casa outra vez e eu, como tonta. Ele foi à Cali, atrás da menina, logo voltou e eu novamente o aceitei. Até que um dia lhe disse: se não nos organizarmos como marido e mulher melhor que deixáramos as coisas assim. Me disse que sim, que deixáramos as coisas assim e que ele não ia sacrificar sua felicidade por mim.

Em maio apareceu uma pessoa, essa pessoa desde antes que eu tivesse meu primeiro filho, ele já estava me rondando. Eu aceitava

convites, de ir ao baile ou sair para comer, ele às vezes dormia aqui em casa, mas sem nenhum compromisso, nem dormir os dois juntos nem nada. Então em maio ele voltou a me procurar e dizer-me que estava ainda interessado em mim. Eu lhe disse, tenho dois filhos. Ele me disse que também tinha dois filhos. Então eu lhe disse que sim. E fomos lá nas terras de minha mãe, plantamos banana, banana da terra e tudo bem. Ele me disse que ia fazer uma viagem a Barbacoas, quando voltasse de lá buscaria os filhos e viria à minha casa em Salahonda. Até agora o estou esperando. Ouvi de outras pessoas que ele tem alguém lá na vereda.

Paula: Isso que ia lhe comentar. Aqui é muito comum que os homens tenham mais de uma mulher né?

Amiga: Em geral sim.

Paula: Isso não te parece certo?

Amiga: Isso dói, né? O que mais me doeu é que fiquei como a segunda. Quando chegou esse agora, todos ficaram felizes, pensando que havia chegado um homem que ia me valorizar, que ia me cuidar (tradução nossa)

Narrativas de mulheres de Tumaco e Salahonda demonstram um ponto de vista que não corrobora a configuração de um arranjo consensuado, como pressupõem os autores e autoras que definem as relações afro-pacíficas como poligínicas. Para refletir sobre esse ponto, recorro à análise de Machado (2010) sobre a tese de Daniel Simião acerca do conceito de violência contra a mulher no contexto cultural do Timor Leste. A autora afirma que "se a agressão física conjugal não é insulto moral coletivo aos olhos da comunidade, nada indica que não seja aos olhos das mulheres agredidas, percebida como desconsideração, provocando ressentimentos" (MACHADO, 2010, p. 101). Complementa dizendo que, em geral, a totalidade é expressa em voz masculina.

No caso do Pacífico Negro, o fato de existir uma convenção social que permite aos homens ter mais de uma relação afetiva-sexual ao mesmo tempo, nada indica que as mulheres estejam confortáveis nesses arranjos. Essa parece ser uma prática amplamente questionada por mulheres, como Martha, que a caracteriza como "vício". A experiência de dor narrada por esta amiga é um indicativo de que as relações são vivenciadas de diferentes formas por homens e mulheres. A diferença aqui se traduz em desigualdade, ou seja,

esse é um arranjo no qual as mulheres se percebem em desvantagem. A dinâmica dos lares satélites que Motta (2002) comentava não ecoa na narrativa dela. Ainda que no caso dela não se tenha configurado um lar a partir das relações estabelecidas, a narrativa demonstra que havia essa expectativa. E nesse caso, é explícita a frustração em ser preterida por outra mulher.

A diversidade de percepções conforme o posicionamento do sujeito é algo para o qual Henrietta Moore (1991, 2007) chama atenção reiteradamente. Machado (2010) também ressalta que os sujeitos estão posicionados na estrutura social. Há posições hierárquicas das categorias de gênero e, assim, há deslizamentos de sentido e tendências polifônicas divergentes entre os gêneros. "No espaço interacional, as posições de sujeitos não se equivalem. Não são as mesmas. Estão sempre abertas tanto para a concordância como para a disputa" (MACHADO, 2010, p. 86). Moore (2007) ressalta que há uma instabilidade ou ambiguidade da diferença sexual, tendo em vista que as representações sociais não podem ser mapeadas no mundo de uma forma estável e fixa. Nesse contexto, há uma múltipla constituição da subjetividade e da agência do sujeito.

O depoimento de Martha García indica diferenças nas concepções e vivências das relações afetivo-sexuais entre mulheres. Como ela diz, há mulheres que aguentam compartilhar o marido com outra mulher e há mulheres que não aguentam. Comungo com Machado (2010) o entendimento de que "compartilhar valores culturais" não significa que a diversidade cultural expressa uma totalidade unitária. Pelo contrário, diversidade cultural refere-se a "modos culturais do estabelecimento de relações de sociabilidade, onde as agencialidades sociais se distinguem por suas percepções e ações simbólicas recíprocas e distintamente orientadas, segundo suas posições e investimentos subjetivos" (MACHADO, 2010, p. 83-84). Os valores culturais, mesmo que compartilhados, são vividos e apreciados por distintas perspectivas entre homens e mulheres, entre mulheres e mulheres, entre homens e homens.

O caso da vizinha de uma amiga com quem vivi na área urbana de San Lorenzo, Equador, traz questões interessantes. Ela partilhou sua primeira experiência sexual com o atual marido. Logo passaram a habitar juntos e tiveram muitos filhos. Ela afirma saber que ele tem "amigas" ou "namoradas". Sua posição perante isso é complexa e

ambivalente. Podemos interpretá-la a partir da afirmação de Mathieu (*apud* MACHADO, 2010): "ceder não é consentir". Esta mulher vivencia essa dinâmica ao longo da relação; de alguma forma compreende e faz concessões, mas nunca consentiu. Em certa época da história conjugal, a partir do momento em que notou que o companheiro estava mais presente na casa de uma das namoradas (presença física e econômica), explicitou contrariedade à dinâmica. Fez isso indo até a casa da outra e a atacando fisicamente. Depois de deflagrado o conflito, ele a deixou para viver com a outra mulher. Passaram cerca de um ano separados. Nesse ínterim, faleceu o filho mais novo do casal, que, assim como os demais filhos, vivia com ela. Depois disso, voltaram a morar juntos. O homem desculpou-se e assumiu responsabilidades pela morte da criança, dada sua ausência no lar.

A atitude dessa mulher reflete que há uma valoração negativa feminina sobre relações de convivência extramarital vivenciadas pelos homens. As mulheres afetadas tendem a se contrapor quando a vivência de tais relações implica que o homem-marido esteja desatendendo seu lar, o que também é observado por Fernández-Rasines (2001) no contexto do bairro de Silanes, Quito. O depoimento de Martha sobre os

motivos de uma separação conjugal coincide com o argumento ora exposto.

Ao ser questionada sobre como se sentia no contexto da relação, a vizinha relatou-me experiências de dor e frustração, bem como ressentimentos com relação ao marido, principalmente em função da morte do filho. Quando lhe perguntei sobre as motivações para permanecer nessa relação, disse-me que "um lar precisa de um homem, Paula" (tradução nossa). Fernández-Rasines (2001), em estudo sobre arranjos matrifocais em coletividades afro-equatorianas, percebe que a necessidade de um homem-marido configura um imperativo da norma social. Junto com ele, aparece a norma da família nuclear monogâmica, na qual o homem é o provedor e a mulher, mãe-esposa, confinada ao espaço do lar. Tais normas se inscrevem na lei do direito paterno equatoriana, pela qual o marido-pai tem a função representativa do grupo familiar a efeitos fiscais (FERNÁNDEZ-RASINES, 2001, p. 200). Nesse sentido, entendo que o depoimento ora citado manifesta as expectativas sociais sobre os arranjos familiares e sobre os papéis feminino e masculino.

Sobre as possibilidades de mulheres terem mais de um parceiro conjugal ao mesmo tempo, há um trecho do relato de

Martina Granja, de Salahonda, que faz alusão a isso. Segundo ela, "a mulher que tem mais de um marido é chamada de puta. O homem mulherengo, cachorro" (tradução nossa). Essa fala aponta que, se a prática masculina nesse tocante é criticada, eventualmente pode ser tolerada; mas, no caso das mulheres, parece ser uma atitude socialmente reprovada. Contudo, quando se trata de rotatividade de parceiros, tanto na área rural quanto na urbana, é expectativa comum para mulheres e homens. Marlene Tello, revelando contundência à "modernidade" e à urbanidade da ideia de casamento monogâmico, explicitou outro ponto de vista. Ela diz que, mesmo depois de separadas, há reprovação social no caso de mulheres terem novos parceiros conjugais. Novas relações sexuais parecem ser feitas às escondidas. "Veja o caso de mulheres que se separaram dos maridos porque sofriam maus-tratos ou o marido a deixou. Mas essa mulher não podia ter mais marido. Ficaram ali, sozinhas com seus filhos, criando seus filhos. Comendo quietas, ou seja, tendo seus moços, seus amigos, comendo quietas, fazendo-se Senhora perante a sociedade" (tradução nossa). Ela mesma desafiou essa conduta, ao assumir sucessivas relações afetivo-sexuais ao longo de sua história.

Vivências femininas em relações afetivo-sexuais

As relações afetivo-sexuais na região analisada operam em um cenário diversificado, em que há constantes alianças e rupturas entre mulheres e homens, onde a rotatividade de parceiros é constante, ao lado de relações conjugais de longo tempo. As vivências das relações sexuais afetivas na sua atualização ou em momentos de ruptura não são experimentadas ou sentidas da mesma forma por homens e mulheres, assim como há percepções diferenciadas entre mulheres sobre suas relações. Trata-se de relações afetivas que potencialmente tendem a disputas, conflitos e acertos. Tem-se sempre presente a tensão entre, de um lado, valores tradicionais hegemônicos da valorização do poder masculino e, de outro, valores de relações que se querem afetivas e solidárias.

Vilma Estacio de Sá, de Ricaurte, San Lorenzo, Equador, conta histórias de homens que "*pasaran volando*", ou deram

banda voou, como dizemos no Brasil.[65] É o caso de seu avô, que teve uma relação sexual com sua avó e foi-se embora. Vilma Estacio nasceu em Ricaurte, 1939, filha de Pancho Estacio Cabezas e Carlota Abá Mina. Como muitas das famílias de Ricaurte, a ancestralidade de Vilma também é colombiana. Sua avó paterna, Luiza Cabezas, era barbacoana. Pancho nasceu lá. Os dois migraram primeiro para Ricaurte, em seguida vieram outros membros da família. Sua mãe, Carlota, é de Ricaurte. Filha de Rosalina Abá e deste pai não identificado. Da relação com Pancho, Carlota teve 13 gestações e dez filhos nascidos, dos quais cinco estão vivos.

Vilma conta também histórias de homens como seu primeiro marido, que lhe disse: "eu te amo como minha mulher".

> O primeiro marido que tive, ele que me tirou de casa, ficamos juntos até que ele morreu. Eu tinha 18 anos. Eu era virgem. Nos apaixonamos. Ele veio à casa, quando minha mãe

[65] Os diálogos com Vilma Estácio de Sá ocorreram em dezembro de 2013. Nos conhecemos em uma oficina realizada na sede de San Lorenzo no dia 12 de dezembro daquele ano, cujo tema eram os saberes ancestrais da água. Dias depois, quando fui a Ricaurte, dialogamos longamente sobre parturia e saberes ancestrais que curam as enfermidades do corpo e da alma.

> não estava. Ele vinha à casa, para conversar. Quando minha mãe vinha chegando, ele ia embora. Era o tempo. Ele me fazia assim, me acarinhava e tudo. Aí me pediu um beijo. E eu dei. "Você fica feliz comigo?" Eu dizia que sim. "Eu te amo como minha mulher". Assim me disse. "Eu te amo como minha mulher". Ele também estava jovem. Tinha como 22. Eu disse: "bom, se é de todo coração, aceito. Mas se não é de todo coração, seja sincero", eu falei. "Seja sincero. Se não é de todo coração, aí não ficamos". Ele disse: "não, sim, é de todo coração". E eu o via atento à minha mãe. E ele me pediu [em casamento], mas minha mãe não quis. Aí nós tivemos mais de dois anos apaixonados. E conversávamos e já pensávamos em irmo-nos. E aí eu, depois já decidi, vou-me embora. "Se vai me fazer feliz, leve-me". E aí fugimos. Fomos escondidos (tradução nossa) – Vilma Estacio.

Juntos, Vilma e seu marido, viveram, até o falecimento dele, uma relação que não envolvia outras pessoas.

Nas narrativas constituídas em diálogos com mulheres afro-colombianas e afro-equatorianas, a dominação masculina é uma tônica das relações sexuais afetivas entre mulheres e homens. A assimetria entre mulheres e homens

nominada como "machismo" se expressa, por exemplo, no comportamento masculino considerado "poligínico", para a literatura antropológica predominante, ou mulherengo, como dizem as mulheres. Expressa-se na desigual divisão do trabalho, em que são atribuídas exclusivamente às mulheres as tarefas relativas ao ambiente doméstico, ademais da expectativa de seus trabalhos na mariscagem, na agricultura, na mineração artesanal. E ainda nas dificuldades de o companheiro respeitar o trabalho profissional e o ativismo político das mulheres.

> O homem daqui tem sido muito machista, sabe? O homem daqui é que a mulher tem que estar na casa, e a mulher tem que ser para os filhos e a mulher tem que ser para as crianças, isso. Mas, já para caminhar, eles mesmos a proibiam (tradução nossa) – Rosalba Quiñones.

> Os homens têm sido machistas nestes territórios nossos. Ele queria ser mais porque era do povo e homem, queria humilhar à camponesa mulher. Para fazer filhos não era camponesa!!! (tradução nossa) – Martina Granja.

Os depoimentos trazem uma série de imagens sobre o masculino e o feminino. Rosalba, liderança do Rio Rosário (Tumaco), indica a existência de uma expectativa masculina que deseja restringir as mulheres ao ambiente doméstico no contexto da relação conjugal. Mulheres ativistas geralmente colecionam histórias de relacionamentos desfeitos pela falta de aceitação dos parceiros com relação às suas trajetórias de liderança.

A tumaquenha Marlene Tello expõe essa ideia: "Andar nas organizações, nas lutas, nos deixa sem marido. Há que ser um homem muito compreensivo. O homem que nos vê como lideranças não nos dá atenção" (tradução nossa). Sua própria experiência afetiva corrobora tal percepção. Em 2007, ela fundou uma organização chamada "Teçendo esperanças" (Asoeartes), que realiza trabalhos culturais com mulheres e jovens de periferia e zona rural tumaquenha. Em 2008, Marlene ingressou na Rede Kambirí, espaço de conexão com o espiritual e de reencontro pessoal, como ela define. A porta de entrada foi a escola de formação para mulheres líderes, que começou a cursar neste mesmo ano. Também em 2008, pela primeira vez, lançou-se candidata à vereadora em Tumaco. Em 2010, Marlene foi

uma das protagonistas na composição da Mesa Municipal de Mulheres de Tumaco. Em sua percepção, todas essas andanças foram de certo modo incompatíveis com a vivência de relações afetivas saudáveis.

A salahondenha Martina aponta que as opressões se articulam. Tendo nascido na zona rural de Salahonda, Martina migrou para a sede do município, quando jovem. Em 1971, saiu de Salahonda para trabalhar em Tumaco e lá conheceu o homem que se tornou seu primeiro marido, um tumaquenho, com quem teve seis filhos. Ela define a relação de 19 anos que os dois tiveram como "uma vida de maltrato". Entende que ele, homem citadino, a oprimia por ser ela mulher e camponesa.

Ao mesmo tempo em que os relatos trazem uma realidade dura, a dominação e a violência não são linguagem única na vida delas. Recorrendo às dinâmicas vivenciadas na oficina promovida pelo Movimento de Mulheres Negras do Norte de Esmeraldas (Momune), Equador, encontrei um leque de representações sobre o masculino. Instigadas por Sulia Maribel Caicedo, as líderes comunitárias sanlorenzenhas caracterizavam os homens como machistas, mentirosos, abusivos, mulherengos, irresponsáveis, abusadores,

déspotas, "*pegón*", traidores, covardes, ciumentos. Contudo, na visão delas, os homens também podem ser amorosos, sensíveis, compreensivos, respeitosos, carinhosos, detalhistas, fortes, necessários, valiosos e amantes.

Inés Morales conta que seu casamento desconstruía imagens opressoras sobre o masculino e o feminino. Ela disse que o finado Don Armengol, desde que os dois começaram a viver juntos, se encarregou das tarefas de ordenamento doméstico:

> Em minha casa sempre foi Don Armengol quem cuidou disso. Iniciou comprando as coisas da casa: as tinas de lavar roupa, por exemplo. E eu entendi que isso era algo que cabia a ele fazê-lo. Nunca soube onde era que se consertavam as facas ou facões. Ele fazia tudo. Nosso pátio sempre foi pequeno, então ele me dizia: há que se aproveitar o espaço. Ainda hoje há pregos na parede, onde se penduram as tinas de lavar roupa (tradução nossa) – Inés Morales.

Inés conta que levava as companheiras e companheiros do Processo de Comunidades Negras para se hospedar em casa. Enquanto se organizavam, discutiam e se mobilizavam,

Don Armengol fazia as refeições para todos. No cuidado com os filhos, também o aporte de Don Armengol e da parentela feminina de Inés foi fundamental. Com Don Armengol, ela teve quatro filhos – Javier (1977), José Luiz (1981), Jairo (1983) e Yulisa (1985). Inés conta que, enquanto participava das mobilizações e estudava, sua contribuição na criação da prole era mínima.

As expectativas sociais atribuídas a mulheres e homens na conjugalidade são atravessadas pelo tema da divisão do trabalho dentro do lar, que tem interface direta com a questão econômica. As narrativas indicam uma expectativa de que o parceiro sustente a mulher economicamente, que lhe dê roupa, comida, ao passo em que a mulher deve trabalhar dentro do lar e prover serviços ao companheiro:

> Paula: Um homem espera que a mulher esteja no lar, que cozinhe, que lave?
>
> Martha: Que lhe sirva, claro, porque se um homem busca uma mulher é para seus serviços também. Porque o homem pode levar digamos, pode dar dinheiro à mulher para comprar remessa, para comer, mas se não há quem prepare... Ele vai trabalhar e se a

> mulher também sai, quem prepara a comida? E ele vem com esperança de que a comida esteja cozida porque ele deu o dinheiro para cozinhar, mas a mulher, por andar por lá, não prepara os alimentos, não dá de comer aos filhos, qualquer um se enoja. Disse, bom, não quero cozinhar, não dou dinheiro e busco outra mulher que me sirva, que me atenda. Do lado das mulheres, a mulher busca um homem para que lhe apoie. E se uma mulher está fazendo seu ofício, lhe cozinhando, lavando e esse homem o que consegue ele dá a outra mulher ou vai beber, gasta seu dinheiro, a mulher também se sente mal. Então, toda coisa é compartilhada (tradução nossa).

Por meio de vários depoimentos, busco mostrar que esse arranjo do masculino/feminino não é inexorável. Por exemplo, algumas mulheres com quem dialoguei não correspondem a tais expectativas, em razão da incidência política externa, do trabalho fora de casa e das trajetórias estudantis e acadêmicas. Suas relações conjugais tomam caminhos muito diversos: algumas se separam, outras logram construir um espaço de negociação dentro da relação, outras já vivenciavam uma relação que não se amoldava a tal arranjo.

A maioria das relações afetivo-sexuais ora relatadas envolve homens afrodescendentes. As exceções são os casos de Martha García e Leo Micolta, que tiveram companheiros não afros. As mulheres com quem dialoguei, em sua maioria, são responsáveis financeira e afetivamente pela criação da prole. À parte disso, parecem ter uma grande disposição para as relações afetivo-sexuais, de forma consciente do que isso significa para a subjetividade delas. Assim, enxergo uma agência feminina nas relações conjugais. Ao falar sobre agência feminina, refiro-me a uma ação consciente e autônoma, que leva ao empoderamento das mulheres e a uma capacidade de intervir e transformar os sistemas de desigualdade social.

Mulheres como Targelia vivem em um lugar onde o trabalho é extremamente duro e a violência, especialmente em torno do conflito armado, cotidianamente cerca e cerceia as pessoas. Nesse universo, a vida a dois é valorizada. "Essa solidão é dura", como expressa Targelia. Ao mesmo tempo em que a conjugalidade é desejável, como as relações conjugais são eivadas de desencontros e por vezes desrespeitos, o que envolve dor e sofrimento, uniões e desuniões são bastante frequentes. Trata-se, pois, de uma aposta que

envolve colocar-se em risco. Nesse sentido, a abertura ao outro revela uma capacidade meio inesgotável de reconstruir vínculos afetivos, de se reinventar nas relações, o que é valorado positivamente.

Em uma conversa sobre experiências afetivas com Targelia, perguntava-lhe como era a relação com o último companheiro que teve, de quem havia se separado pouco antes, o colombiano Tico, cuja história contei anteriormente. Nessa relação, a opção de Targelia foi pela negação do arranjo familiar "poligínico". Explicou-me que a separação foi motivada não apenas pela existência de outra mulher, mas também porque "os homens não aceitam que as mulheres digam: tal coisa não vou fazer. Eles não sabem dizer: vamos fazer juntos" (tradução nossa). Ela nomeia esse comportamento masculino como "machismo dos homens", que pode descambar para a violência física. Nesse tocante, ela dá um depoimento de um vigor inspirador: "o corpo meu não é para ser maltratado, porque não sou um animal. Não permito que um homem maltrate meu corpo". Targelia perguntou-me, então, porque eu e meu ex-companheiro havíamos nos deixado. Eu contei a ela que nessa relação sofri demasiadamente e falamos um pouco sobre os maus-tratos

que vivi. Targelia então me perguntou: "se você encontrar um bom homem e que te agrade, você vai viver com ele, não?". Eu respondi: "creio que sim". Quando saí de Palma Real, em fevereiro de 2014, Targelia me contava que estava começando uma nova relação conjugal, com um rapaz com quem ela já tinha tido uma história anteriormente e que a buscava agora para uma união livre. Dizia que entre eles havia uma grande diferença de idade, em torno de 30 anos, mas que "para o amor não há idade".

Arranjos familiares e dinâmicas produtivas

Observando principalmente o cotidiano das mulheres marisqueiras, percebem-se dinâmicas particulares, as quais precisam ser compreendidas por meio das interfaces entre arranjos familiares e dimensões da produção. A pesquisa concentrou-se em comunidades ribeirinhas, localizadas às margens de rios. No caso do Rio Mataje, situado na exata fronteira entre o Equador e a Colômbia, a equatoriana localidade de Palma Real encontra-se em áreas de manguezais e praia. No caso do Río Patía (Salahonda/Tumaco), realidade

similar se apresenta. Nesse contexto, as principais atividades produtivas são a mariscagem e a pesca.

Em Palma Real, Salahonda e Tumaco uma combinação de fatores permitiu às mulheres trabalhar coletando conchas nos manguezais e concomitantemente construir estratégias de cuidado e atenção aos filhos. Segundo Arocha (1986), são fatores ecossistêmicos, que facilitaram a redução da jornada extrativista, e fatores socio-históricos, que entendo serem especialmente a matrifocalidade e as redes relacionais que as mulheres nutrem em torno de si. Elas saem para conchar em locais próximos à residência. Em geral o fazem no horário em que filhos/as estão na escola ou, quando necessário, podem levar as crianças para os manguezais. Uma possibilidade extra é a criação de arranjos solidários com outras mulheres, enquanto umas saem para trabalhar, outras ficam em casa com as crianças. Trata-se de uma rede basicamente feminina que engloba vários lares ligados por relações de parentesco, mas também de amizade e laços matrimoniais, realidade similar com a descrita por Carol Stack (1974) sobre uma comunidade negra urbana dos Estados Unidos. A existência dessa rede permite às mulheres desenvolver a mariscagem, ou *concheo*.

Figura 4: Canoas saindo para a mariscagem
(Palma Real, San Lorenzo, Equador)



Nesse contexto, lar e local de trabalho se imiscuem. Não há uma rígida separação entre ambos, como se percebe na economia capitalista. Assim, as mulheres não são donas de casa, tampouco assalariadas. Como coloca Lozano, "a tradicional divisão sexual do trabalho no Pacífico não permitia traçar uma linha definitiva entre trabalho doméstico e o agrícola ou produtivo" (LOZANO LERMA, 1996, p. 185,

tradução nossa). [66] Moore (1991) chama atenção para o fato de que, em situações como essa, há uma combinação especial de relações produtivas e reprodutivas, que pôs ao alcance das mulheres uma fonte de renda, sem implicar ausência da casa. Ela ressalta que tal configuração não significa necessariamente a ruptura da divisão sexual do trabalho e a transformação das relações de gênero.

A família de Targelia Micolta, por exemplo, é composta por mulheres concheiras, que vivem direta ou indiretamente da extração da piangua (*Anadera tuberculosa* e *Anadera similis*) nos manguezais de Palma Real. No derradeiro momento em que estive convivendo com a família, entre o fim de 2013 e o início de 2014, vivia cada uma em sua residência: a mãe, Targelia, e duas de suas filhas, Eneida e Leo. Leo estava casada com um rapaz de Palma Real que também vive da mariscagem. Ela diariamente sai para a jornada de trabalho com seu marido. O filho mais velho vai à escola, enquanto o mais

[66] "*la división tradicional sexual del trabajo en el Pacífico no permitía trazar una línea definitiva entre el trabajo doméstico y el agrícola o productivo*" (LOZANO LERMA, Betty Ruth. Mujer y Desarrollo. *In*: ESCOBAR, Arturo.; PEDROSA, Alvaro. *Pacífico: ¿Desarrollo o diversidad?: Estado, capital y movimientos sociales en el Pacífico colombiano.* Bogotá: CEREC, Ecofondo, 1996. p.185).

novo fica com Eneida, que também se encarrega de cuidar de seus oito filhos. Targelia trabalha produzindo *mechones*, artefatos feitos de fibra vegetal da *Rhizophora mangle*, árvore dos manguezais, usados para espantar mosquitos durante a jornada de extração da piangua. Então, antes de sair para conchar, mulheres, crianças e homens dirigem-se à casa de Targelia para comprar seus *mechones*. Ao retornar da labuta, por vezes, Eneida compra de Leo as conchas para revendê-las. Nesse sentido, entre elas, constitui-se um circuito produtivo-econômico e doméstico, que envolve os encargos de cuidado com a descendência e geração de renda.

O *concheo* é uma atividade extenuante e que expõe as mulheres a enfermidades decorrentes da picada do peixe-sapo (*Sicyases sanguineus*) e eventualmente víboras, quedas acidentais, problemas ósseos, ginecológicos e dermatológicos a médio/longo prazo, em função da umidade do ambiente. Ademais, o contexto socioeconômico de Palma Real é bastante precário. Manoela Salazar descreve as mulheres concheiras como "as mulheres da pesca, que são as que capturam a concha, que são mulheres viúvas, mulheres que são cabeça de família, mulheres que perderam seus filhos e seus esposos, essas mulheres são de pesca, sabe? Também não têm

ajuda, nada. Mulheres que ficam na fronteira com Equador, sabe?" (tradução nossa).[67] Assim, parece existir uma associação entre o *concheo* e as mulheres sem cônjuge. Quando encontram parceiros conjugais, as mulheres podem contar com a complementariedade do trabalho masculino e, assim, tem a possibilidade de "descansar".

Martha García sustentou a si mesma e aos sete filhos mariscando. Teve três diferentes uniões conjugais. Ao longo dessas relações, as parcerias conjugais refletiam-se também no âmbito produtivo, no sentido ora apresentado. Na cooperação conjungal, as mulheres mariscam e os homens pescam. Nessa divisão sexual do trabalho, as atividades consideradas femininas e masculinas podem ser complementares:

> Ou seja, por exemplo quando me juntei com ele não marisquei mais. Fiquei descansando em minha casa porque eu já tinha mariscado muito. Eu mariscava quando estava sozinha. Mas, quando se trabalha, no Bajito, pelo menos, as mulheres mariscam e os homens pescam. Aí estão

[67] Os diálogos com Manoela Salazar ocorreram entre maio e junho de 2012.

> compartilhando o lar, estão ajudando no lar os dois. Porque quando o homem deixa de pescar, a mulher marisca e com esse dinheiro estão comendo esses dias enquanto chega o dinheiro do marido ou ajudando os filhos no colégio ou alguma coisa (tradução nossa) – Martha García.

Ao longo da convivência com a marisqueira família de Targelia, a pauperização é explicitada a todo o momento. São constantes os diálogos entre ela e suas filhas sobre como conseguir recursos para pagar as despesas cotidianas da casa ou como aumentar a renda da família. Targelia Micolta também fala sobre a possibilidade de descansar quando se tem um marido:

> Paula: Quando uma mulher busca marido, o faz para quê? Marido serve para quê?
>
> Targelia: Para a gente descansar!!! Pelo menos eu aqui. Veja, a casa tá querendo cair! Veja, aqui tenho que fazer este trabalho. Preciso ter dinheiro para que me façam o serviço. Porque se não tenho dinheiro, não consigo. Se eu tiver um marido... (tradução nossa).

Pensando no caso de mulheres como Martha e Targelia, compreendo sua posição nos arranjos familiares como estratégias por elas aplicadas para sobreviver e otimizar seus recursos e oportunidades nas circunstâncias em que vivem, que envolvem, além da dimensão produtivo-econômica, dimensões sociais, políticas e ideológicas.

Quando acompanhamos mulheres mais jovens, a dinâmica pode ser um pouco diferente. Leo saiu de casa, de Palma Real, San Lorenzo, Equador, aos sete anos de idade. A avó materna, María Magdalena, levou-a para Guayaquil. "Ela me levou por lá e me deixou companheira da senhora, mas não sabia que ia me colocar de empregada". Desde que saiu da casa dessa senhora, Leo trabalha.[68] Aos 16 anos ela ganhou a primeira filha, fruto da união com seu primeiro "compromisso", de quem posteriormente se separou.

> Paula: aí você se separou e o que você fez com essa criança?

[68] Para Lozano (1996), a mobilidade feminina no Pacífico é uma das mudanças trazidas pela entrada do grande capital e pela perspectiva do desenvolvimento.

> Leo: com minha filha? Andava comigo. Eu trabalhei em uma camaroeira, uma empresa de camarões.
>
> Paula: em Guayaquil?
>
> Leo: sim. Aí trabalhei nessa camaroeira um bom tempo.
>
> Paula: nessa época você tinha quantos anos?
>
> Leo: já tinha meus 20 anos. Então ele [o pai da criança] já havia ido, estava eu trabalhando aí mantinha minha filha, quando a menina necessitava algo eu a mandava para casa dele. Ele cuidava dela. Quando eu tinha que trabalhar de noite, ele ia dormir com ela, porque depois ele teve outra mulher, então aí eu trabalhava e ele a cuidava (tradução nossa).

Vemos, pois, que Leo contou com apoio do pai da criança para cuidá-la, o que parece ser um aspecto relevante para a possibilidade de seguir trabalhando na empresa de cultivo de camarão. Desde que retornou a Palma Real, sua atividade principal é a mariscagem. Ela assumiu uma nova relação conjugal. Seu atual companheiro também é *conchero*, mas Leo não deixou de mariscar:

> Eu tenho que aprender, dizia a ela [à irmã Eneida], eu gostava de ir mariscar e tinha que aprender a manter meus filhos. Aí assumi um novo compromisso. Meu filho mais velho também não gostava que eu fosse mariscar. Mas não posso ficar em casa, não posso, não me agrada. Me dá fraqueza estar sozinha trancada em casa sem fazer nada, me canso mais na casa do que no *conchero* (tradução nossa) – Leo Micolta.

Vários depoimentos indicam que há um corte geracional no tocante às expectativas sociais direcionadas a mulheres e homens. O depoimento de Martina Granja anteriormente apresentado também indica que há mudanças contemporâneas nesse quesito. O mesmo é colocado por sua sobrinha, Ana Karina Granja: "antes se ensinava que o marido não pode lavar um prato. As mães não permitiam que um filho homem dela lave pratos na casa. Discuto isso com a mãe do meu namorado. Ela disse que não. O filho dela não. Eu tampouco vou ser empregada de seu filho, eu digo, nunca!" (tradução nossa).

Elvia Micolta, a caçula de Targelia, fala sobre essa questão, referindo-se à equidade de gênero, tema que estudou no

curso dedicado à formação de jovens líderes afro-equatorianos/as, em San Lorenzo:[69]

> Eu gostei disso e também sobre equidade de gênero, que tanto os homens como as mulheres assim como eles têm direito. Nós mulheres também temos, assim como agora eles trabalham, nós também trabalhamos. Eu faço isso você também. Porque tem que haver uma equidade de gênero entre os dois. Não é que porque você trabalha vai me humilhar. Não. Os dois trabalhamos, os dois temos direito. Os dois vamos compartilhar tudo. Você não vai me maltratar nem eu a ti. Os dois para que haja uma equidade, nem você mais acima, nem eu mais abaixo.

[69] O curso desenvolvido no Centro Binacional Martin Luther King chamou-se Ciclo de Formação de Líderes. Consistiu em cinco encontros presenciais, de dois dias cada um, entre os meses de outubro e dezembro de 2012, encerrado com conferências ("diálogo de saberes") e um ato de formatura. A seguir descrevo os temas e facilitadores de cada módulo: Módulo 1: Realidade Nacional e Global – Pablo Vergara (13 e 14 de outubro de 2012); Módulo 2: Democracia e Participação – Liliana Suárez (27 e 28 de outubro de 2012); Módulo 3: Poder Cidadão – Katherine Chalá (10 e 11 de novembro de 2012); Módulo 4: Políticas Públicas e Ações Afirmativas – Jhon Antón (24 e 25 de novembro de 2012); Módulo 5: Identidade Cultural – Juan García e Pablo de la Torre (8 e 9 de dezembro de 2012).

> Os dois aí no centro. A partir de 2010, 2012, tem havido mais equidade de gênero, já não há mais como antes que existia um capricho que os homens poderiam fazer tudo com as mulheres, agora não. Se é possível uma mulher lava a roupa e ele vai lavando os pratos. Há esposos que te ajudam a varrer, ajudam cozinhando. Então agora há uma equidade de gênero (tradução nossa). – Elvia Micolta.

Marlene trouxe o tema no contexto de uma reflexão que envolvia várias mulheres negras na "Mesa de Gênero", do Pré-Congresso Departamental Nariño, etapa preparatória ao Primeiro Congresso Nacional de Conselhos Comunitários e Organizações Étnicas Afro-colombianas, *Palenqueras* e *Raizales*.[70] Marlene argumentava que as mudanças seguem a direção de desconstruir opressões de gênero, começando dentro do lar: "os filhos que criamos já não são machistas. Em minha casa, todos lavamos pratos. Há que desaprender coisas e voltar a construir". Nesse contexto, à fala de Marlene

[70] O evento ocorreu entre os dias 9 e 10 de agosto de 2013, no Liceo Max Eidel, Tumaco, Nariño, Colômbia. Foi organizado em nível local por organizações negras de Tumaco, com apoio da comissão de organização do Congresso em nível nacional.

foi contraposta uma perspectiva de que papéis sociais femininos e masculinos estão consolidados e que não cabe às mulheres intervir nessa construção. Edna Padilla, liderança que faz parte da *Mesa Departamental de Mujeres de Nariño*, foi quem trouxe tal perspectiva.

> Nosso lugar deve ser com os homens não como eles. Culturalmente, somos homens e somos mulheres e há lugar para cada um. Eu em minha casa faço tudo para meu filho. Se soltamos aos homens na cozinha, eu faço o quê? As tarefas de casa são compartilhadas. Os dois estão trabalhando [o filho e a filha], mas cada um em seu espaço: ele lava o pátio, ela varre e esfrega. Água sanitária mariqueia, o alho também (tradução nossa) – Edna Padilla.

Em diálogos com mulheres afro-equatorianas da costa e da serra, Fernández-Rasines observou uma dinâmica disciplinar por meio da qual as mães dividem tarefas do lar que eram comuns para filhas e filhos em idade mais jovem. Isso ocorre especialmente a partir da puberdade, quando se faz necessário dar "caráter de homem" aos meninos (FERNÁNDEZ-RASINES, 2001, p. 163). O depoimento, portanto,

afirma o entendimento de que, ao realizar tarefas domésticas de limpeza e cozinha, o homem se torna "marica", perde sua virilidade, aproximando-se da mulher.

Edna Padilla estava isolada na defesa de seu argumento no contexto da Mesa de Gênero e sua fala destoa das vozes de mulheres com quem dialoguei processualmente. Ana Karina Granja, por exemplo, dizia "meu pai se meteu na cozinha, meu pai não é marica". Como narra Ana Granja, o pai de Ana Karina esteve à frente dos cuidados com as filhas do casal, enquanto ela estava envolvida nos processos organizativos. Enfim, a maioria das narrativas aponta o machismo como um problema cultural, cuja raiz se encontra também na educação doméstica dentro das famílias afro-pacíficas, que pode sedimentar papéis masculinos e femininos gerando uma condição de desvantagem para as mulheres.

Para Asher (2009), os papéis de gênero, moldados por estruturas do passado, estão se reconfigurando e se reformulando, ainda que com tensões e dificuldades, em contextos políticos contemporâneos dos movimentos negros ou afro-colombianos. Percebo, então, que as mulheres com quem dialoguei comprometem-se com a transformação dos papéis sociais de gênero desde suas próprias famílias, como diziam

na Mesa de Gênero: "há que construir no processo, mas também na casa. A primeira escola é o lar" (tradução nossa).

A matronagem

Os deuses aqui se mimetizam na mãe
Carlos Rúa
(tradução nossa)

Debruçamo-nos então sobre a associação entre feminino e maternidade. Motta caracteriza o Pacífico Negro a partir de um *ethos* cultural de feminilidade e virilidade. Assim, "a representação da feminilidade está relacionada com a condição fálica da cultura do Pacífico, portanto se é mulher quando se é mãe" (MOTTA GONZÁLEZ, 1995, p. 42); "uma mulher adulta que não tenha companheiro nem filho é vista como mulher incompleta ou não 'é mulher'" (MOTTA GONZÁLEZ, 1995, p. 43).[71] Na argumentação da autora,

[71] "*la representación de la feminidad está relacionada con la condición fálica de la cultura del Pacífico, por tanto, se es mujer en cuanto se es madre [...] una mujer adulta que no tenga compañero, ni tenga hijo es vista como mujer incompleta o no 'es mujer'*" (MOTTA GONZÁLEZ, 1995, p. 42-43).

nota-se que a condição de mãe se origina da dimensão fálica afro-pacífica. Ou seja, a construção do feminino provém da construção do masculino. E a maternidade figura como uma condição inexorável ao ser mulher.

Nas elaborações de Ortner (1972), a maternidade é um dos elementos chave para a compreensão da inferiorização das mulheres.[72] Conforme interpreta a autora, culturalmente a mulher parece simbolizar algo que toda cultura deprecia, algo que toda cultura define como sendo de uma ordem inferior de existência, relacionado à natureza (ORTNER, 1972, p. 25). As mulheres são vistas como estando mais próximas à natureza do que os homens, o que, segundo a autora, está relacionado ao corpo e à procriação. As funções fisiológicas da mulher universalmente tenderiam a limitar sua movimentação social, motivado principalmente pelo processo de lactação, confinando-a a certos contextos sociais vistos como mais próximos da natureza, tais quais o contexto familiar doméstico (ORTNER, 1972, p. 31).

[72] Após amplo debate em torno dos argumentos construídos na década de 1970, Ortner reconsiderou tais argumentos no artigo *So, Is Female to Male as Nature Is to Culture?*, escrito em 1995 (ORTNER, 1996, p. 173-180).

Conforme coloca Moore, "uma das razões aduzidas por Ortner para explicar por que a mulher se considera 'mais próxima da natureza' é a associação espontânea da mulher com o aspecto 'doméstico', em oposição ao aspecto 'público', da vida social" (MOORE, 1991, p. 36). A autora explica que a "antropologia da mulher" estabeleceu uma correspondência entre a dicotomia natureza/cultura e a divisão doméstico/público. O último par dessa correspondência é tema do artigo de Michelle Rosaldo, segundo o qual, há uma oposição universal e estrutural entre os domínios de atividades domésticas (compreendidas como instituições e modos mínimos de atividades organizadas imediatamente em torno de uma ou mais mães e filhos) e públicas (atividades, instituições e formas de associações que ligam grupos mãe-filho particulares) (ROSALDO, 1979, p. 23). E há uma identificação muito geral das mulheres com a vida doméstica e dos homens com a pública. Tais domínios são hierarquizados de modo que a esfera feminina e doméstica está englobada pela esfera masculina e pública. Moore ressalta que a oposição doméstico/público se valida no pressuposto da universalidade da unidade mãe-filho/a (MOORE, 1991, p. 37).

Segundo Moore, a separação entre doméstico e público, bem como a configuração de direitos políticos com base no sexo, que gerou uma desigualdade entre mulheres e homens, são características da sociedade ocidental de fins do século XIX e começo do século XX. Ou seja, os pares de oposição natureza/cultura e doméstico/público, assim como a correspondência entre eles não são universais. Tampouco, é universal a unidade mãe-filho/a. Cabe, portanto, questionar a pertinência desse modelo para analisar dada realidade social.

Como colocado anteriormente, o conceito mesmo de família que encontro nas narrativas de mulheres afro-pacíficas desbanca esse modelo analítico. Porém, Motta recorre ao esquema ora criticado para explicar a função das mulheres como estabilizadoras da esfera das unidades domésticas produtivas e residenciais, ao argumentar que a vinculação de mulheres com espaços domésticos tem relação com seu papel de reprodutoras, portadoras e alimentadoras dos filhos/as (MOTTA GONZÁLEZ, 2002, p. 37).

Segundo Motta (1995, 2002), a obrigatoriedade da descendência aprisiona não apenas mulheres, mas também homens:

No Pacífico há uma só maneira de ser homem e uma só maneira de ser mulher, não existem as diversas formas masculinas e femininas que se dão em nossa cultura ocidental. Quer dizer, ali as mulheres servem e acompanham a seu homem, cozinham, lavam, varrem, fazem o *viche*, defumam e secam o peixe, mariscam, mas primordialmente têm muitos filhos. Ademais, sabem perfeitamente em que posição de status se encontram na poliginia de seu homem. De sua parte, o homem circulando nos grupos domésticos femininos, provê de alguma maneira o sustento diário de sua mulher e de seus filhos (tanto biológicos como culturais): cortam madeira, pescam, caçam, tecem tresmalho, mantêm suas casas, etc. Não obstante, o que assegura sua condição de homens é ter uma numerosa prole, para assegurar a continuidade de seu tronco familiar e ampliar as redes de parentesco através da exogamia. A parte dessas maneiras de ser e funcionar nesta sociedade, não existe nenhuma outra (MOTTA

> GONZÁLEZ, 1995, p. 43-44, tradução nossa, grifo nosso).[73]

Estamos diante de uma visão estereotipada, etnocêntrica e absolutamente reducionista da construção da masculinidade e da feminidade afro-pacífica. O trecho é praticamente idêntico ao artigo de María Cristina Tenorio, citado pela própria Nancy Motta González, que substituiu "Matanga" por "Pacífico". O texto original baseia-se em material etnográfico produzido em pesquisas de monografias de graduação em psicologia de María Teresa Cucalón e Claudia

---

[73] "*En el Pacífico hay una sola manera de ser hombre y una sola manera de ser mujeres, no existen las diversas formas masculinas y femeninas que se dan en nuestra cultura occidental. Es decir, allí las mujeres sirven y acompañan a su hombre, cocinan, lavan, barren, sacan el viche, ahúman y secan el pescado, van a pianguar, pero primordialmente tienen muchos hijos. Además saben perfectamente en qué posición de estatus se encuentran en la poliginia de su hombre. Por su parte, el hombre circulando en los grupos domésticos femeninos, provee de alguna manera el sustento diario de su mujer y de sus hijos: (tanto biológicos como culturales) cortan troza, pescan, cazan, tejen trasmallos, 'paran' sus viviendas, etc. No obstante, lo que asegura su condición de hombres es tener una numerosa prole, para asegurar la continuidad de su tronco familiar y ampliar las redes del parentesco a través de la exogamia. A parte de estas dos maneras de ser y funcionar en esta sociedad, no existe ninguna otra*". (MOTTA GONZÁLEZ, 1995, p. 43-44). *Viche* é uma bebida fermentada da cana-de-açúcar que guarda semelhança com a brasileira cachaça.

Martínez. As pesquisas foram realizadas em um povoado negro às margens do Rio San Juan, cuja população à época era de 159 pessoas. Nota-se que Motta generalizou para todo o Pacífico as conclusões de estudos de psicologia sobre uma comunidade de pequeno porte.

As críticas que Asher (2009) faz aos argumentos de Motta, com as quais tenho plena identificação, apontam tratar-se de uma visão biologicamente determinada sobre papéis sexuais; e uma avaliação racista, na medida em que reforça estereótipos sobre a sexualidade negra ao naturalizar as iniquidades de gênero e essencializar homens negros como seres hipersexualizados. Ressalto profunda discordância com o reducionismo pelo qual Motta conceitua "feminino" e "masculino" no Pacífico Negro. Depois de décadas de pesquisa realizada no Pacífico colombiano, parece-me surpreendente que a antropóloga encontre uma única forma de ser mulher e uma única forma de ser homem afro-pacíficos, todas as duas vinculadas à procriação. O que constitui o maternal e o paternal não é dado, é construído, é diverso e deve ser investigado.

As narrativas de mulheres afro-pacíficas aqui apresentadas mostram outros caminhos de construção do feminino.

Junto com Henrietta Moore (2007), compreendo que não se pode conceber a subjetividade de gênero como uma identidade fixa e singular. Não se adquire identidades de gênero a partir de um modelo singular de feminilidade e masculinidade. Múltiplos modelos de gênero existem em qualquer contexto. O sujeito encontra-se, portanto, com múltiplas posições de gênero, algumas das quais podem ser contraditórias e conflitantes. Trata-se de um processo de produzir e sustentar um *self* por meio da identificação e/ou da resistência a múltiplas posições subjetivas, as quais são apresentadas pelos diferentes discursos que atravessam a construção da subjetividade de gênero. Isso acontece em um palco de intensas lutas em torno de poder, significados, valores e recursos.

Mesmo no contexto das construções de gênero e raça hegemônicas, sempre há uma parte do ser que escapa de determinações pelo social. O processo de subjetivação, de tornar-se sujeito, nunca está finalizado ou fechado. Poder e ideologia produzem posições sociais, mas não determinam como indivíduos se identificarão e assumirão diferentes posições subjetivas, em diferentes momentos. Como nos ensina Homi Bhabha (1998), o significado jamais é fixo, controlado permanentemente pelos grupos hegemônicos.

O sistema projeta sentidos, interpelando os sujeitos, contudo há maneiras de desestabilizar os sentidos. A questão é perceber o quanto e como efetivamente uma pessoa pode reconhecer e escolher as diferentes posições subjetivas que assume e do quanto a pessoa é efetivamente capaz de resistir aos termos dos discursos hegemônicos, como explica Moore (2007).

As narrativas de mulheres afro-pacíficas contam histórias sobre ser mulher negra nesse contexto que por vezes contrariam as imagens consolidadas na literatura antropológica e feminista. Meu intento é por dialogar com outros lugares que homens e mulheres ocupam e outros significados sociais atribuídos a esses mesmos lugares.

> Somos um canto à vida: para nós estar prenha é estar contente. Ter um filho, longe de ser uma carga ou um problema, é uma alegria. Quanto mais filhos, maior a garantia de perpetuidade dos troncos familiares. Uma família pequena perde o respeito, enquanto uma família grande dá respaldo

> e fortaleza (MENA GARCÍA, 1993, p. 93, tradução nossa).[74]

Conversando com mulheres afro-pacíficas, noto que a maternidade é um lugar de empoderamento, ainda que em determinados contextos represente aprisionamento. As tensões entre lugares de empoderamento e aprisionamento são abordadas por Patricia Hill Collins no contexto do trabalho não remunerado de mulheres negras dentro das redes familiares. A autora ressalta a perspectiva de quem realiza esses trabalhos, ou seja, de mulheres negras, e o valora mais como uma forma de resistência à opressão do que como uma forma de exploração pelo homem (COLLINS, 2000, p. 46).

Como vimos no depoimento de Eva Lucia, os filhos não representaram um peso em sua vida, porque a coletividade os assumiu, junto com ela. Ou seja, não se trata de uma unidade mãe-filho/a, ou avó-mãe-filha/o. Essa relação é plural, envolvendo a parentela e a irmandade política, social e afetiva na qual estão engajadas as mães. Nesse sentido, percebo,

---

[74] *"Somos un canto a la vida: Para nosotras el estar preñadas es estar contentas. El tener un hijo, lejos de ser una carga o un problema, es una alegría. Entre más hijos, más garantía de perpetuidad de los troncos familiares. Una familia pequeña pierde el respeto, mientras que una familia grande da respaldo y fortaleza"* (MENA GARCÍA, 1993, p. 93).

como ressalta Moore, um sentido de família que contesta também as formulações da antropologia mais moderna, que alegavam ser a díade mãe-filho a unidade básica da sociedade e que, apesar de eliminar o pai da unidade familiar, conservavam o conceito básico de família proposto por Malinowski (MOORE, 1991, p. 38). No contexto afro-pacífico, a vida é responsabilidade de toda a coletividade. Como dizem as parteiras afro-equatorianas de Borbón, região do norte de Esmeraldas, Equador: "nas comunidades que nós conhecemos nenhuma criatura depois que tiver nascido é órfã" (CECOMET, 2011, p. 37, tradução nossa).[75] Nesse sentido, Eva pôde seguir desenvolvendo sua sexualidade, seu trabalho e, mais que tudo, sua militância, paralelamente à vivência da maternidade.

Segundo Romero (1995), a família extensa era a chave do processo de organização social negra em torno da mineração no Pacífico, entre os séculos XVII e XIX. As quadrilhas, que começaram como unidades produtivas conformadas para

[75] *"en las comunidades que nosotras alcanzamos a conocer ninguna criatura después que estuviera nacida era guachara"*. (CECOMET. *Las Parteras Afroecuatorianas del Norte de Esmeraldas toman la palabra: tradiciones, memoria, visiones y propuestas para un "buen nacer"*. Esmeraldas, Ecuador, 2011. p. 37).

a extração de ouro em jazidas e se transformaram em unidades socioculturais, dinamizaram relações sexuais nas quais participava a maior parte dos homens da quadrilha, alternadamente com o mínimo de mulheres existentes. A família extensa engendrada pela sucessão de matrimônios de um mesmo ego genitor fez com que os filhos se identificassem com a cabeça da família, denominada "grande mãe". Assim, constituiu-se uma tendência à matrilinearidade e à matrilocalidade em uma sociedade com patrilinearidade legal. Conforme ressalta Romero (1991), a ancestralidade era feminina. Desde o século XVII, o alicerce fundador do grupo social negro correspondia, de modo geral, a uma mulher: mãe, avó ou tataravó, em torno da qual se desenvolvia a parentela por linha materna.

No curso da história a matrilinearidade observada por Romero pode ter se modificado. O ponto de partida dos troncos familiares é a organização social em torno dos rios, de modo que a ruralidade é a gênese desses arranjos. Assim, as mudanças expressam o englobamento do parentesco por uma lógica de pertencimento ao território. Ainda que sua ascendência seja paterna, Eva Lucia compreende que o Pacífico colombo-equatoriano é "matriarcal":

> A comunidade negra é matriarcal. Quando a mulher decide que é cuidadora, isso é poder. Porque ela está atuando no devir da comunidade. A mulher então como que diz ao homem: "não quero sua interferência quando estou aqui, formando as crianças". Conduzimos o poder a partir de outra lógica. Homens e mulheres temos visões diferentes do poder e o conduzimos diferentemente. O homem, macho alfa, tem uma manada. A mulher quer compartilhar com as companheiras. A tarefa é educar homens e reeducar mulheres. Quando tomamos o poder, atuamos como homens. O poder é para foder, essa é uma visão eurocêntrica (tradução nossa) – Eva Lucia.

O sentido que o matriarcado parece assumir na fala de Eva Lucia, e que está presente também no discurso de mulheres afro-sanlorenzenhas, é o de um sistema em que a mulher tem um reconhecimento e uma importância porque ela tem filhos. As mulheres como mães constituem o eixo da organização nos troncos familiares e na sociedade de modo geral. Entendo, portanto, que a autoridade feminina parte do espaço doméstico e irradia-se pela comunidade. O âmbito comunitário é construído em estreita conexão com

o familiar, o que também imiscui as dimensões chamadas privada e pública, doméstica e política. Portanto, a maternidade é constitutiva do social e tem um potencial político de transformação, no sentido de que, por meio dela, as mulheres intervêm nas relações sociais de poder e assimetrias de gênero, mas também de raça. Ela é o veículo pelo qual as mulheres perpetuam a comunidade, não tanto pela dimensão da geração de pessoas, mas principalmente pela criação ou produção dessas pessoas.

Nesse sentido, não cabe a associação entre maternidade e domínio privado em contraposição a uma atuação "política" no âmbito público. Poder-se-ia pensar que a presença de mulheres afro-colombianas no espaço público, seja no passado ou contemporaneamente, não significa que estejam elas situadas em um espaço político, no sentido de estarem posicionadas estruturalmente em um lugar de fala com capacidade de fazer incidir seus interesses e questões específicas.

Ao discorrer sobre o matriarcado afro-pacífico, Eva Lucia faz uma crítica e uma autocrítica, já que as mulheres por vezes introjetam a lógica masculina e eurocêntrica do poder. Ela mesma viveu isso em casa: sua mãe, Domingas, alinhava-se à expectativa social de que as mulheres deveriam

ser ensinadas apenas a lavar, cozinhar, passar e cuidar da casa. Foi o pai de Eva Lucia, Abel, um "homem à frente de seu tempo", como ela diz, quem desafiou tais expectativas estimulando as filhas à convivência com irmãos e primos homens e a enfrentar o sexismo, assim como o racismo. Estimulou-as também ao exercício crítico e engajamento político, "preparando-as" para a luta étnico-territorial.

Na perspectiva da autocrítica, é elucidativo o depoimento de uma mulher negra *valluna*, do Vale do Cauca, trazido por Viveros (2008, p. 271). Segundo a análise dessa mulher, a "cultura matriarcal" do povo negro cria os homens com a ideia de que podem ter todas as mulheres e todos os filhos que quiserem, já que são as mulheres quem ficam com a obrigação de cuidá-los. Seria, então, um "matriarcado machista", como dito na cartilha de formação de mulheres afro-colombianas em equidade de gênero no desenvolvimento local e regional. Na visão de Eva, o vetor da mudança são as mulheres. Elas têm o potencial de construir uma organização social e política afrocentrada, com equidade de gênero. Marlene Tello também acredita nisso. Sua argumentação se articula em torno da desconstrução

da violência como modo de agir no Pacífico Negro, como linguagem social.

Entendo, pois, que a coletividade afro-pacífica é matrifocal, no sentido de que a maternidade é fonte de liderança política e tem um potencial transformador das relações de poder e assimetrias sociais. O conceito de matrona me parece interessante para pensar a matrifocalidade. Marlene Tello se reconhece como matrona, como uma autoridade familiar e comunitária.

Zulia Mena, que é chocoana, primeira mulher negra eleita para a Câmara de Representantes colombiana, explica que:

> A mulher negra dentro de nosso grupo étnico, em um sentido geral, é "matrona", o que significa ser eixo de família estendida. Em torno dela, vai se estruturando de forma dinâmica nossa etnia, nossa simbologia, nosso ser como povo. Ela conduz muito bem as relações com os filhos, os familiares e a comunidade. Ela forma, transmite e guia as normas internas e os controles característicos de nossas

> comunidades (MENA GARCÍA, 1993, p. 90, tradução nossa).[76]

Trata-se de um lugar da mulher negra que expressa o poder de liderança e de agenciamentos. Ademais, situa as mulheres no centro da vida produtiva-econômica e simbólica, primeiramente dentro de seu núcleo familiar, o que vai lhe abrindo caminho para ser reconhecida como matrona no âmbito comunitário.

Penso que podemos estender a autointitulação de Marlene como matrona às demais mulheres com quem dialoguei, que compartilham essa construção. Proponho utilizar a matronagem como chave de leitura, como metáfora de liderança e autogoverno, assim como o faz Werneck (2005, 2010) com as Ialodês. Desse modo, a matrona se investe de poder no papel daquela que cuida e provê. Define um espectro de ação que limita a intervenção masculina e que se pretende alternativo e subversivo à lógica masculina de exercício do

---

[76] "*La mujer negra dentro de nuestro grupo étnico, en un sentido general, es 'matrona', lo que significa ser eje de familia alargada o grande. En torno a ella, se va estructurando en forma dinámica nuestra etnia, nuestra simbología, nuestro ser como pueblo. Ella maneja muy bien las relaciones con los hijos, los familiares y la comunidad. Ella forma, transmite y guía las normas internas y los controles característicos de nuestras comunidades*" (MENA GARCÍA, 1993, p. 90).

poder. Esse espectro de ação não é individual, mas, sim, é compartilhado entre um coletivo feminino.

A configuração de uma matrona é diversa e polifônica. Ela indica que há um poder de cuidado que é coletivizado; estende-se para além do grupo familiar e da família extensa. Lideranças políticas femininas de maior hierarquia são matronas. Mas as matronas não são apenas as lideranças políticas. As mulheres parteiras também são figuras de poder no contexto do povo afro-equatoriano e afro-colombiano. Elas iconizam o sentido das mulheres como aquelas que guardam a memória coletiva. "A mulher é o núcleo do aspecto ideológico de nosso povo: é quem reza, canta, observa, prevê o futuro; é a equilibradora do divino e do humano, do quente e do frio. É quem possui a 'malícia' e o 'sexto sentido'. É a mensageira cultural" (MENA GARCÍA, 1993, p. 91, tradução nossa).[77] Segundo Massolo (1998), o sistema sexo/gênero, ao organizar e regular as relações e divisões sociais entre os gêneros, estabeleceu que recordações e esquecimentos são matéria-prima da memória feminina. Essa memória está

[77] "*La mujer es el núcleo del aspecto ideológico de nuestro pueblo: es quien reza, canta, observa, prevé el futuro; es la equilibradora de lo divino y lo humano, lo caliente y lo frío. Es quien posee la 'malicia' y el 'sexto sentido'. Es la mensajera cultural*" (MENA GARCÍA, 1993, p. 91).

inscrita no corpo de mulheres negras. Segundo Camacho (2004), ela pode ser comunicada por meio de gestos e movimentos. Na relação entre parteiras e grávidas, explicita-se essa dimensão:

> A relação entre parteira-grávida é uma partilha cotidiana desde quando a parteira atende a mulher e usa suas mãos como instrumento de diálogo no momento do toque na barriga, de acomodar o bebê em busca da melhor posição. Esta forma de partilha se transforma em uma atitude, em um modo de ser que enobrece a parteira e lhe dá reconhecimento coletivo. Nesta partilha a parteira usa fundamentalmente suas mãos: a mão que toca, a mão que acaricia, a mão que estabelece relação, a mão que embala, a mão que traz sossego. Mas a mão é mais que uma mão. É a pessoa humana que, através da mão e na mão, revela um modo de ser carinhoso e de cuidado essencial com a pessoa que atende, pelo qual recebe reconhecimento [...] desde sua comunidade por seus saberes (CECOMET, 2001, p. 111, tradução nossa).[78]

[78] "*La relación entre partera-embarazada es un compartir cotidiano desde cuando la partera atiende la mujer y usa sus manos como instrumento de diálogo en el momento de la toca de la barriga, de acomodo del niño*

Figura 5: Garrafadas e instrumentos de parturia de Vilma Estacio de Sa (Ricaurte, San Lorenzo, Ecuador)



en busca de la mejor posición. Esta forma de compartir se transforma en una actitud, en un modo-de-ser que ennoblece a partera y le da reconocimiento colectivo. En este compartir la partera usa fundamentalmente sus manos: la mano que toca, la mano que acaricia, la mano que establece relación, la mano que arrulla, la mano que trae sosiego. Pero la mano es más que una mano. Es la persona humana que, a través de la mano y en la mano, revela un modo-de-ser cariñoso y de cuidado esencial con la persona que atiende, por lo cual recibe un reconocimiento [...] desde su comunidad por sus saberes" (CECOMET, 2001, p. 111)

As mãos da parteira abrem caminho a uma nova vida. Vilma conta que "quando a mulher é baixa de osso e fechada de carne, a parteira usa o dedo para abri-la" (tradução nossa). O trabalho da parteira com a mulher grávida é um trabalho de abertura em todos os sentidos. Nessa interação em torno do nascimento, as mãos são o veículo que materializa as relações de uma coletividade na qual as mulheres são protagonistas. Ou seja, a figura da parteira explicita o poder de cuidado coletivizado que caracteriza as matronas. Nessa relação, visualizamos que o eu feminino é plural: visibiliza relações com outras pessoas (MASSOLO, 1998, p. 17).

Pelas mãos de mulheres parteiras todos e todas passam. Elas são matronas por excelência. Recorrendo às reflexões coletivas das parteiras afro-equatorianas de Borbón, Esmeraldas, compiladas e sistematizadas pelo Centro de Epidemiología Comunitaria y Medicina Tropical (CECOMET, 2011), encontramos o termo "*mamá grande*" por meio do qual a coletividade afro-esmeraldenha nomeia as alumbradoras ancestrais. Entendo que seria o mesmo que chamá-las matronas.

A maternidade social está atrelada à faculdade biorreprodutiva; as parteiras explicitam tal articulação. Tornar-se

mãe biologicamente é também tornar-se mãe socialmente, na medida em que tais relações extrapolam o domínio do núcleo familiar e se estendem à coletividade. Segundo as parteiras afro-equatorianas da área de saúde Borbón, Esmeraldas, uma boa parteira tem de haver ela mesma parido muitos filhos: "a mulher que quer ser parteira primeiro tem que ser mulher feita e direita, porque a primeira coisa que uma parteira tem que saber é que um filho dói, dói pari-lo e dói muito mais por alguma razão perdê-lo" (CECOMET, 2011, p. 25, tradução nossa).[79]

A arte de partejar é ancestral. Ou seja, no campo do sagrado, a matronagem também delineia lugares de sucessão pelo vínculo de descendência genealógica. Os conhecimentos ancestrais da parturição foram passados de geração a geração na memória coletiva, sendo, portanto, herdados:

> A medicina tradicional [...] tem que ser entendida como o resultado de um longo e permanente processo de resistência cultural

[79] "*la mujer que se quiere hacer partera primero tiene que ser mujer hecha y derecha, porque lo primero que una partera tiene que saber es que un hijo duele, duele parirlo y duele mucho más cuando por alguna razón se lo pierde*" (CECOMET, 2011, p.25).

> muito ativo frente às imposições da sociedade dominante e onde o saber dos segredos entendidos como o poder da fé, ligado ao poder sanador das plantas medicinais, têm um papel fundamental nas práticas curativas que nossos anciãos usam para curar o corpo e a alma (CECOMET, 2011, p. 20, tradução nossa).[80]

Ao mesmo tempo em que se inscreve na tradição, contemporaneamente, a parturição dialoga com saberes da medicina ocidental. Vilma, por exemplo, é conhecida como "a doutora". Ela conta que gostaria de trabalhar no hospital:

---

[80] *la medicina tradicional [...] tiene que ser entendida como el resultado de um largo y permanente proceso de resistencia cultural muy activo frente a lo que es impuesto desde la sociedad dominante y donde el saber de los secretos entendidos como el poder de la fé, ligado al conocimiento del poder sanador de las plantas medicinales, jugaron un papel fundamental en las prácticas curativas que nuestros mayores usan para sanar el cuerpo y el alma* (CECOMET, 2011, p. 20).
Associados aos saberes do bem-nascer, há conhecimentos para tratar enfermidades da alma e do corpo, como "*mal aire, espanto seco, espanto de água, ojo secador, ojo de pasión, ojo de amor, ojo de venganza*". Cura-se "com palavras, com ervas, sovando com ervas e com as garrafadas", como nos conta Dona Vilma. Camacho (2008) referencia uma série de pesquisas sobre práticas religiosas, mágicas, de curanderia e parto, bem como práticas que foram tachadas como bruxaria, feitiçaria e adivinhação. Trata-se de uma das abordagens de estudos históricos e antropológicos sobre mulheres afro-colombianas e afro-equatorianas.

"Antes de ver o doutor que eu pudesse ver [os pacientes], se tem *espanto*, *malaire*, *ojo*. Trabalhar somente com isso, com as ervas". No Equador, há uma discussão sobre o tema. Gestores da área de saúde pública, ao discutir o racismo na saúde, falam sobre a necessidade de se reconhecer o trabalho das parteiras. "Elas não são profissionais, mas passam uma vida, 24 horas,trabalhando. Como garantir-lhes um salário?" (tradução nossa).[81] Inés Morales coloca que a nova Lei de Saúde do Equador reconhece o trabalho das alumbradoras. Ela exemplifica com o caso do Hospital de San Lorenzo, onde está sendo reconhecido o trabalho das benzedeiras e curandeiras no tratamento de enfermidade como *ojo* e *espanto*.

Mailen Quiñones é professora e parteira, além de representante política, ocupando cargos no Conselho Comunitário do Baixo Mira e Fronteira, indicando que pode haver uma

[81] "*Ellas no son profesionales, pero pasan una vida, veinticuatro horas, trabajando. ¿Cómo garantirzarles un sueldo?*". Fala de Irma Bauptista, afro-equatoriana que trabalha no Ministério da Saúde, durante reunião de balanço do Plano Plurinacional contra a Discriminação Racial e a Exclusão Étnico-Racial, realizada em Quito, em 8 de dezembro de 2013.

sobreposição de sentidos da matronagem em uma mesma pessoa. A tradição remonta a três gerações que a antecedem:

> Era parteira minha bisavó, minha avó, minha mãe e eu. E minha irmã María Eresma Mosquera. Minha mamãe desde que eu tinha seis anos me levava para ver como era o parto. E me ensinava as plantas, como cozinhar, para que servem. Minha mãe me tirou cinco filhos, só o primeiro filho não foi aparado por minha mãe (tradução nossa) – Mailen Quiñones.

Seja no âmbito da maternidade, das relações afetivo-sexuais, das relações familiares, no âmbito político-organizativo ou em outros, matronas afro-pacíficas constroem um repertório de identidades, ou de feminilidades, como coloca Werneck (2010), que se nutre de uma ancestralidade que provém da África e ao mesmo tempo questiona matrizes da tradição cultural entendidas como fonte de assimetrias. Ou seja, trata-se de uma atualização seletiva de elementos da tradição afro-pacífica, recorrendo a palavras que Werneck (2010) usou para pensar o contexto

brasileiro. Como sintetizaram as mulheres presentes na Mesa de Gênero do evento anteriormente comentado:

> O contexto das mulheres negras na Colômbia é o da mulher procedente da África. É um comportamento muito ancestral. Nossa formação se emoldura nos valores de ser mulher. As mulheres negras no Pacífico temos feito coisas muito boas, mas temos sido invisibilizadas. É como uma manta grossa de lona dos homens sobre as mulheres. Os que sempre conduziram o poder são os homens. Nós mulheres negras sofremos a discriminação racial e a discriminação às mulheres (tradução nossa).

Como matronas, elas enraízam "um comportamento muito ancestral" e, ao mesmo tempo, se contrapõem às assimetrias de gênero. Enfim, a matronagem agrega algumas ideias-valores centrais no mundo afro-pacífico: a construção da liderança a partir de posições como as da parteira, rezadeira, conselheira, dentre outras; o lugar do sagrado nessa liderança; a fluidez das águas (e o rio como território); a família como coletividade, como rede e organização; a centralidade feminina na vida econômica. Nos próximos capítulos,

aprofunda-se as reflexões sobre a construção do feminino em torno da ação política e os processos de invisibilização do protagonismo feminino nesse âmbito.

PARTE II

As mulheres são como as águas, crescem quando se encontram

Poema 2 – De Mistérios do Rio
Daniela Luciana

como o rio passa e não se perde?
e ainda ensina a ser guardiã de mistérios?

sabe do rio, só o momento
quem mergulha naquela hora
ou passeia no raso
só sabe que vem onda ou barranco
quem conhece onde tem pedra

e sabe apenas daquela hora
e já perde o fio
lá adiante rio já transmuta
alguém represa
aí, na frente, vem leito liso, ou cascata, é caudal
do outro lado, praia, abismo, loca, grota seca

é da natureza ser passante, fluir e mudar

segue adiante
molha pirambeira, recôncavo, cabeceira

resvala
alimenta queda, cascata, corrente

o rio é
o rio há
o rio está
onde deve estar
para sobreviver
e avança
vai descansar no mar
sem morrer

Figura 6: Rios Palavi e Tululbí (La Boca, San Lorenzo, Equador)



Os próximos capítulos nos aproximam do território no contexto afro-pacífico, um território-água, que assim se caracteriza tanto na dimensão geográfica quanto simbólica. As águas tecem as dinâmicas de povoamento negro na região. A coletividade afro-pacífica constituiu-se habitando as ribeiras dos rios. Ao longo da história, rios são eixos da organização social negra. Como conceito, o território-água alude à fluidez, o que permite compreender peculiares dinâmicas territoriais a partir das quais se imiscuem fronteiras entre rural e urbano, entre doméstico e político, entre Estados-nação. Nesse sentido, o território-água assinala aspectos geográficos e simbólicos.

O Pacífico colombo-equatoriano tem sido nomeado a partir de uma variedade de categorias que estendem ou restringem sua abrangência; cada qual tem sua historicidade.[82] A região foco dessa pesquisa situa-se nas terras

[82] Ver, por exemplo: ZULUAGA RAMÍREZ, Francisco Uriel; ROMERO VERGARA, Mario Diego (org.). *Sociedad, cultura y resistencia negra en Colombia y Ecuador*. Cali: Universidad del Valle, 2007; GRUESO, Libia; ROSERO, Carlos; ESCOBAR, Arturo. El proceso de organización de comunidades negras en la región sureña de la costa pacífica de Colombia. *In*: ESCOBAR, Arturo; ÁLVAREZ, Sonia; DAGNINO, Evelina (ed.). *Política cultural y cultura política:* una nueva mirada sobre los movimientos sociales latinoamericanos. Bogotá: Taurus-ICANH, 1999.

baixas do Pacífico Sul colombiano e do Pacífico Norte equatoriano, mais especificamente nos colombianos municípios de Tumaco e Salahonda (Francisco Pizarro), assim como no equatoriano San Lorenzo, localizados na bacia conformada pelas águas tributárias ao Oceano Pacífico em território equatoriano e colombiano, reconhecida como reserva natural mundial pelas Nações Unidas. Como a região em foco se situa entre a desembocadura do Rio Patía e do Rio Mataje, um pouco abaixo do Mira, a maior parte dela é caracterizada por esteiros, como assinalam Zuluaga e Romero (2007).

Partindo do ponto de encontro entre Equador e Colômbia, é importante conhecer os caminhos e as conexões que as águas desenham. Há uma bacia hidrográfica binacional, que leva o nome de dois rios pelos quais naveguei: Mira-Mataje. O Rio Mira é o nascedouro dos demais rios. Sua cabeceira localiza-se no Equador, nutrida por águas das bacias dos Rios Chota, Ambi, Lita e Baboso, mais precisamente na província de Carchi; Cantón Mira; paróquias de Jacinto, Jijón y Caamaño, Salinas, La Carolina, Lita; localidade de San Juan de Lachas. Ao chegar à Colômbia pelo departamento de Nariño, o Mira atravessa o Rio Mataje e segue até desaguar

no Pacífico, na localidade de Cabo Manglares, saída da Baía Ancón de Sardinas.

Do lado do Equador, o rio tem um papel central na vida das comunidades negras do Valle del Chota, la Concepción y Salinas. O mesmo ocorre do lado colombiano. Dispostas ao longo do Rio Mira, 42 veredas colombianas, seculares povoamentos negros, compõem o Conselho Comunitário Baixo Mira e Fronteira, segundo dados do Instituto Colombiano de Desenvolvimento Rural (Incoder), Ministério da Agricultura.[83] Os Conselhos Comunitários correspondem à figura jurídica em torno da qual se dá o reconhecimento legal da ancestralidade negra ribeirinha, figura criada pela Lei 70 de 1993. O Rio Mira, dada a sua grande extensão, foi regularizado em dois territórios coletivos. O Conselho Comunitário Alto Mira e Fronteira, por sua vez, é composto por 39 veredas.[84]

---

[83] Criado em 2003, pela Resolução n. 46, o Conselho Comunitário Baixo Mira e Fronteira está situado no município de Tumaco, departamento de Nariño. Possui área de 46.481,9407 hectares, população estimada de 1.240 famílias, 6.271 pessoas (dados do Incoder).

[84] Criado entre 2005 e 2006, por meio das Resoluções n. 397 e 525, está situado no mesmo município, possui área de 24.790,4537 hectares, população estimada de 1.327 famílias, 6.784 pessoas, segundo dados do Incoder.

Como aprendi com Inés Morales, a territorialidade é uma apropriação e uma construção cultural do espaço, sustentada em fluxos ou percursos naturais – rios e mar – e culturais – práticas produtivas, migrações e retornos. O mar orienta a percepção da espacialidade, mas é em torno dos rios que as dinâmicas de apropriação cultural do espaço consolidam-se. Os rios, de modo geral, são elementos de conexão. São o vetor de comunicação entre a coletividade negra, desde o povoamento da região.

Junto com os rios, consideram-se outras formas hidrográficas que as águas constituem: *riachuelos*, *esteros*, *saltos* e *quebradas*. Algumas delas são artificiais, criadas pelo ser humano, como é o caso do canal ou *sanja*. O acúmulo das águas em canais forma os esteiros que, no Pacífico colombo-equatoriano, são labirínticos. "Se é feito pelo homem se chama canal. Esteiro é o que se forma neste ecossistema que vai se enchendo de mangue" (tradução nossa), como explica Ana Granja Castillo, liderança do Rio Patía.

Ana Granja Castillo compôs em 1997 a primeira junta diretiva do Conselho Comunitário Asociación Campesina del Patía (Acapa). Entre 2003 e 2007, foi representante legal de Acapa, participando também do movimento nacional

pela titulação dos territórios ancestrais da ribeira dos rios do Pacífico, especialmente da "Consultiva de Alto Nível". Pelo trabalho realizado à frente de Acapa, Ana Granja recebeu em 2005 o *Premio Ramsar a la Conservación de los Humedales*, concedido pelo Ministério do Meio Ambiente, Moradia e Desenvolvimento Territorial. Ana Granja esteve também envolvida na construção da Política Pública para Equidade de Gênero das Mulheres Narinhenses desde sua diversidade étnica, social e cultural, em um território em construção de paz.

Ademais das extensas redes de rios, esteiros e canais, as águas expressam-se em altos níveis pluviométricos e de umidade, bem como nos movimentos das marés – que dão o compasso cotidiano do ritmo laboral nas "comunidades de mangue" e influenciam diretamente "comunidades de rio", já que a maré se sente até 20 quilômetros ao interior do território. Frequentemente rios transbordam durante a fase de fortes chuvas. Em composição conjunta, as diversas águas podem chegar a inundar parte das comunidades, levando-as ao deslocamento. O povo de Trujillo, por exemplo, vereda situada na beira-mar do Conselho Comunitário Unión Río Rosario, já se mudou inúmeras vezes e sabe que seguirá se

deslocando, pois, de tempos em tempos, o mar avança sobre as casas. A engenharia das casas na região parece muito favorável a essa dinâmica, na medida em que a suspensão sobre pilotis protege até certo nível as casas do avanço das águas.

Figura 7: Casas sobre pilotis
(Palma Real, San Lorenzo, Equador)



Figura 8: Casas sobre pilotis (El Viento, San Lorenzo, Equador)



Quando a força aquática se faz soberana, os moradores e moradoras desse povoado dispõem com certa facilidade de madeira, quando não em seu próprio território, em outros próximos, e a mão de obra para a reconstrução de casas são os próprios moradores. Trata-se, pois, de um território sujeito à instabilidade ambiental, mas também política, dada a complexidade das relações entre atores armados que atuam ali.

Enquanto refiro-me à territorialidade a partir da ideia de território-água, Ulrich Oslender fala sobre "espaço aquático":

"um espaço no qual se manifesta uma variedade de fatores aquáticos, como por exemplo climáticos, geográficos, marítimos, etc., de tal maneira que tem um impacto considerável sobre a constituição da vida cotidiana" (OSLENDER, 1999, p. 37, tradução nossa).[85] O autor ressalta que o conceito não expressa um determinismo ambiental, mas, sim, destaca o fato de que nessa região fica explícita a participação dos aspectos geográficos nas atividades humanas, como corroboram Zuluaga e Romero (2007). Trata-se de uma convivência entre o povo afro-pacífico e o espaço aquático, a qual se expressa de distintas maneiras. Essa convivência peculiar levou, segundo Oslender (2001), à construção de uma "estrutura local aquática de sentimento". Nesse sentido, a força das águas se faz sentir não apenas nas condições materiais da vida desse povo, mas também na construção de seus afetos. No plano cosmológico e espiritual, permitem articular mundo, inframundo e supramundo.

---

[85] "*un espacio en el cual se manifiesta una variedad de factores acuáticos, como por ejemplo climáticos, geográficos, marítimos, etc., de tal manera, que tiene un impacto considerable sobre la constitución de la vida cotidiana*" (OSLENDER, Ulrich. Espacio e identidad en el Pacífico colombiano. *In*: CAMACHO, Juana; RESTREPO, Eduardo (ed.). *De montes, ríos y ciudades:* territorios e identidades de la gente negra en Colombia. Bogotá: Fundación Natura, Instituto Colombiano de Antropologia e Ecofondo, 1999. p. 37).

Nesse sentido, as águas são também terreno do simbólico. Em minha concepção, o território-água expressa a imagem que o povo afro-pacífico constrói sobre si mesmo. Nele, encontramos a fonte de elementos que constituem a pessoa afro-pacífica, como indica a sabedoria das parteiras afro-equatorianas de Borbón.[86] Os rios desempenham um papel nas práticas ancestrais do bem nascer. O movimento das águas do rio acomoda a posição do bebê. "Levavam a grávida ao rio em um lugar que não fosse fundo, mas onde houvesse uma corrente mais ou menos forte, colocavam a grávida na água, com a força da corrente e com a ajuda da parteira se acomodava a posição da criatura" (tradução nossa). Tais práticas estão baseadas em uma analogia entre o rio e o ventre da mulher grávida: "a criatura sente que a mãe está nadando no mundo assim como a criatura na barriga" (CECOMET, 2011, p. 38, tradução nossa).[87]

[86] Recorro à acepção de pessoa presente em Strathern (STRATHERN, Marilyn. *O Gênero da Dádiva:* problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia. Campinas: Editora da Unicamp, 2006). A pessoa é construída desde a perspectiva das relações que a constituem.

[87] "*llevaban a la embarazada al rio y en un lugar donde no fuera muy hondo, pero donde hubiera una corriente más o menos fuerte, metían a la embarazada en el agua, con la fuerza de la corriente y con la ayuda de la partera se le acomodaba la posición de la criatura [...] la criatura siente que la mamá está nadando en un mundo igual al que la criatura tiene en la barriga*" (CECOMET, 2011, p. 38).

A analogia entre útero e rio expressa a ideia de que, enquanto a gestação de um ser ocorre no útero, o rio gesta a coletividade afro-pacífica. Rios são também o melhor destino para o leite materno, quando se está desmamando a um/a filho/a. "Jogar o leite materno no rio também é um segredo para que nunca falte leite à mulher" (CECOMET, 2011, p. 88, tradução nossa).[88] Ou seja, o rio é abundância. É a seiva dessa coletividade, assim como o leite é o alimento da criatura recém-nascida.

No território-água, a territorialidade é a inscrição espacial da ancestralidade. A concepção de ancestralidade, que circula no Equador e na Colômbia desde a década de 1980, remete diretamente ao território, sublinhando a secular presença da população afrodescendente em ambos os países. A partir das reflexões de Ratts (2014), entendo que se trata de uma ancestralidade política, uma pertença que remete a um "retorno cíclico, mítico, estético e político" à África diaspórica (RATTS, 2014, p. 14). Para Martina Granja Castillo, "o território é a terra e o que está dentro dela: ar, bosque, lagoa, montanha, quebrada e todos os animais"

[88] "*Esto de echar la leche en el río también es un secreto para que a la mujer no le falte nunca la leche materna*" (CECOMET, 2011, p. 88).

(tradução nossa). Martina é cantadora, toca *cununo* e *bombo*. Além de tocar, confecciona os instrumentos, ofício aprendido com o pai, que era músico e lavrava *cununo, bombo, marimba*. Em Salahonda, Martina iniciou sua militância. Junto com a irmã Ana Granja, protagonizou processos memoráveis na implementação da Lei 70 de 1993. Foi Martina quem levou Ana Granja para o processo de comunidades negras, segundo narram ambas. E foram essas mulheres que chamaram atenção para a importância de que o título coletivo a ser declarado a partir da Lei 70 de 1993 englobasse as áreas de mangue. Acapa foi o primeiro território em que os manguezais compuseram a área reconhecida pelo Estado colombiano em nome das comunidades negras ribeirinhas.

Ao território estão relacionadas também ideias como autonomia e soberania. Para Mailen Quiñones, "a territorialidade é conceito de autonomia e governo. Que define nosso povo, em seu regimento interno. O território é sentido de identidade cultural. Símbolo de soberania e do sistema ambiental" (tradução nossa). Assim, o território compreende as águas, o solo, o subsolo, as práticas produtivas e identitárias, bem como elementos associados a tais práticas.

Grueso, Rosero e Escobar (1999) explicam que a apropriação do território negro cruza movimentos longitudinais, horizontais e verticais:

> Os povoados ribeirinhos, por exemplo, mostram um padrão longitudinal e descontínuo ao largo dos rios, nos quais se combinam e articulam múltiplas atividades econômicas (pesca, agricultura, mineração e silvicultura de pequena escala, caça e coleta e atividades de subsistência e comércio), segundo a localização do povoado no segmento alto, médio ou baixo do rio. Essa dimensão longitudinal se articula com um eixo horizontal regulado pelo conhecimento e uso de múltiplos recursos, desde aqueles próximos à margem do rio que foram domesticados – incluídas ervas medicinais e alimentícias – até as espécies não domesticadas que se encontram nas várias camadas de bosque afastadas do rio. Um eixo vertical – desde o inframundo ao supramundo, povoados por espíritos tanto benevolentes como perigosos – também contribui em articular os padrões de significado/uso dos recursos. Estes diferentes eixos também dependem da manutenção das relações sociais entre as comunidades, as quais em algumas partes do Pacífico incluem relações

> entre comunidades negras e indígenas (GRUESO; ROSERO; ESCOBAR, 1999, p. 256, tradução nossa).[89]

A zona baixa dos rios, onde se configuram praias e manguezais, é o cenário de preponderância da mariscagem. São os casos, por exemplo, das comunidades Palma Real (Rio Mataje), Bajito Vaquería (Rio Mira), Salahonda (Rio Patia), Trujillo (Rio Rosario). Na seção média/alta dos rios, dá-se principalmente a agricultura. No caso do Rio Rosário, os principais cultivos são coco, cacau e banana-da-terra (*Musa paradisiaca*),

[89] *"Los asentamientos ribereños, por ejemplo, muestran un patrón longitudinal y discontinuo a lo largo de los ríos, en los cuales se combinan y articulan múltiples actividades económicas (pesca, agricultura, minería y silvicultura de pequeña escala, caza y recolección y actividades de subsistencia y mercado), según la ubicación del asentamiento en el segmento alto, medio o bajo del río. Esta dimensión longitudinal se articula con un eje horizontal regulado por el conocimiento y uso de múltiples recursos, desde los cercanos al margen del río que han sido domesticados —incluidas hierbas medicinales y alimenticias— hasta las especies no domesticadas que se encuentran en las varias capas de bosque alejadas del río. Un eje vertical —desde el inframundo hasta el supramundo, poblados por espíritus tanto benevolentes como peligrosos— también contribuye a articular los patrones de significado/uso de los recursos. Estos diferentes ejes también dependen del mantenimiento de las relaciones sociales entre las comunidades, las cuales en algunas partes del Pacífico incluyen relaciones entre comunidades negras e indígenas"* (GRUESO; ROSERO; ESCOBAR, 1999, p. 256).

além de algumas espécies frutíferas. Aí estão instaladas as *fincas* ou roças: pequenas unidades de produção agrícola voltadas principalmente para o consumo próprio. Diferentemente das *fincas*, *el monte* corresponde a uma sequência de lotes em distintos lugares, em que se desenvolvem atividades agrícolas e/ou extrativistas, como, por exemplo, a extração de madeira. Está localizado ao longo dos rios e no interior do *bosque* (MOTTA GONZÁLEZ, 2002, p. 130). Já a mineração artesanal ou *playada* desenvolve-se no curso alto dos rios, como é o caso da comunidade de Ricaurte e La Boca, localizadas nos respectivos afluentes dos Rios Santiago, Palaví e Tululbí. Isso não significa que as atividades sejam exclusivas de cada uma dessas regiões, mas, sim, prevalecentes. Há uma polivalência de atividades produtivas associadas a peculiares práticas culturais, as quais são também constitutivas do território. Ou seja, a apropriação afro-pacífica dos rios, praias e montes constrói a territorialidade.

Sobre definições dos espaços familiares e coletivos, o direito à utilização da terra, especialmente para a agricultura, está assentado sobre as relações de parentesco, ou, como coloca Motta (2002), sobre o pertencimento a uma família extensa cujo antepassado foi a primeira pessoa a

trabalhar naquela terra. Nesse caso, a tradição pode ser herdada por patri ou matrilinearidade.

Já o manejo de manguezais é coletivo no amplo sentido da coletividade. Manguezais, praias, rios e bosques são apropriados coletivamente. Essa lógica de apropriação do território reflete-se nos procedimentos de titulação. Segundo determina a colombiana Lei n. 70, de 1993, a titulação coletiva contempla áreas produtivas (manguezais, ribeiras de rios e praias, bem como *bosque de respaldo*), áreas em que constam edificações e outras referências ao patrimônio cultural. São essas parcelas da terra, destinadas ao uso coletivo, que possuem caráter de inalienáveis, imprescritíveis e impenhoráveis. As áreas residenciais e agrícolas, as chamadas *fincas*, são tituladas por família. Não estão incluídas no título coletivo; são, portanto, áreas assinaladas a cada grupo familiar.[90] Porém, essas áreas apenas podem ser alienadas conforme regulamento interno, sendo que o direito preferencial de ocupação ou aquisição recai a outros membros

[90] Nesse ponto, os procedimentos colombiano e brasileiro diferenciam-se. No Brasil, os títulos de territórios quilombolas englobam áreas de uso coletivo e familiar. A gestão dessas áreas cabe à Associação Quilombola, que mantém a integridade das terras ancestralmente usadas pelos grupos familiares.

da “comunidade” e, em segundo plano, do “grupo étnico”, segundo informa a mesma lei.

Figura 9: Mulher mariscando no mangue (Acapa, Salahonda, Colômbia)



De maneira articulada às relações de parentesco, o gênero orienta o manejo dos recursos naturais e, nesse sentido, também constitui territorialidade. Partindo da premissa de que a circulação no Pacífico Negro é prerrogativa masculina, Motta analisa o estilo de mobilidade do sistema de parentesco e suas projeções sobre o território:

A construção social do território com relação à organização familiar desde a perspectiva de gênero remete-nos a um sistema de ordenamento do espaço. Enquanto para o homem se tem um território móvel, circulando entre os diversos grupos domésticos matrifocais, a mulher é a artífice da territorialidade permanente, já que com ela se tem práticas residenciais uxorilocais ou matrilocais, ou seja, em casas próximas da mãe da mulher do homem, ou na unidade habitacional dela e de sua mãe, constituindo-se por fim na geradora de comunidades estáveis. Ela forma, transmite e guia as normas internas e os controles sociais das comunidades. É ela também a que assume papeis de rezadeira, cantadora, parteira, curandeira e uma grande ativista da economia familiar e comunitária. Em sua monogamia serial para o estabelecimento diádico de mãe/marido e mãe/filho, exerce por longos períodos o papel de chefe do lar ou chefa da unidade doméstica, desenvolvendo sistemas de produção próximos à casa [...]. Assim a mulher é quem constrói a identidade

> cultural/étnica e territorial (MOTTA GONZÁLEZ, 2002, p. 127, tradução nossa).[91]

Conforme dito no segundo capítulo, discordo de vários dos argumentos de Motta: *i)* entendo que mulheres também circulam; *ii)* as coletividades não são estáveis. Relações afetivo-sexuais revelam constantes alianças e rupturas entre mulheres e homens. Trata-se ademais de um território sujeito a instabilidade ambiental e política, o que leva a deslocamentos compulsórios. *iii)* As díades mãe-marido,

---

[91] *"La construcción social del territorio con relación a la organización familiar desde la perspectiva de género, nos remite a un sistema de ordenamiento del espacio. Mientras para el hombre se tiene un territorio móvil, circulando entre los diversos grupos domésticos matrifocales, la mujer es la artífice de la territorialidad permanente, ya que con ella se tienen prácticas residenciales uxorilocales o matrilocales, o sea, en viviendas cerca de la madre de la mujer del varón, o en la unidad habitacional de ella y su madre, constituyéndose por ende, en la generadora de comunidades estables. Ella forma, transmite y guía las normas internas y los controles sociales de las comunidades. Es ella también la que asume roles de rezandera, cantaora, partera, curandera y una gran activista de la economía familiar y comunitaria. En su monogamia serial para el establecimiento diádico de madre/marido y madre/hijo, ejerce por largos períodos el rol de jefe de hogar o jefe de la unidad domésticas, desarrollando sistemas de producción cercanos a la vivienda, por lo cual ha definido a través de la residencia, la propiedad territorial de la familia y el sentido de pertenencia al territorio. Así la mujer es quién ha construido la identidad cultural /étnica y territorial"* (MOTTA GONZÁLEZ, 2002, p. 127)

mãe-filho/a não são as melhores chaves de compreensão da organização social, desde o ponto de vista das mulheres. Prefiro ressaltar a rede que as mulheres estruturam em torno de si, dentro das quais a atuação e o protagonismo feminino irradiam-se da casa à coletividade, da coletividade ao município, do município à região e daí em diante. Ou seja, ao dizer que as mulheres são as principais construtoras e disseminadoras dos processos de subjetivação étnico-raciais, as quais estão territorialmente inscritas, quero dizer coisas bem diferentes do que argumenta Motta (2002).

No tocante à circulação, Camacho (1999) fala sobre uma prática comum no Pacífico Negro, a de "sair a caminhar": sair de seu lugar de origem e mover-se a outros lugares, para trabalhar, militar, conhecer, visitar parentes, vivenciar experiências (CAMACHO, 1999, p. 110). Segundo Camacho, esse movimento se contextualiza na característica mobilidade espacial de povos afro-pacíficos, a qual se expressa em movimentos migratórios de curta e longa duração, em recorridos não lineares, com possíveis trajetos de retorno e frequentes traslados temporais.

Ainda que Camacho (2004) ressalte a migração de mulheres rurais em busca de melhores condições econômicas,

de trabalho ou educativas, assim como para ganhar autonomia e mobilidade social, a literatura antropológica de modo geral atribui essa característica mais aos homens do que às mulheres. O que observei na etnografia realizada entre San Lorenzo, Tumaco e Salahonda é que mulheres também vivenciam a mobilidade. Nas coletividades rurais, algumas mulheres que desempenham um papel de liderança circulam em muitos espaços, na sede de seus municípios, em outras cidades, em capitais, em outros países. É o caso de Inés Morales, Amada Cortez, Rosalba Quiñones, Mailén Aurora, Ana Granja, Targelia Micolta. Mulheres em busca de trabalho ou estudo, como Leo Micolta, Elvia Micolta e Ana Karina Granja, também "saem a caminhar". Com seus trabalhos, elas nutrem suas unidades domésticas e, por vezes, também a de sua parentela. Na construção da subjetividade dessas mulheres, a prática de sair a caminhar é central. Os relatos narram com profundidade suas andanças e a maneira como elas constituem sua visão de mundo e as relações com outros a partir dessas trajetórias.

Como líderes comunitárias, mulheres afro-pacíficas constroem um discurso que possibilita o empoderamento delas e de sua coletividade. Por outro lado, ao mesmo tempo

em que despontam como lideranças de base, ocupam em pequena escala a representação formal dos espaços organizativos, dominados por homens. Isso porque esbarram no machismo dessa sociedade, vivenciado nos processos organizativos, mas também no ambiente do lar.

Este livro figura, então, como um registro do papel das mulheres na construção da territorialidade e dos processos organizativos em torno do território, os quais estão conectados com a construção da subjetividade feminina como lideranças de base, que, por sua vez, passa pela prática do sair a caminhar. Por meio dos fluxos das mulheres, tecemos uma história na qual mobilidade e territorialidade são facetas de um mesmo processo organizativo.

CAPÍTULO 3

Processos organizativos na Colômbia e no Equador

O povo de minha vereda pergunta pelo rio. E o rio, como está? Ah, não subiu por esses dias. Está bem. Mas, está baixo ou cheio? Não, está baixo. Ah tá. E como vai o tio fulano de tal? Então, o povo primeiro pergunta pelo rio. É forte, forte a relação com o rio e o respeito pelo rio. Para mim, o rio por um lado é meu pai. Representa meu pai. Porque se havia um lugar que meu pai amava neste mundo era esse lugar. Dois: minha infância, a infância mais feliz que uma criança pode ter. O rio me ensinou tudo. Tudo o que sou é este rio, se eu nascesse em outro lugar do mundo não seria a mesma pessoa. Me lembro de minha infância desde os cinco anos. Depois que aprendi a nadar não saía mais do rio. A rotina era, tipo quatro da tarde, mandavam-nos colher a fruta de época, ou era fruta-pão, ou era pupunha, ou era *caimito*, ou era sapota-do-solimões. Era o que íamos comer a noite, enquanto os mais velhos nos contavam histórias. Logo depois

era o momento da luta. Uma luta de todos contra todos. Eu e minha irmã éramos as únicas meninas, meus primos eram todos homens, e tínhamos que lutar. Papai não permitia que chorássemos. A lição disso é: tem que ser forte. A vida vai lhe dar golpes mais duros, isso não é nada. O que acontecia na luta ali mesmo terminava, pronto, acabou. Não era permitido que um ficasse chateado com o outro. Depois da luta nos jogávamos no rio, banho, banho, banho. Até que ficássemos feito uva passa, minha mãe e minha tia nos chamavam: subam! A roça de meu pai e de meu tio fica ao lado do barranco. Lá, independente do rio estar alto ou baixo, tem água. Em direção ao outro lado do rio tem uma praia. É uma curva. Banhávamos nus, andávamos nus. No rio as crianças andam nuas até que comecem a crescer pelos púbicos. Então, já para dormir, nos vestiam roupa. Então os mais velhos iam se acomodando com seus cachimbos. Não havia luz elétrica, era luz de lampião que funcionava com petróleo. Íamos nos sentando. E os mais velhos começavam a contas as histórias dentro da casa. Os contos falavam do cotidiano deles, o que haviam feito no dia, na semana. Neste tempo, e até pouco tempo atrás, cada casa ficava na sua roça. Esse modelo que hoje há nas veredas, de unir as casas em

um centrinho, isso é novo. Então sabíamos a hora em que estavam nos dizendo que era hora de dormir porque começavam a contar histórias de terror (risos) (tradução nossa) – Eva Lucia Grueso.

Figura 10: Mapa do Rio Mira



Fonte: elaboração própria (Aline Menke e autora).

A narrativa de Eva Lucia Grueso posiciona o rio como aquilo que dá sentido à sua existência, eixo condutor dos processos de socialização desde a infância. Na vereda Bajo Jagua, assim como nas demais comunidades do Pacífico

colombo-equatoriano, quase todas as pessoas são "família", fazem parte de um mesmo tronco familiar, o que nos remete à concepção de família extensa. A construção das relações, lugares e posições de parentesco passa pela vivência da territorialidade. É nas rodas de conversa, quando os mais velhos contam histórias para os mais novos, que essa relação é atualizada, por exemplo. Ao compartilhar narrativas que falam sobre as peripécias de uma caçada, entre outras, constituem-se e transmitem-se as imagens sobre o território, bem como são compartilhadas as condutas para nele atuar. Enquanto escutam as histórias, os mais novos saboreiam *pepepán* (*Artocarpus camansi*), espécie da mesma família da fruta-pão; pupunha ou *chontaduro* (*Bactris gasipaes*); *caimito* (*Chrysophyllum cainito*); sapota-do-solimões, fruta típica do Amazonas brasileiro, ou *zapote* (*Quararibea cordata*).

Em seu depoimento, Eva Lucia traz algumas relevantes associações ao apresentar/representar o Rio Mira. Ela diz que o rio é o seu pai, em seguida diz que o rio é, ou representa, a sua infância. Em outro momento, o território é chamado de rio: "lá no rio". A narrativa mostra, pois, que a pessoa afro-pacífica é constituída pelo rio. Ao mesmo tempo, segundo

a concepção do território-água, em torno do rio, constrói-se uma territorialidade, e também uma sociabilidade. Na ribeira do rio, Eva e Nela, as irmãs Grueso, como se sabe chamá-las, rompiam estereótipos sobre a mulher. Quando pequenas, foram ensinadas a enfrentar fisicamente outras crianças, sobretudo meninos, como escola para o enfrentamento da vida.

Como o poema da epígrafe nos ensina: "é da natureza ser passante, fluir e mudar". O cenário descrito por Eva Lucia sofreu grandes transformações. Algumas delas em decorrência direta da intervenção do grande capital no Pacífico colombo-equatoriano. Eva Lucia conta que seu pai e seu tio, Abel e Federico Grueso, foram pioneiros na luta em defesa das terras da família contra Palmas de Tumaco, empresa de cultivo de dendezeiro (*Elaeis guineensis*) que se instalou no baixo Rio Mira em princípios dos anos 1960, o que corresponde à entrada das palmeiras na região.[92] A luta de Abel

[92] Em 1970, o dendezeiro ocupava 960 hectares do município de Tumaco, já em 1996 passou a ocupar 30 mil hectares (RESTREPO, Eduardo. Hacia la periodización de la Historia de Tumaco. *In*: AGIER, Michel; ÁLVAREZ, Manuela; HOFFMANN, Odile; RESTREPO, Eduardo (ed.). *Tumaco:* haciendo ciudad. Historia, identidad y cultura. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropologia y Universidad del Valle, 1999).

e Federico nos anos 1960 era a luta de um tronco familiar negro pelas terras herdadas de seus antepassados. Ela inspirou as irmãs Grueso a seguir o caminho na defesa dos territórios negros ancestrais, que passou a ser uma luta da coletividade negra em âmbito nacional, a partir da década de 1990. Nessa luta, os rios, novamente, são eixos do processo político organizativo.

A luta da coletividade negra assumiu um qualificativo a partir daquele momento. Passou a ser uma luta étnica. Nesse sentido, mulheres como Eva Lucia e Nela, as irmãs Grueso, que já eram mulheres de luta, finalmente assumiram uma bandeira reivindicativa própria. Essa bandeira se sustentava em alguns conceitos fundamentais como: território, práticas tradicionais de produção e utilização de bens naturais.[93] No cenário nacional, o processo organizativo enfatizava "o controle social do território e de seus recursos naturais como condição para sobrevivência, recriação e

[93] Segundo a Lei n. 70, de 1993, artigo 2º, inciso 7: "são as atividades e técnicas agrícolas, de mineração, de extrativismo, pecuária, caça, pesca e coleta em geral que as comunidades negras consuetudinariamente utilizam para garantir a conservação da vida e o desenvolvimento sustentável".

fortalecimento da cultura" (GRUESO; ROSERO; ESCOBAR, 1999, p. 241, tradução nossa).[94]

O Processo de Comunidades Negras (PCN)

Vale retomar um pouco da história política colombiana para compreender o cenário nacional em que se contextualizam os depoimentos ora apresentados. Como informa Arocha (1992), em 27 de maio de 1990, foi realizado um plesbicito na Colômbia. Por decisão dessa consulta pública, o então presidente César Gaviria iniciou seu mandato com o compromisso de convocar uma Assembleia Nacional Constituinte, composta por 70 membros eleitos popularmente, que construiria a substituta à carta de 1886. Os trabalhos da assembleia foram precedidos de "Mesas de articulação e análise". Também a precedeu a Conferência Pré-Constituinte das Comunidades Negras, realizada em Cali, em agosto de 1990, com a participação de pessoas e organizações que mantinham vínculos com a população negra, desde setores da

[94] *"el control social del territorio y de sus recursos naturales como condición para la sobrevivencia, recreación y fortalecimiento de la cultura*" (GRUSEO, ROSERO, ESCOBAR, 1999, p. 241).

Igreja católica, passando pela esquerda, partidos tradicionais (Liberal e Conservador), programas governamentais e ONGs, segundo Grueso, Rosero e Escobar (1999).

Conforme a percepção desses autores, dada a heterogeneidade entre as organizações negras e seus pontos de vista, não houve consenso quanto à eleição de uma representação negra para a Assembleia Constituinte. A coletividade negra e a indígena fizeram, então, uma aliança. Os pleitos negros foram apresentados na Constituinte pelo indígena Emberá Francisco Rojas Birry.[95] Vale lembrar que, ao longo dos períodos colonial e republicano, existiam relações institucionalizadas entre Estado e povos indígenas, enquanto interações entre Estado e povos de ascendência africana foram marcadas pela marginalidade (WADE, 1997; AROCHA, 1992).

Nesse sentido, o reconhecimento dos grupos negros pelo Estado colombiano passava pela assunção do discurso da

[95] Para uma análise detalhada da mobilização negra/afro-colombiana na Constituinte e na construção da Lei n. 70 de 1993, ver: (PASCHEL, Tianna. The Right to Difference: Explaining Colombia's Shift from Color Blindness to the Law of Black Communities. *The American Journal of Sociology*. Chicago, v. 116, n. 3, p. 729-769, november 2010. Disponível em: http://www.jstor.org/stable/10.1086/655752. Acesso em: 05 jul. 2021).

etnicidade, que involucrava a relação do Estado com indígenas, ou a indigenização dos/as negros/as, como coloca Wade (1997). A relevância da questão indígena para o Estado colombiano, comparativamente à questão negra ou afro-colombiana, fica explícita na análise que Paschel (2010) faz sobre a presença demográfica de ambas as populações e a regularização de seus territórios ancestrais, com base em dados do Departamento Administrativo Nacional de Estatística (DANE, 2007). Enquanto a população indígena corresponde a 3,4% da população nacional e os resguardos indígenas representam 29,8% do território colombiano, a população afro-colombiana soma 10,6% do total nacional e os conselhos comunitários constituem 4,1% da área territorial do país.

Segundo Arocha (1992), apesar do avanço na pactuação entre povos indígenas e negros, não foi cumprido o acordado no tocante às reivindicações dos negros, em particular relacionadas à territorialidade no litoral pacífico. Arocha percebia no texto constitucional uma contradição central: ao tempo em que definia o caráter pluriétnico e multicultural da nação colombiana (Artigo 7°), condicionava os direitos étnicos das "comunidades negras das zonas rurais

ribeirinhas dos rios da Bacia do Pacífico" à promulgação de outra lei. Ademais, o texto sustenta que tais comunidades ao longo da história vinham ocupando "terras baldias", desconhecendo o processo secular de ocupação negra nessa região.[96] Na visão de Arocha (1992), ainda que o Artigo Transitório 55 tenha representado um avanço, a Constituição Política de 1991 mantinha a população afrodescendente excluída do projeto nacional. O autor atribui isso à persistência do verticalizado sistema de castas sociorraciais vigente no curso da colônia espanhola.

Em contraponto, para Grueso, Rosero e Escobar (1999), o Transitório 55 representou uma conquista das "comunidades negras". Subsequentemente ao processo constitucional, uma parcela das organizações negras nele

[96] A caracterização das terras ocupadas pelas coletividades ribeirinhas do Pacífico Sul como "baldias" é bastante questionada na literatura antropológica colombiana. Para o Estado, baldio poderia ser um terreno não habitado ou cuidado e que, portanto, é sua propriedade, conforme indica Motta (2002). A categoria de "terras baldias" possivelmente encontra paralelo nas brasileiras "terras devolutas". São parcelas do território nacional que não se caracterizam como propriedade privada; são, portanto, propriedades do Estado. Também são aquelas que, havendo saído do patrimônio do Estado, voltaram a seu domínio por incumprimento dos fins a que estavam destinadas.

envolvidas seguiu atuante na regulamentação do referido artigo. Foram dois anos de intensas mobilizações protagonizadas por lideranças negras do Pacífico colombiano (Nariño, Chocó, Vale do Cauca e Cauca), até chegar à tão falada Lei n. 70, de 1993, em decorrência da determinação do Artigo Transitório 55 da Constituição Política de 1991.[97]

Segundo Grueso, Rosero e Escobar (1999), nesse momento havia uma grande complexidade e heterogeneidade entre as organizações negras. Os autores ressaltam divergências entre uma tendência do movimento personificada em representantes de partidos políticos tradicionais e grupos a eles vinculados, no departamento de Chocó, e outra tendência que se consolidou como o Processo de Comunidades Negras (PCN). A primeira tendência correspondia a uma elite negra, enquanto a segunda era formada por setores populares e organizações comunitárias, como de camponeses/as, pescadores e marisqueiras de Nariño, Cauca e Vale do Cauca, o que reflete ainda um recorte de classe nas tensões eclodidas naquele momento histórico.

[97] Paschel (2010) ressalta que outros setores do movimento negro/afro-colombiano, como, por exemplo, o Movimento *Cimarrón*, foram alijados desse processo.

O PCN é uma das organizações sociais negras/afro-colombianas de maior expressividade no país, considerada uma entidade étnico-cultural. O Processo de Comunidades Negras desenvolveu-se por meio de articulações regionais. Na região de Tumaco e Salahonda, a articulação regional organizou-se en torno do Palenque Regional Nariño, formado em 1994, com sede em Tumaco, posteriormente chamado Palenque Kurrulao Regional Nariño.

O Processo de Comunidades Negras surgiu em contraposição a um discurso sobre a negritude veiculado por setores ligados aos partidos tradicionais. A ruptura no enfoque e no discurso do movimento social negro é bem explicada em um artigo escrito conjuntamente por Libia Grueso, Carlos Rosero – ambos fundadores do PCN – e o antropólogo Arturo Escobar:

> Durante muitos anos as aproximações à realidade dos negros na Colômbia se moldavam a partir de três conceitos: marginalidade, discriminação e igualdade. A identidade negra era concebida principalmente em termos de igualdade perante a lei. O caráter ambíguo desta formulação foi sinalizado

em muitas ocasiões, até o ponto em que a afirmação "todos somos iguais perante a lei" – que nega a existência de discriminação e promulga a ideologia das elites de "democracia racial" predominante na maior parte da América Latina – faz com que a articulação de um discurso étnico de oposição seja impossível (Wade, 1993). Até pouco tempo, a oposição negra enfatizava um passado comum baseado na escravidão e nas formas de resistência a ela, especialmente nos quilombos. Nesta visão, a história era principalmente comemorativa e indelevelmente marcada pela representação de um passado sempre diminuído pela dominação. Em contraste, PCN afirma inflexivelmente que a invocação de um passado comum deve ir acompanhada da identificação paralela de lições para o presente e de um projeto para o futuro. Essa ênfase constitui uma ruptura com os esforços de organização dos negros no período entre 1970 e 1990, os quais clamavam pela integração como forma de superar a discriminação e a opressão sociais. Essa teoria inicial da luta surgiu da marginalidade econômica e política da região e compartilhava algumas similitudes com as lutas negras por direitos civis em outras partes do mundo, em especial com os Estados Unidos

(GRUESO; ROSERO; ESCOBAR, 1999, p. 248, tradução nossa).[98]

Os marcos legais da década de 1990 ampliaram o escopo de atuação do processo organizativo negro, que passou a exigir "muito mais além do mero desejo de integração e igualdade racial, como até então havia sustentado outros

[98] "*Durante muchos años, el acercamiento a la realidad de los negros en Colombia se moldeaba a partir de tres conceptos: marginalidad, discriminación e igualdad. La identidad negra se concebía mayormente en términos de igualdad ante la ley. El carácter ambiguo de esta formulación ha sido señalado en muchas ocasiones, hasta el punto de que la afirmación "todos somos iguales ante la ley"–que niega la existencia de discriminación y promulga la ideología de las elites de "democracia racial" predominante en la mayor parte de América Latina–hace que la articulación de un discurso étnico de oposición sea imposible (Wade 1993). Hasta hace muy poco tiempo, la oposición negra hacía énfasis en un pasado común basado en la esclavitud y en las formas de resistencia a ella, especialmente en los palenques. En esta visión, la historia era principalmente conmemorativa e indeleblemente marcada por la representación de un pasado siempre disminuido por la dominación. En contraste, el PCN afirma inflexiblemente que la invocación de un pasado común debe ir acompañada de la identificación paralela de lecciones para el presente y un proyecto para el futuro. Este énfasis constituye una ruptura con los esfuerzos de organización de los negros en el período entre 1970 y 1990, los cuales clamaban por la integración como forma de superar la discriminación y la opresión sociales. Esta teoría inicial de la lucha surgió de la marginalidad económica y política de la región y compartía algunas similitudes con las luchas negras por los derechos civiles en otras partes del mundo, en especial los Estados Unidos*" (GRUESO; ROSERO; ESCOBAR, 1999, p. 248)

setores da comunidade negra", como dizem Grueso, Rosero e Escobar (1999, p. 242, tradução nossa). Os autores reforçam que "os ativistas étnico/culturais abraçam uma visão da negritude que vai muito mais além de assuntos de cor de pele e aspectos raciais da identidade" (1999, p. 249, tradução nossa).[99] Há uma mudança de ênfase no discurso: da raça para a etnia, da igualdade para a diferença. E uma mudança no que almejava o movimento social negro: da integração para o reconhecimento da diversidade.

A partir dos anos 1990, o referente étnico e a alteridade cultural passam a ser as vertentes principais na construção do discurso político de "comunidades negras" no Pacífico. Com o Artigo Transitório 55, da Constituição Política de 1991, e a Lei n. 70, de 1993, a luta se reveste de um discurso orientado à defesa da identidade e da territorialidade das "comunidades negras" como grupo étnico. A singularidade cultural é situada na origem e na ancestralidade comum proveniente da África, mas também nas experiências históricas

[99] "*mucho más allá del mero deseo de integración e igualdad racial, como hasta entonces habían sustentado otros sectores de la comunidad negra*". "*los activistas étnico/culturales abrazan una visión de la negritud que va mucho más allá de asuntos de color de piel y aspectos raciales de la identidad*" (GRUESO; ROSERO; ESCOBAR, 1999, p. 242;249)

diaspóricas de construção de práticas culturais territorialmente enraizadas.

Se existem diferenças culturais marcantes entre a população negra e os grupos sociais circundantes, a integração ao meio social hegemônico implicaria desrespeito à lógica cultural negra. Ao contrário, a superação das desigualdades socioeconômicas e políticas às quais a população negra está submetida seria alcançada por meio do reconhecimento e da valorização de suas diferenças culturais, inscritas em âmbito regional e emolduradas em um "território" e em uma "cultura".

Nesse ponto, explicita-se a diferença quanto ao discurso construído no Brasil, onde a articulação proposta – uma espécie de somatório entre negritude, território e cultura – nos leva aos quilombos. Quilombos são coletividades negras que assim se autorrepresentam, com sentido de pertencimento enraizado em um território, conformadas por laços de parentesco consanguíneos ou afins, que historicamente se constituíram em resistências às opressões coloniais e/ou pós-coloniais. Seu contexto majoritário é o meio rural, ainda que, em alguns casos, as cidades tenham se aproximado demasiadamente e até englobado tais coletividades,

como aconteceu em Paracatu, estado de Minas Gerais, e muitos outros locais.[100] Nesse sentido, ser quilombola é viver em um quilombo. Ivaporunduva, quilombo localizado no Vale do Ribeira, em São Paulo, estabelece regras no estatuto da associação comunitária que limitam as possibilidades de atuação de pessoas que não nasceram e não se criaram no quilombo, bem como daquelas que, nascidas e criadas ali, afastaram-se por muitos anos. A partir daí, podemos entender que ser quilombola, em sua plenitude, é nascer, se criar e permanecer em um quilombo.

O Quilombismo, por sua vez, conceito elaborado pelo intelectual e ativista negro Abdias Nascimento, consiste em um projeto de descolonização das paisagens mentais. Nesse sentido, os quilombos do passado e, ainda mais os contemporâneos, representam experiências de sustentação da comunidade africana no Brasil e de seus descendentes, focos de resistência física e cultural, espaços de liberdade e revigoramento dos laços étnicos e ancestrais. Segundo Nascimento, "ter um passado é ter uma consequente responsabilidade

[100] Não obstante, "quilombos urbanos", como a Pedra do Sal e Sacopã, no Rio de Janeiro, tem formações históricas que advém da própria cidade.

nos destinos e no futuro da nação negro-africana, mesmo enquanto preservando a nossa condição de edificadores deste país e de cidadãos genuínos do Brasil" (NASCIMENTO, 2002, p. 258).

A proposta de Abdias Nascimento, datada da década de 1980, configura uma práxis afro-brasileira, fator de mobilização do povo negro no Brasil. Não obstante, o exercício contemporâneo de afirmação da ancestralidade negra no Brasil, ainda que possa se inspirar na referência dos quilombos, não se esgota nela. A população negra brasileira citadina experiencia outros processos de construção e afirmação identitária, desde um lugar próprio e heterogêneo, o que se expressa na pluralidade de organizações protagonizadas pelos povos negros brasileiros: organizações de mulheres negras, de mulheres negras lésbicas, coletivos de universitários/as negros/as, organizações religiosas de matriz africana, entre outros.

A digressão ao Brasil visa situar que, enquanto nós alcunhamos o conceito de comunidades quilombolas, que representa uma parcela do universo negro ou afro-brasileiro, o qual extrapola tais comunidades, o discurso político construído no Pacífico colombiano e materializado na Lei n. 70,

de 1993, ao que parece, concebe "comunidades negras" partindo da realidade do Pacífico e estendendo-se à coletividade negra como grupo étnico.

Paralelamente, chamo atenção para certa convergência entre Brasil e Colômbia, ressaltando mais uma vez o pensamento do brasileiro Abdias Nascimento e do colombiano Manuel Zapata Olivella, intelectuais e ativistas negros que foram contemporâneos. Ambos estavam envolvidos no cenário regional e nacional de mobilização em torno da negritude, nas décadas de 1970 e 1980. Juntos organizaram o 1º Congresso de Cultura Negra nas Américas, ou Congresso de Negritudes, realizado em Cali, em 1977. Voltaram a se encontrar em outros congressos subsequentes.[101] Ambos ressaltaram os aportes de africanas, africanos e seus descendentes na formação das Américas e elaboraram projetos políticos em posições críticas à organização mundial do capitalismo e do colonialismo. Zapata foi um dos primeiros intelectuais colombianos a ressaltar as contribuições culturais de afro-colombianos à nação, como ressalta Viveros

[101] Comunicação pessoal, Mara Viveros.

(2013). Ele e Nascimento compartilham uma identificação política com ideais socialistas e anticolonialistas.

Por outro lado, parecem se distanciar ao interpretar a experiência da mestiçagem vivida na diáspora africana. A perspectiva da mestiçagem radical de Zapata Olivella compreende que a mistura é inerente a qualquer grupo humano. O autor rechaça a representação da mestiçagem colombiana como uma mescla orgânica, homogênea e desprovida de conflito, como ressalta Viveros (2013). Ao contrário, para Zapata Olivella, a herança colonial imbui de desigualdades sociais a hibridez latino-americana. Por outro lado, na perspectiva de Viveros (2013), o autor deixa uma ambiguidade em suas interpretações, quando atribui à mestiçagem nas Américas um caráter ontológico e positivo, como se fosse uma condição necessária da existência e do destino da população americana. A despeito do conceito de trietnicidade de Zapata Olivella aludir ao caráter forçado dos intercâmbios entre indígenas, africanos e europeus, parece ignorar a persistência das hierarquias dentro do resultado sincrético dessa trietnicidade (VIVEROS VIGOYA, 2013). Já Abdias do Nascimento reitera o caráter ideológico da mestiçagem, que se constitui como um projeto de apagamento do componente

africano na mistura e como uma proposta de embranquecimento, segundo a qual as relações afetivo-sexuais inter-raciais seriam preferíveis às uniões intrarraciais. Critica o movimento de embranquecimento ressaltando a importância de uma compreensão da negritude que abraça as pessoas pardas, mulatas ou mestiças no Brasil. E defende a luta política em torno das práticas, valores e cosmologias africanas.

Retomando o processo histórico colombiano e observando os fatos que sucederam à promulgação da Constituição Política de 1991, há uma sequência de instrumentos legais, como indica Mailen – ratificação da Convenção 169 da OIT, Lei n. 70, de 1993, e Decreto n. 1745, de 1995 – [102] que têm centralidade na organização territorial e política da coletividade afro-pacífica na Colômbia e no Equador, já que, como veremos, o Processo de Comunidades Negras colombiano inspirou as mobilizações da coletividade negra no Equador.

A Lei n. 70, de 1993, é conhecida como "Lei de Comunidades Negras". Em seu artigo terceiro, a lei assim conceitua

[102] Regulamenta o Capítulo III da Lei n. 70, de 1993, e instrui procedimentos para o reconhecimento do direito à propriedade coletiva da "terra das comunidades negras", bem como adota outras provisões.

"comunidade negra": "o conjunto de famílias de ascendência afro-colombiana que possuem uma cultura própria, compartilham uma história e têm suas próprias tradições e costumes na relação campo-cidade, que revelam e conservam consciência e identidade que as distinguem de outros grupos étnicos" (tradução nossa).[103] Peter Wade (1997) ressalta que a definição do público da Lei 70 qualifica as "comunidades negras"; o sujeito de direitos são as "comunidades negras das zonas rurais ribeirinhas dos rios da Bacia do Pacífico". Ou seja, o recorte seguiu critérios geográficos e étnicos.

No discurso das mulheres com quem dialoguei, "comunidades negras", ao mesmo tempo em que têm uma referência territorializada, possuem uma amplitude que designa o universo de afro-colombianas/os e afro-equatorianas/os. Na primeira acepção, "comunidade" está inscrita em uma perspectiva territorial endógena, que não necessariamente corresponde às divisões político-administrativas

[103] "*el conjunto de familias de ascendencia afrocolombiana que poseen una cultura propia, comparten una historia y tienen sus propias tradiciones y costumbres dentro de la relación campo-poblado, que revelan y conservan conciencia e identidad que las distinguen de otros grupos étnicos*" Artigo 3º, Lei n. 70 de 1993.

dos projetos nacionais, podendo mesmo concorrer com elas. Em diálogos com lideranças tumaquenhas, conversamos sobre a possibilidade de reconhecimento dos Conselhos Comunitários como entidades territoriais (ETAs), que teriam orçamento próprio, funcionando tal qual uma prefeitura. O artigo 286 da Constituição Política da Colômbia define como entidades territoriais, certos departamentos, distritos, municípios e os territórios indígenas. Regiões e províncias que se constituam em termos da Constituição e da Lei também podem ser entidades territoriais.[104]

Trata-se de uma proposta semelhante às equatorianas Circunscrições Territoriais (CT), cuja conformação está prescrita nos Artigos 60 e 257 da Constituição Política de 2008 e cujas normas de funcionamento, segundo determina a Constituição, deverão ser estabelecidas em lei. Segundo o Decreto n. 60, de 2009, que institui o Plano Plurinacional para Eliminação de todas as formas de Racismo e Discriminação Racial, no item sobre direitos territoriais, eixo Justiça

[104] Segundo o analista e ativista afro-colombiano Carlos Rúa, que nos deixou em 2015, a Lei n. 47, de 1993, por meio da qual foram criados os municípios étnicos de San Andrés, Providencia e Santa Catalina, oferece outra brecha: a criação de departamentos ou municípios étnicos.

e Legislação, caberia à Lei de Organização Territorial do Estado a criação das circunscrições territoriais de nacionalidades e povos indígenas e afro-equatorianos como regimes especiais, bem como a dotação de recursos econômicos e de uma estrutura legal, administrativa, política e de justiça própria a tais circunscrições.

Em trâmite na Assembleia Nacional Equatoriana, o Projeto de Lei Orgânica de Direitos Coletivos do Povo Afro-equatoriano detalha com maior profundidade as circunscrições territoriais afro-equatorianas, consideradas regimes especiais de governo autônomo descentralizado, estabelecidos por livre determinação. Poderão se constituir no contexto de populações que compartilham "um território, uma história, uma cultura e subsistemas de organização social, econômica e política". Além da Constituição, das leis infraconstitucionais e de tratados internacionais, são parâmetros para tais modos de gestão territorial as formas próprias de convivência, organização social e autoridade, nos territórios comunitários de posse ancestral. Conforme determina o referido Projeto de Lei, para se constituir uma circunscrição territorial a iniciativa deve partir das organizações afro-equatorianas. As paróquias, cantões ou províncias

majoritariamente afrodescendentes deverão realizar uma consulta entre seus habitantes, com apoio do Conselho Nacional Eleitoral, à qual deve aderir positivamente pelo menos 2/3 dos eleitores válidos. Nessa consulta também se votará o estatuto de constituição e o funcionamento da CT.

Em que pesem as propostas de territorialidade negra autônoma tanto na Colômbia quanto no Equador, a autonomia ainda é um projeto. Em ambos os países, há forte resistência dos poderes instituídos em garantir a autonomia dos territórios negros coletivos. No caso colombiano, onde o reconhecimento dos territórios ancestrais avançou mais, é importante observar que a titulação de territórios coletivos não intervém na estrutura fundiária privada ou destinada a outros fins públicos, como preservação ambiental, mineração, entre outras. As áreas tituladas pela Lei n. 70, conforme Resolução de Titulação Coletiva das Terras de Comunidades Negras, são aquelas de domínio público, que não coincidem com outros tipos de propriedade, quais sejam:

a. o domínio sobre bens de uso público.
b. as áreas urbanas dos municípios.

> c. os recursos naturais renováveis e não renováveis.
>
> d. as terras de resguardos indígenas legalmente constituídos.
>
> e. o subsolo e as edificações rurais nos quais estejam acreditadas propriedades particulares conforme a Lei 200 de 1936.
>
> f. as áreas reservadas para segurança e defesa nacional.
>
> g. áreas do sistema de Parques Nacionais (Lei 70 de 1993, artigo 6º).

O sentido de "comunidades negras" como referente local e nacional ecoa também no conceito de território, nas mesmas narrativas de mulheres afro-pacíficas. Bravo Pazmiño diferencia o território como o espaço que a coletividade utiliza para satisfazer suas necessidades e onde tem curso seu desenvolvimento social e cultural; e o território-região, como construção que articula o projeto de vida dos grupos negros locais com o projeto político do movimento social, defendendo o território e sua sustentabilidade (BRAVO PAZMIÑO, 2003, p. 90-91). Neste segundo nível, o conceito de

territorialidade cumpre papel central na construção política da etnicidade a partir da experiência negra. É a territorialidade que confere o sentido de pertencimento da e para a coletividade negra.

Ao narrar a construção do PCN, Grueso, Rosero e Escobar falam sobre isso:

> Esse processo avançou em dois níveis, um centrado na vida e práticas cotidianas das comunidades negras do Pacífico e outro nas reflexões ideológicas e políticas dos ativistas. O primeiro nível, levado a cabo no espírito da "lógica do rio", baseava-se na ampla participação de moradores locais na articulação de seus próprios direitos, aspirações e sonhos. O segundo nível, ainda que com o referente dos rios, buscava transcender o âmbito rural e promover assuntos de maior envergadura relacionados com o povo negro como grupo étnico, inclusive mais além do que podia garantir a lei. Este nível gerou um novo processo de articulação das noções de território e desenvolvimento e as relações sociais das comunidades negras com o resto da sociedade colombiana (GRUESO;

ROSERO; ESCOBAR, 1999, p. 241, tradução nossa).[105]

O PCN propõe uma permeabilidade entre rural e urbano na conceituação e na vivência da etnicidade entre o povo negro/afro-colombiano. Tal concepção foi incorporada no texto da Lei n. 70, que circunscreve a "comunidade negra" dentro da relação campo-cidade. No discurso das mulheres com quem dialoguei, o conceito de território pressupõe essa permeabilidade. Ana Granja ressalta que mulheres da cidade também estão dentro do território. "Para nós, um projeto produtivo também abarca a área urbana, porque a maioria de nós estamos em áreas urbanas".

[105] "*Este proceso avanzó en dos niveles, uno centrado en la vida y prácticas cotidianas de las comunidades negras del Pacífico, y el otro en las reflexiones ideológicas y políticas de los activistas. El primer nivel, llevado a cabo en el espíritu de la 'lógica del río', se basaba en la amplia participación de habitantes locales en la articulación de sus propios derechos, aspiraciones y sueños. El segundo nivel, aunque con el referente de los ríos y los caseríos, buscaba trascender el ámbito rural y promover asuntos de mayor envergadura relacionados con las gentes negras como grupo étnico, incluso más allá de lo que podía garantizar la ley. Este nivel generó un nuevo proceso de articulación de las nociones de territorio y desarrollo, y las relaciones sociales de las comunidades negras con el resto de la sociedad colombiana*" (GRUESO; ROSERO; ESCOBAR, 1999, p. 241)

O território é o lugar por onde caminham as mulheres, os homens, os animais e a vida. Em sendo um território-água, um de seus atributos é a fluidez. Ele prolonga-se acompanhando os passos das mulheres; a volubilidade da vida. Nesse sentido, na concepção afro-pacífica, o território negro pode englobar a zona urbana de municípios como Tumaco, onde cerca de 90% da população é afro-colombiana. Mais ainda a sede de municípios como Salahonda, que, além de majoritariamente negro, em muito se assemelha ao campo, pela predominância das casas palafíticas e estrutura de pequeno porte.

Por outro lado, as narrativas apontam que, dentro dos processos organizativos, começam a se desenhar tensões entre a vivência da etnicidade nas veredas e na cidade, no *campo* e no *poblado*. Na concepção de Ana Granja, as formas organizativas desencadeiam diferentes focos de autoridade. Como porta-voz da zona rural na construção da Política Pública Departamental, Regional e Municipal de Equidade de Gênero, Ana Granja representa as organizações étnico-territoriais, o que ela traduz como sendo "as mulheres dos Conselhos Comunitários de

Tumaco e Francisco Pizarro".[106] Nas palavras de Ana Granja tais organizações nascem com a mesma Lei n. 70 dentro dos Conselhos Comunitários. Além das organizações étnico-territoriais, participam da construção da referida política entidades de base que estão situadas na zona urbana. Segundo Ana Granja, a diferença entre organizações étnico-territoriais e de base reside no fato de que nos Conselhos Comunitários o pensamento é coletivo, enquanto nas organizações urbanas o pensamento é microempresarial.

A Comarca Afro-equatoriana do Norte de Esmeraldas (Cane)

Na mesma década de 1990, o povo afro-equatoriano movimenta-se. No norte de Esmeraldas esse momento

[106] Trata-se da Política Pública para Equidade de Gênero, para a Equidade das Mulheres Narinhenses desde sua diversidade étnica, social e cultural, em um território em construção de paz (*Ordenanza n. 15, de 29 de julio de 2009*). Está situada no Plano de Desenvolvimento Departamental *Adelante Nariño* 2008-2011. A política estrutura-se em seis direitos: participação social e incidência política; autonomia econômica em condições de igualdade; saúde integral, com ênfase na sexual e reprodutiva; educação equitativa não sexista e respeitosa; vida livre de medo e de violência baseada em gênero; e paz.

histórico foi palco de várias mobilizações paralelas em torno da defesa da territorialidade e da identidade cultural. Nas narrativas de minhas interlocutoras, muitas delas professoras, a escola e o processo educativo foram o cenário do despertar político.

> Eu me reconhecia como uma mulher carregada de raízes africanas. Mas me colocava: o que é África? Por que estou aqui? Vou propor em minha universidade um tema que guarde relação com quem somos nós os negros e como os processos educativos influenciam neste comportamento, neste ser nós mesmos. Isso porque eu pensava: na escola não se ensina nada do que somos nós, eu sou professora há tantos anos e ainda não pude ensinar nada a meus alunos (tradução nossa) – Inés Morales.

Os anseios por desvendar a história de africanos no Equador e de seus descendentes afro-equatorianos levou Inés Morales a Juan García Salazar, uma das peças-chave no diálogo contemporâneo entre Equador e Colômbia. Juan García, historiador, antropólogo e ativista afro-equatoriano que nos deixou em 2017, a essa época já dialogava com o

movimento étnico-cultural colombiano especialmente com o PCN. Ele foi um catalisador do debate em torno da identidade étnica no norte do Equador. Esse foi o caminho pelo qual o Processo de Comunidades Negras rompeu fronteiras nacionais, conectando contemporaneamente Colômbia e Equador em um território ancestral cuja gênese foi uma só, a República Zamba. Em 1994, nasceu o Processo de Comunidade Negras do Equador.

A Comarca Afro-equatoriana do Norte de Esmeraldas (Cane) foi institucionalizada em 1996, derivando-se diretamente do Processo de Comunidades Negras equatoriano. O termo "comarca", segundo Inés Morales, foi usado por Alonso de Illescas em carta escrita ao Rei da Espanha*:* "eu tenho que governar em minha Comarca" (tradução nossa), dizia Illescas. Nesse sentido, trata-se de uma proposta política territorial na qual a gestão do território é protagonizada pelo povo afro, conforme suas próprias concepções. Segundo Inés Morales, conceitualmente, as Circunscrições Territoriais seriam o mesmo que a comarca. A diferença é que comarca é um termo endógeno, como diz Inés, "um termo nosso, proposto por nós mesmos", enquanto as circunscrições fazem parte do léxico legal.

Inicialmente, no norte de Esmeraldas, tratava-se da Gran Comarca de Indios Chachi y de Negros en la Provincia de Esmeraldas Kumuinchi Tu Llukaju, [107] uma proposta conjunta entre negros/as e indígenas:

> Juntos para a administração do território. Porque tínhamos coisas parecidas. Ambos os povos com um legado cultural muito forte, com costumes parecidos, como também com diferenças culturais bem marcadas. Então fazíamos alguns exercícios e dizíamos: "a mesma água do rio banha a negros e a índios". E então também dizíamos o território é um direito historicamente destes povos e ambos os povos concebíamos o território como a mãe para recriar o desenvolvimento de nossas culturas e buscávamos também um desenvolvimento a partir de nossas próprias perspectivas e concepções. Estávamos neste processo junto com os irmãos indígenas Chachi basicamente. Naquele momento, não falávamos com os irmãos Awá nem Embera, apesar de que sua presença estava aqui no norte do Equador. Começamos em

[107] O extremo norte do Equador é um território de fronteiras interétnicas. Grupos indígenas Chachi, Cayapas, Awa e Embera se avizinham ao povo afro-equatoriano.

> 1995 por aí. Estivemos três anos juntos, isso foi um trabalho fortíssimo, de oficinas conduzidas por Juan García Salazar. Claro que entendíamos que o protagonista da proposta política territorial da Comarca, sua luta e resistência, havia sido Alonzo de Illescas que tinha sido nossa referência (tradução nossa) – Inés Morales.

Mais uma vez, os principais tópicos evocados por Inés são "cultura" e "território", sendo que o primeiro parece expressar um modo de ser refletido em um conjunto de costumes e o segundo é representado pela figura da mãe. A associação entre maternidade e território potencializa, no meu entendimento, o poder que ambas as categorias possuem no universo afro-pacífico. "Cultura" e "território" conectam-se, sendo o território plataforma de expressividade da cultura e de um modelo de desenvolvimento endógeno. A concepção de território-água está também presente na narrativa de Inés. Enquanto a "cultura" simultaneamente aproxima e distancia indígenas e negros, as águas configuram um ponto de conexão direta entre ambos os povos.

Povos indígenas e negros juntos reivindicavam o reconhecimento de sua territorialidade. Pouco antes da promulgação da nova Constituição Política, os indígenas abdicaram

do processo conjunto, mas o povo negro seguiu em frente, apresentando a proposta da Comarca à constituinte de 1998. Na leitura de Inés, a matriz negra protagonizava aquela proposta política territorial, iconizada na figura de Alonso de Illescas, pilar da fundação deste território. A circunscrição da Comarca do Norte da Província de Esmeraldas contemplava os três cantões com majoritária presença negra nesse setor: Río Verde, Eloy Alfaro e San Lorenzo. Porém, a proposta não foi acolhida pela Constituinte. Sem embargo, os indígenas foram contemplados no texto constitucional de 1998, como coloca Inés: "todos os artigos reconheciam os indígenas e, na parte final dizia, 'e tudo será no que seja aplicado aos negros'. Era um pequeno artigo que nos contemplava. Creio que era o artigo 54. Somente esta parte" (tradução nossa).

Paralelamente a essa mobilização em nível regional, havia uma movimentação nacional que também incidia sobre a reforma da Constituição Política. No ano de 1999, em Quito, realizou-se o I Congresso do Povo Negro no Equador, com o lema "Nunca mais no Equador sem nós os negros" (tradução nossa). Na perspectiva de Inés Morales, de todas as movimentações em busca da garantia de direitos nos marcos

da Constituição de 1998, a mais sólida proposta político-territorial provinha do norte de Esmeraldas.

Como a Constituinte não acolheu essa proposta, os caminhos para a titulação de território coletivos negros no norte do Equador foram outros. "Vamos apostando na titulação de terras em comunas. Porque a reforma agrária de 1995 nos dava o direito à titulação da terra coletiva como povos negros" (tradução nossa), como explica Inés Morales. A Lei de Desenvolvimento Agrário, conhecida como Lei de Comunas, reconhece o direito de legalização de territórios negros coletivos mediante adjudicação por posse ancestral.[108] Estabelece ainda a comuna como forma de organização territorial.

As primeiras titulações sob o modelo de comuna se deram logo em seguida, a encargo do Ministério da Agricultura e do Instituto Nacional de Desenvolvimento Agrário (INDA). Em 1998, titulou-se a Comuna Afro-equatoriana de *La Boca*, com 914 hectares, e a Comuna Afro-quatoriana de *Carondelet de Bogotá*, com aproximadamente 800 hectares,

[108] *Ley de Organización y Régim en las Comunas*, Decreto Supremo n. 142, de 30 de julho de 1937, revisado pela *Ley de Reforma Agraria de 1973* e novamente revisado pela Constituição Política de 1998.

que leva no próprio nome a referência ao rio que banha a localidade.

No tocante aos procedimentos legais e administrativos, as experiências equatoriana e colombiana assemelham-se. Áreas residenciais e agrícolas, as chamadas *fincas*, são tituladas por família, enquanto manguezais, ribeiras de rios e praias, áreas de *bosque de respaldo*, áreas em que constam edificações e outras referências ao patrimônio cultural são tituladas coletivamente. Outra semelhança reside no caráter das terras tituladas coletivamente: indivisíveis, inalienáveis e não embargáveis.[109] Enquanto na Colômbia, a gestão do território coletivo cabe ao Conselho Comunitário, no Equador, é realizada pelo Cabildo, composto por cinco membros: presidente, vice-presidente, tesoureiro, secretário e síndico.

No caso do Equador, assim como no da Colômbia, há uma sobreposição de instâncias organizativas. Na divisão político-administrativa nacional, Carondelet é uma paróquia e, assim, tem sua junta paroquial, a qual abarca cinco recintos: San Juan de Carondelet, La Boca, Najurungo, El Sandé e El Encanto. A junta paroquial é encabeçada pelo

[109] Brasil soma-se ao Equador e à Colômbia nesse tocante, no que se refere ao estatuto dos territórios quilombolas.

"tenente político", autoridade da cabeceira paroquial.[110] Trata-se do governo autônomo em nível local, tendo como uma de suas atribuições a gestão de recursos. Ou seja, a junta paroquial recebe um orçamento mensal do Estado. Paralelamente, o cabildo faz a gestão da Comuna, configurando uma autoridade étnica, inscrita no âmbito da divisão político-administrativa nacional e, portanto, a ela submissa.

Nesse sentido, a Comuna não expressa o sentido ancestral da Comarca, a qual pressupõe uma gestão do território protagonizada pelo povo afro, de acordo com sua própria concepção de desenvolvimento, conforme define Inés Morales. Entendo, pois, que há uma perda para o povo afro-esmeraldenho no exercício forçoso de encaixar a Comarca na categoria legal "Comuna". Por outro lado, a proposta das circunscrições territoriais afro-equatorianas, ainda que também não tenha incorporado a autodenominação, aproxima-se mais do conceito de Comarca, na medida em que seriam regimes especiais de governo autônomo descentralizado,

[110] É conformada por intermédio de eleições populares. Após eleita a junta, o presidente submete aos vocais, demais membros da junta, a sugestão de um nome para a Secretaria da Junta, cargo de confiança da presidência. Em caso de aprovação da maioria dos membros, nomeia-se a secretária.

estabelecidos por livre determinação, com gestão de recursos públicos.

Paralelamente às dinâmicas locais de titulação coletiva, o processo organizativo afro-equatoriano se fortalecia em torno da Comarca Afro-equatoriana do Norte de Esmeraldas (Cane). O formato dessa organização explicita as conexões entre família e política, o que reforça a tese de que não há cisão entre o âmbito doméstico e o público no Pacífico Negro colombo-equatoriano. Os cargos diretivos da organização são denominados a partir das relações de parentesco. O cargo de maior hierarquia é designado como *Palenquera* ou *Palenquero Mayor*. O/a tesoureiro/a é *Papá Grande* ou *Mamá Grande*, que remete à posição da avó ou avô. *Bambero* é o assessor. *Ñaño/a Grande*, termo que se refere ao irmão/ã biológico ou social mais velho, designa o/a secretário/a. E os vocais são padrinhos e madrinhas de *uña* e *de água*. As posições de parentesco evocadas pertencem ao domínio da consanguinidade e da afinidade, ambos vistos como relações em construção.

Em contraposição à experiência colombiana, as mulheres afro-equatorianas têm alguma visibilidade desde o nascedouro dos processos organizativos, ainda que minoritária.

Nesse sentido, Inés Morales, conhecida em todo o país como "*la palenquera mayor*", é uma figura de destaque, uma das principais lideranças na luta pelos territórios negros ancestrais.

Retomamos então a ideia de que as nutrizes das relações no domínio da consanguinidade e da afinidade são as mulheres. Retomamos também a concepção política de família, que compreende a coletividade negra como um todo. Na concepção afro-pacífica, seja da família extensa, seja da família política, o aspecto primordial é a construção de vínculos. Nesse sentido, o processo organizativo negro do norte de Esmeraldas incorpora a ideia de que a política perpassa o âmbito doméstico e o público e de que as mulheres são peças-chave na construção de vínculos e relações nesses cenários.

Confluências entre os processos organizativos afro-equatoriano e afro-colombiano

Segundo Antônio Bispo dos Santos, o Mestre Nego Bispo, confluência expressa a dinâmica de coisas que se juntam, mas não se misturam (SANTOS, A. B., 2015). Os processos organizativos afro-colombiano e afro-equatoriano, assim

como as águas dos rios e mares, se encontram, mas não se confundem, e seguem seus caminhos.

Contemporaneamente, a Comarca Afro-equatoriana do Norte de Esmeraldas (Cane) e o colombiano Processo de Comunidades Negras (PCN) desencadearam a construção de uma proposta política territorial que une territórios nacionais. A palenqueira maior, Inés Morales, fala sobre as motivações do processo binacional protagonizado pelo povo afro-pacífico:

> A razão da nossa luta, de juntarmo-nos, reencontrarmo-nos com os povos negros era que vínhamos nos sentindo vítimas de uma exclusão, de uma marginalização, de uma discriminação, de uma falta de oportunidades como povos negros. E, mais que tudo, de saber que havíamos sido povos que tanto tínhamos aportado à construção deste Estados e não nos davam o que verdadeiramente tinham que nos dar, a começar pela educação (tradução nossa) – Inés Morales.

A concepção de territorialidade em torno da qual se constrói a Grande Comarca Pacífica é a mesma concepção proposta pelo PCN-Colômbia, o conceito de território-região.

> O Território Região do Pacífico é a terra onde, contra nossa vontade, nos trouxe a ambição dos outros. Mas também é a terra nova, a terra onde nos ancorou o amor pela mãe terra que ficou do outro lado do mar. Estes centos de anos antes que nascessem os Estados que agora nos ordenam a ser o que nós, por nossa própria vontade, nunca quisemos ser (tradução nossa). De la sabiduría del Abuelo Zenón.[111]

Tive acesso à fala do ancião Zenón, compilada por Juan García e Guerrero, por meio de um documento da vasta biblioteca de Inés Morales. Inés estudou pedagogia e fez mestrado em Etnoeducação para o Desenvolvimento. A fala do ancião Zenón traz elementos ímpares para compreender as identificações em torno da raça/etnia como atualizações de relações. O passado ganha sentido em uma visão de futuro. A referência à África é trazida para se falar sobre uma "terra nova", que é o território-região. Ele antecede os

[111] "*El Territorio Región del Pacífico es la tierra donde, contra nuestra voluntad, nos trajo la ambición de los otros. Pero también es la tierra nueva, la tierra donde nos ancló el amor por la tierra madre que se quedó al otro lado del mar. Estos cientos de años antes que nazcan los Estados que ahora nos ordenan ser lo que nosotros somos por nuestra propia voluntad, nunca quisimos ser*" De la sabiduría del Abuelo Zenón.

Estados-nação. Essa raiz histórica comum é o que motiva o "processo binacional", que se materializou em diversos encontros binacionais, os quais se revezavam entre Equador e Colômbia.[112]

Se inicialmente o processo binacional foi protagonizado por Cane e pelo PCN, a partir da primeira década do milênio passa a se dar em um diálogo entre Cane e a Rede de Conselhos Comunitários do Pacífico Sul – Recompas. Em 2004, a Rede de Conselhos Comunitários recém havia sido criada; acolhia lideranças das veredas que estiveram na gênese do PCN, como Antonio Alegría, do Rio Mira. Trabalhava, naquele momento, temas que anteriormente estavam na agenda do processo binacional, como a defesa dos manguezais compartilhados pelo Equador e a Colômbia.

Contemporaneamente, o PCN retomou os diálogos com companheiras e companheiros afro-equatorianos. Tive a oportunidade de participar de uma oficina promovida pelo PCN em Tumaco em dezembro de 2012 que se inscreve nesse momento de retomada do contato do PCN com a Cane.

[112] O primeiro Encontro Binacional realizou-se em Tumaco, em 1995. Em 1997, foi a vez de San Lorenzo sediar a reunião. O terceiro foi em Buenaventura, em 1998, e o quarto Encontro foi sediado no Valle del Chota, la Concepción y Salinas, em 1999.

Configurava, ao mesmo tempo, uma reunião binacional da Comissão de *Apalencamiento* e uma oficina sobre a campanha encabeçada pelo PCN "Outro Pacífico é possível".[113] Estavam presentes afro-colombianos/as das seguintes regiões: Cauca, Buenaventura, Tumaco (Conselhos Comunitários Bajo Mira y Frontera, Alto Mira y Frontera, Acapa), de Chocó (Chanco), das Cordilheiras Narinhenses (COPDICONC) e afro-equatorianos/as do Valle del Chota, La Concepción y Salinas, bem como de San Lorenzo.

Em minha percepção, o encontro trazia vozes dissonantes. Não havia unidade sobre a circunscrição territorial em torno da qual se trabalhava. Em posição compartilhada pelo tumaquenho Hernan Cortés, ativista do PCN-Colômbia, com base na luta de duas décadas do processo binacional, Inés Morales defendia a proposta inicial: a Grande Comarca Afro-pacífica abarcaria desde Portete na Província de Esmeraldas (Equador) até Darién no Panamá, passando por toda a extensão da costa pacífica colombiana. Em contraposição, ativistas do PCN radicados em Bogotá ou no norte do Cauca

[113] A Comissão de Aquilombamento, como podemos traduzi-la, é um dos espaços em que se constrói a proposta territorial binacional. Além da Cane e do PCN, conta também com a participação da Recompas.

defendiam uma amplitude territorial bem maior para a Gran Comarca. Na narrativa dessas lideranças, não havia sentido engajar-se em uma proposta política territorial que não contemplasse seu "território".

A campanha "*Otro Pazífico es Posible*" também tinha seu conceito debatido: seria ela estendida ao povo afro, "a todos os irmãos e irmãs que sofrem as consequências da diáspora"? Ponderou-se, então, que são realidades muito complexas e que seria melhor concentrar-se na região colombo-equatoriana. Nesse escopo, lançava-se uma mirada ampliada sobre o Pacífico, para além do corredor litorâneo, agregando áreas como o colombiano Vale do Cauca e o equatoriano Vale do Chota. Por isso a ortografia "*Pazífico*", que alude a uma amplitude de sentido. Ademais, manifestava-se a expectativa de que a campanha contemplasse o urbano, partindo de uma avaliação de que no rural houve mais avanços do que no urbano. Por fim, o escopo da campanha foi assim formulado: "Campanha Outro *Pazífico* possível e a Perspectiva Territorial-Ambiental na década dos Afrodescendentes". Suas principais metas: proteger os direitos coletivos e fortalecer os processos de gestão da territorialidade coletiva por dentro dos Conselhos Comunitários.

Em minha percepção, o diálogo contemporâneo entre afro-equatorianos e afro-colombianos inscreve-se em uma disputa de conceitos que é atravessada pela questão da permeabilidade entre rural e urbano. As diferenças e semelhanças entre a vivência da etnicidade nas veredas e na cidade foi um dos temas mais discutidos na Mesa de Gênero do Pré-Congresso Departamental Nariño, realizada em Tumaco, em agosto de 2013, onde estavam presentes mulheres das veredas e da cidade, entre elas Rosalba Quiñones e Ana Granja. Argumentava-se que, no traslado do rio para a cidade, "é lógico (a mudança). Se transforma o modo de vestir, a comida. Até o caminhar é distinto".

Os depoimentos convergiam quanto ao fato de que as mulheres urbanas têm uma origem rural. Ao tempo em que há concordância sobre a centralidade do rural para as mulheres afro-pacíficas, parece haver divergências quanto às implicações da mobilidade. No documento produzido coletivamente pela Mesa, o tema foi assim problematizado:

> É diferente o pensamento da mulher rural e urbana. Aí cumpre um papel muito importante o tema cultural. Ao mesmo tempo,

> ao transladar-se do território para a cidade, a pessoa é a mesma. Leva consigo suas crenças, seu valor. As duas, mulheres negras na cidade e nos territórios coletivos, têm que enfrentar o patriarcado (o homem é o que deve representar e decidir) e o machismo (imposição de poder sobre os demais) (tradução nossa).

No referido trecho, o território coletivo não compreende a cidade. Trata-se de territorialidades distintas. O foco, neste caso, são as mulheres e dá-se preponderância ao "tema cultural", que talvez possa ser entendido aqui como o sistema de crenças e valores, esses, sim, permeáveis entre campo e cidade. No âmbito da Mesa de Gênero do Pré-Congresso, o contexto eram processos organizativos da coletividade negra que se preparava para um momento ímpar: o primeiro encontro nacional que reuniria organizações étnicas, afro-colombianas, *palenqueras* e *raizales*, do campo e da cidade. As discussões refletiam, portanto, tensões entre organizações étnico-territoriais – tais quais os Conselhos Comunitários, que são territorialmente inscritos –, e étnico-culturais – aquelas que têm abrangência mais ampla, até mesmo citadina, como o PCN.

Etnograficamente identifiquei a materialização desses tensionamentos em análises críticas à Lei n. 70. Por exemplo, Marlene Tello questiona: "a Lei 70 nos contempla a todos como negros?". Em sua percepção, a questão dos Conselhos Comunitários está dividindo a coletividade negra: "esta família que é uma só, já não se vê com olhos de sororidade. Estes laços se rompem e não haverá lealdade" (tradução nossa). Manuel Zapatta Olivella também criticou a Lei n. 70, entendendo que ela segrega a população afro-colombiana por meio do espaço geográfico nacional (ARBOLEDA, 2010).

A fala de Marlene encontra ressonância ainda nas reflexões do antropólogo britânico Peter Wade (1997), que já ressaltava o risco de a Lei 70 homogeneizar a variedade de interesses da população negra, bem como contribuir para a fragmentação da identidade negra. Na interpretação de Wade (2012), a Lei n. 70 indigenizou, regionalizou e ruralizou a negritude na Colômbia. Um dos efeitos desse processo, segundo o autor, foi o emudecimento de questões relacionadas ao racismo no panorama de construção da afro-colombianidade em torno da etnicidade no contexto da década de 1990. Em consonância com Wade, Viveros (2015) ressalta ainda que tal dinâmica de certo modo condicionou

a população negra a elaborar uma autoimagem enquanto grupo culturalmente diferenciado da sociedade englobante como um pressuposto para o reconhecimento da negritude. Vale destacar que essa concepção de negritude parece prevalecente nos Censos colombianos.

Angulo Rúa (2002), interpretando textos do Artigo Transitório n. 55 da Constituição Política de 1991 e da Lei 70 de 1993, defende que tais instrumentos legais não limitaram as dimensões territoriais da população afro-colombiana ao Pacífico, tampouco validam unicamente a titulação coletiva às zonas rurais do Pacífico. Trata-se, ao contrário, do reconhecimento de direitos à coletividade afro-colombiana nacional. Nas palavras de Carlos Rúa, é um "guarda-chuva onde está presente a comunidade *afro-colombiana* de todo o país" (ANGULO RÚA, 2002, p. 562, tradução nossa).[114] Nesse ponto, ele se contrapõe às interpretações anteriormente expostas. Vale ressaltar, como o faz Paschel (2013),

[114] "*manga ancha en donde está presente la comunidade afrocolombiana de todo el país*". (ANGULO RÚA, Carlos. Territorialidad ancestral y conflicto armado. *In*: MOSQUERA ROSERO-LABBÉ, Claudia; PARDO, Mauricio; HOFFMANN, Odile (ed.). *Afrodescendientes en las Américas*: trayectorias sociales e identitarias (150 años de la abolición de la esclavitud en Colombia). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, ICANHIRD-ILAS, 2002. p. 562).

que essa interpretação da Lei n. 70 permitiu que ela fosse apropriada por ativistas afro-colombianos/as fora da costa pacífica, até mesmo em áreas urbanas, ainda que seja difícil demandar do Estado colombiano por fora da linguagem da etnicidade.

Ou seja, duas interpretações da Lei n. 70 estão em disputa, uma delas restritiva: têm-se mais direitos quanto mais se é da zona rural do Pacífico; e outra que defende a extensão a toda a coletividade negra dos direitos nomeados à população ribeirinha do Pacífico. Essas interpretações estão no discurso da Academia e dos movimentos sociais. Trata-se de um campo político-acadêmico, quer dizer, os discursos acadêmicos também são políticos e o ativismo político pode adentrar a academia ou ao menos permeá-la.[115] Vale ressal-

[115] Exemplo da permeabilidade entre o campo acadêmico e o político é a experiência de trabalho da comissão composta em 1992 para normatizar o Artigo Transitório n. 55, que resultou na Lei n. 70. O grupo era composto por lideranças negras do Pacífico e sua secretaria técnica cabia ao Instituto Colombiano de Antropologia (Ican). Segundo Paschel (2010), que analisa documentos de trabalho da referida comissão, divergências entre antropólogos/as ligados ao Estado (antropólogos indigenistas) e ativistas negros/as giravam em torno, principalmente, da definição de grupo étnico e da abrangência da coletividade negra dentro dessa definição. Enquanto ativistas negros se reconheciam como grupo étnico, antropólogos indigenistas refutavam conceitualmente tal sentido de pertencimento.

tar que os discursos se conectam, porém não sem tensionamentos. Por vezes, seguem direções opostas. Nesse sentido, tais interpretações, ainda que emanadas das referidas leis, extrapolam a dimensão legal, projetando-se nas dinâmicas organizativas da coletividade negra e na produção intelectual sobre "comunidades negras". Trata-se de uma retroalimentação. O campo político-acadêmico incidiu no processo de fabricação do Artigo Transitório n. 55 e da Lei n. 70 e, em seguida, se vê atravessado por eles.

A partir das questões propostas por Quiñones (2012), questiono em que medida a produção intelectual das ciências sociais, como uma das construções que representam a coletividade negra colombiana, corrobora uma ou outra interpretação. Nesse sentido, a ênfase no estudo da diferença cultural, proposta por Arocha e Friedemann, assim como a ênfase na "etnização da negritude", conceituação de Restrepo, engrossariam uma concepção de "comunidade negra" excludente daquilo que escapa ao caráter rural afro-pacífico. Na visão de Quiñones (2012), o texto do artigo primeiro da Lei n. 70 é diretamente informado por essa concepção antropológica de "comunidade negra".

O questionamento de Marlene sobre a capacidade da Lei n. 70 em representar a todas/os as/os negras/os ou afro-colombianas/os leva, portanto, à retomada de uma questão abordada no primeiro capítulo, referente ao englobamento da raça pela etnia nos discursos da e sobre a população negra/afro-colombiana, a partir da década de 1990. Vale lembrar que a mudança de ênfase da raça para a etnia traduz-se na mudança discursiva da igualdade para a diferença, acompanhada por um deslocamento das demandas do movimento social – da integração para o reconhecimento da diversidade. Na perspectiva de Lozano Lerma e Peñaranda (2007), as tendências do movimento social negro ou afro-colombiano parecem ter se polarizado em duas posições irreconciliáveis: uma de combate ao racismo, desde uma perspectiva integracionista e liberalista, e outra de reivindicação da diferença e da identidade, desde a perspectiva multicultural.

O conceito de etnicidade proposto pelo PCN almeja um sentimento de unidade entre a coletividade negra estruturado em torno de um "território" e uma "cultura". O que ora problematizo, à luz dos processos organizativos em Tumaco, são as lacunas que essa proposta de unidade deixou na vivência da etnicidade, tendo em vista os tensionamentos entre

veredas e cidade. Nesse sentido, entendo que, no exercício de transcendência da realidade rural para a concepção do povo negro como grupo étnico proposto pelo PCN, prevaleceu a "lógica do rio", usando as palavras de Grueso, Rosero e Escobar (1999).

Pensando na realidade de coletividades negras territorialmente inscritas, especialmente na região pacífica, a reivindicação principal parece ser a do reconhecimento da diversidade: as diferentes formas de organização social, produtiva, e de ordenamento territorial. Por outro lado, pensando na realidade de mulheres como Marlene, que vive no contexto urbano, mas também pacífico, ganha relevância o tema do combate ao racismo, da igualdade de oportunidades e das ações afirmativas, com vistas a incrementar a representação negra/afro-colombiana no sistema educacional, no mercado de trabalho e no sistema político-partidário, por exemplo.[116]

[116] Compreendo ações afirmativas como um conjunto de estratégias para alcançar a igualdade plena e efetiva das pessoas alvo de racismo, discriminação racial, xenofobia e formas correlatas de intolerância, conceito presente da Declaração de Durban, resultado da Conferência Mundial contra o Racismo, a Discriminação Racial, a Xenofobia e formas correlatas de Intolerência, realizada em 2001. Nesse sentido, o reconhecimento dos territórios negros ancestrais das ribeiras de rios do Pacífico é também uma política de afro-reparação.

Trata-se, portanto, de duas questões: uma relacionada a demandas étnico-territoriais dos povos ribeirinhos do Pacífico e outra relacionada ao contexto urbano. Contemporaneamente, mediante a intensificação da migração afro-colombiana do campo para as cidades do Pacífico Sul colombiano, as tensões entre as duas perspectivas parecem se aprofundar. Como o vocabulário no Pacífico enfatiza a etnia, o foco do discurso político construído nos marcos da Lei n. 70 é o reconhecimento da diferença. Nesse sentido, na articulação entre essa dimensão e a luta contra as opressões raciais, a primeira ganha preponderância sobre a segunda.

Esse é um dos nódulos que o questionamento de Marlene expõe. A Lei n. 70, em seu artigo primeiro, enuncia a "proteção à identidade cultural das comunidades negras colombianas em sua condição de grupo étnico, o fomento ao seu desenvolvimento econômico e social com o fim de garantir que obtenham condições reais de igualdade de oportunidades frente ao resto da sociedade colombiana". Porém, o instrumento legal apresenta uma perspectiva

eminentemente rural.[117] Tal perspectiva tem dificuldades em acolher as demandas de aproximadamente 70% da população afro-colombiana, que habita áreas urbanas, como ressalta Urrea-Giraldo (2010).

Por outro lado, a partir de meados da década de 2000, quando a raça volta a figurar com maior densidade no cenário político colombiano, motivada em grande medida pelo contexto internacional desencadeado pela Conferência de Durban, a luta por igualdade de oportunidades se fortalece, articulada pela linguagem do combate ao racismo e à discriminação racial. Nesse novo contexto, o combate ao racismo não se coloca como uma estratégia integracionista, mas, sim, a partir de uma perspectiva de valorização *de lo propio,* ou seja, desde uma visão endógena da coletividade negra que se coloca para a sociedade em geral.

[117] O tema da discriminação está presente na Constituição Política da Colômbia. O artigo 13 indica que qualquer tipo de discriminação, inclusive a racial, é ilegal e deve ser evitada. Também é tocado pela Lei n. 70, em seu artigo 33, que preconiza o combate ao racismo e discriminação e promoção da igualdade. Porém, em ambos os casos não são estabelecidas de forma explícita sanções para o ato racista, tampouco se estabelece políticas de combate ao racismo e à discriminação.

Nesse cenário, o discurso político do Processo de Comunidades Negras incorpora o tema do combate ao racismo como eixo central. Como ressaltam Leal León (2010) e Wade (2012), o PCN engaja-se no Observatório de Discriminação Racial, projeto do Centro de Investigações Jurídicas da *Universidad de los Andes*, estabelecido em 2007, com vistas a monitorar o racismo no país. Outros movimentos sociais trazem temas correlatos, como, por exemplo, o Coletivo de Estudantes Universitári@s Afro-colombian@s (Ceuna), que surgiu no início da primeira década do milênio, em defesa do direito da juventude afro-colombiana à Educação Superior.

No contexto do Pacífico Sul, em especial em Tumaco e Salahonda, na minha percepção, embora o discurso político ainda ressalte demandas étnico-territoriais dos povos ribeirinhos, as vivências cotidianas, em especial aquelas ligadas à discriminação racial, são nomeadas pela linguagem da raça, como vimos em diversos depoimentos. Ou seja, nas relações de poder a raça aparece. Nesse sentido, no discurso político, o englobamento do étnico sobre o racial pode inverter-se. Há uma circulação de sentidos dentro dos contextos argumentativos políticos.

No tocante ao Equador, ainda que o vocabulário político também seja a etnia, o instrumento legal – Plano Plurinacional contra a Discriminação Racial e a Exclusão Étnica e Racial – articula bem o discurso do reconhecimento étnico com o do combate à discriminação racial. O Plano está vinculado ao Ministério da Cultura e Patrimônio e envolve outras instituições governamentais, de acordo com as temáticas abordadas. Há quatro eixos: justiça e legislação; direitos; educação; e participação cidadã. No campo da territorialidade, aborda as Circunscrições Territoriais (CT's), a titulação coletiva e a preservação dos ecossistemas (incluindo manguezais). Também coteja ações afirmativas no serviço público, resgate e valorização da memória do povo afro-equatoriano.

A propósito, acompanhei Inés Morales a uma reunião de monitoramento do referido Plano, promovida por instâncias do governo equatoriano.[118] No discurso de lideranças e pes-

[118] Realizada em 8 de dezembro de 2013, em Quito, para a qual foram convidados/as em torno de 20 lideranças afro-equatorianas das várias regiões do país em que a presença do povo afro-equatoriano é significativa. Algumas dessas lideranças também ocupavam cargos de gestão dentro do governo, a exemplo de Irma Bauptista, ligada ao Ministério da Saúde, e Sonia Viveros, à época gestora do referido Plano. As falas proferidas nesta reunião foram em espanhol, tradução da autora.

quisadores afro-equatorianas presentes, pude notar que se estabelecia um paralelo entre a colombiana Lei n. 70/1993 e o equatoriano Decreto n. 60, de 2009, que institui o referido Plano. Algumas lideranças manifestavam a reivindicação de que o Decreto n. 60 fosse promulgado como lei.

O decreto equatoriano contempla o povo afro-equatoriano em uma perspectiva abrangente, no campo e na cidade, no território esmeraldenho e chotenho, assim como na província de Cuenca, Guayas e outras onde também há ocupação negra ancestral. "O plano está escrito desde uma perspectiva afrocêntrica. Contempla todas as inquietudes que o Povo Afro-equatoriano vem colocando desde 2003" (tradução nossa), é o que coloca Jhon Antón Sánchez, intelectual e ativista afro-colombiano radicado no Equador.

Retomando a "Campanha Outro *Pazífico* possível e a Perspectiva Territorial-Ambiental na década dos Afrodescendentes", que estava em construção no ano de 2012, ressonam as nuances entre as perspectivas colombiana e equatoriana em torno da territorialidade. Ao mesmo tempo em que a vivência da territorialidade se dá por dentro da permeabilidade rural-urbano, o posicionamento de Inés Morales

indica que há um limite para o prolongamento do território. "Primeiro lutamos pela Grande Comarca Pacífica, depois pela Atlântica. Nenhum excluído é excludente" (tradução nossa). Ela faz um apelo para a legitimidade de uma luta histórica que se inscreve em um território circunscrito: o corredor Pacífico litorâneo e dentro dele mais especificamente o extremo norte de Esmeraldas no Equador e o extremo sul de Nariño na Colômbia. Há um debate sobre estratégias de luta: de um lado, uma proposta de unificação; de outro, uma proposta de concatenação de frentes de batalha.

Ao longo dos anos 1990, as formulações ideológicas e políticas colombianas do Processo de Comunidades Negras propuseram um conceito de etnicidade que partia da "lógica do rio" e propunha abarcar toda a coletividade negra. A Lei n. 70 de 1993 materializa em grande medida tais formulações, usando o vocabulário político da etnia. Porém, seu texto é restritivo, na medida em que circunscreve o sujeito de direitos às comunidades rurais das ribeiras dos rios do Pacífico. Na minha percepção, contemporaneamente, a voz negra urbana se alça e busca caminhos para se inserir cabalmente dentro do discurso da etnicidade/negritude.

Deparei-me uma série de vezes com a avaliação de que houve mais avanços no rural do que no urbano. Essa leitura apareceu em Tumaco e em Bogotá; em falas públicas em eventos sobre afrodescendência e etnicidade, assim como em diálogos intimistas.

No caso do norte de Esmeraldas, desde o fim da década de 1990, existe uma proposta política territorial bem definida, direcionada à organização e à luta do povo afro, válida para todo o território equatoriano naqueles pontos onde há concentração negra.

> Começamos a motivar nossa gente no tema de defender o território desde a posição de onde estávamos, que se você está em Guayaquil aí há uma Comarca, aí há um território onde tens direitos. Aí é que todo mundo dizia: "somos a Comarca, somos o Quilombo". Falemos de um Quilombo em Quito, da Comarca em Guayaquil. O professor Fábio dizia: "onde há presença do povo negro aí está sua Comarca, seu Quilombo" (tradução nossa) – Inés Morales.

Trata-se de uma concepção de território posicionada. Todos são *palenques*, todos são *comarcas*. Mas cada foco de presença negra constitui um *palenque*, uma *comarca*. Paralelamente, há um discurso que articula a linguagem de raça e a de etnia, cuja materialidade se visibiliza no Plano Plurinacional contra a Discriminação Racial e a Exclusão Étnica e Racial.

Enfim, na década de 1990, o Processo de Comunidades Negras inspirou as mobilizações do povo negro do norte de Esmeraldas em torno do conceito de território-região. Já nas duas décadas seguintes, Equador e Colômbia parecem seguir diferentes caminhos na formulação de discursos políticos em torno da etnicidade, da negritude, da afrodescendência e da territorialidade.

Retomando questões discutidas no capítulo 1, é possível pensar que o caminho trilhado em cada país guarda relações com a proposta multicultural e intercultural que permeiam

as sociedades colombiana e equatoriana.[119] Enquanto o multiculturalismo parte da pluralidade étnico-cultural da sociedade e do direito à diferença, a interculturalidade crítica funda-se na necessidade de construir relações entre culturas, mas também entre práticas, lógicas e conhecimentos distintos, com o afã de confrontar e transformar as relações de poder (incluindo as estruturas e instituições da sociedade), que naturalizam assimetrias sociais. A interculturalidade alude ao diálogo entre culturas que se reconhecem de igual valor, igual dignidade e merecedoras de respeito (CECOMET, 2011, p. 10). Ao conceber que os direitos emergem de cada lugar de fala, e que, em todos eles, há de se garantir o pleno exercício de direitos, o Equador tem a possibilidade de avançar na transcendência da dicotomia rural/urbano.

[119] Os debates sobre multiculturalidade, interculturalidade e questões étnico-raciais são complexos e não caberia aprofundá-los aqui. Sobre esse debate nos contextos equatoriano e colombiano ver: WALSH, C. Interculturalidade Crítica e Pedagogia Decolonial: in-surgir, re-existir e re-viver. *In*: CANDAU, Vera Maria (org.). *Educação Intercultural na América Latina:* entre concepções, tensões e propostas. Rio de Janeiro, 2009; e RAHIER, Jean Muteba; DOUGÉ-PROSPER, Mamyrah. Los afrodescendentes y el giro hacia el multiculturalismo en las "nuevas" constituciones y otras legislaciones especiales latino-americanas: particularidades de la región andina. *Revista de Estudos e Pesquisas sobre as Américas,* Brasília, v. 8, n. 1. Dossiê Especial – Afrodescendentes na América Latina e Caribe: novos caminhos, novas perspectivas em um contexto global multicultural, Brasília, CEPPAC, 2014. p. 220-235).

CAPÍTULO 4

Etnicidade e gênero

Se, no processo organizativo em torno da etnicidade, a Colômbia inspirou o Equador, no caso das mobilizações em torno do gênero, o Equador abre os caminhos. Neste capítulo, as análises sobre as vivências e os discursos constituídos em torno do "território" e da "cultura" são complexificadas a partir das leituras sobre gênero. No capítulo anterior, as narrativas femininas conduziram a forma de contar a história dos processos organizativos negros na Colômbia e no Equador. Ainda que fossem protagonistas destes processos, as mulheres afro-pacíficas foram por vezes neles invisibilizadas. Neste capítulo, o foco recai sobre estratégias por elas desenvolvidas para delimitar seus espaços de atuação política dentro dos movimentos sociais.

Movimento de Mulheres Negras do Norte de Esmeraldas (Momune)

A criação de Momune está inscrita em um cenário de mobilização em defesa do território ancestral, sobre o

qual falei no capítulo anterior, e um cenário de mobilização de mulheres negras ou afro-equatorianas. Em 1999, ocorreu o I Congresso Nacional de Mulheres Negras, realizado em Ambuqui, no Valle del Chota, La Concepción y Salinas, cujo lema era "Buscando vozes de mulheres que rompam o silêncio". Nessa ocasião, houve participação das "mulheres da Comarca". Aí estavam Inés Morales, Amada Cortez, entre outras.

Caçula de uma família com 12 filhos, Amada Cortez nasceu em 06 de dezembro de 1957, no recinto sanlorenzenho Los Ajos.[120] Seus avós eram colombianos de Barbacoas. Quando ela tinha seis anos, a família de Amada migrou de Los Ajos para a sede do município de San Lorenzo, o que possibilitou a ela uma trajetória escolar que as mulheres da zona rural de modo geral não têm acesso, fato definidor de sua história de vida. Amada graduou-se com 22 anos no bacharelado em Humanidades Modernas e ingressou na carreira docente, educação primária. Seu engajamento na militância floresce em 1994, quando protagonizou a criação

[120] Os diálogos com Amada Cortez se concentraram entre novembro de 2013 e fevereiro de 2014, envolveram o partilhar de atividades de militância e pesquisa vinculadas ao Momune.

da Associação de Mulheres 8 de Março, que atuava em San Lorenzo, zona urbana e rural.

No ano 2000, Amada Cortez, Inés Morales e outras formaram a primeira organização de mulheres negras do extremo norte de Esmeraldas. Chamava-se Associação de Mulheres Negras María Illescas, em referência à filha de Alonso de Illescas, uma mulher "mulata", em um esforço consciente de visibilizar nomes que a história nunca havia posto à luz. Quando havia muitas mulheres de San Lorenzo agregadas na Associação, elas se articularam com outras dos cantões de Eloy Alfaro e Río Verde, ambos da Região Norte da província de Esmeraldas.

> Isso foi quando entramos no tema de mulheres, quando eu era *palenquera mayor*, claro que tínhamos mulheres participando, mas era pouca a participação. Bom, na medida em que já no país se falava sobre o tema de gênero, de mulher, então eu comecei a problematizá-lo dentro da Comarca (tradução nossa) – Inés Morales.

Em sua gestão como *palenquera* maior da Comarca Afro-equatoriana do Norte de Esmeraldas (Cane), Inés Morales

sentiu a necessidade de constituir espaços próprios de mulheres dentro da Comarca, espaços de debate e reflexão das mulheres *palenqueras*. Isso foi possível tendo em vista a configuração de um cenário nacional em que o gênero passou a ser uma questão. Rememorando diálogos que teve à época com Pablo de Torre, mais um dos fundadores da Comarca, Inés relata que houve resistência dos companheiros homens. Pablo dizia então: "muito cuidado. Vocês se tornarão apenas mulheres, por ser mulheres e para as mulheres". Questão que Inés contestou: "no processo não queremos somente pensar de nós para nós, mas pensar de nós para o conjunto da comunidade" (tradução nossa).

Sob a ótica masculina, o movimento das mulheres da Comarca era um tipo de separatismo; já sob a perspectiva delas, trata-se de uma visão feminina sobre a coletividade negra, uma visão crítica ao sistema machista, a qual os homens não eram capazes de ter. Como explica Amada: "não é nenhuma luta da mulher com o homem. É uma luta do sistema" (tradução nossa).

Nesse sentido, a luta de mulheres negras é uma luta pela coletividade negra. O eu feminino é plural, o que contrasta com o masculino unitário. Como diz Ana Granja, "os homens

são vazios. As propostas que fazem são como eu com o eu, do homem para o homem" (tradução nossa). Ela entende que a presença das mulheres nos processos organizativos possibilita a expressão do sentido coletivo, enquanto a perspectiva masculina sabe representar apenas a si mesma. Os homens da Comarca tiveram dificuldades em entender que a mobilização daquelas mulheres era uma mobilização pela coletividade.

O I Encontro do Movimento de Mulheres Negras da Comarca do Norte de Esmeraldas, realizado em 2002, foi um momento marcante nessa mobilização, imbuída de um sentido de pertencimento como "mulheres negras da Comarca"; "pertencimento que até agora temos mas já com uma figura organizativa mais institucionalizada" (tradução nossa), como explica Inés Morales. Foram dois anos agregando novos grupos de base de mulheres nos três cantões no norte da província: San Lorenzo, Río Verde e Eloy Alfaro.

Em 2004, no II Congresso, o movimento institucionalizou-se como Movimento de Mulheres Negras do Norte de Esmeraldas (Momune), tendo como tônica a temática produtiva, agregando 12 "grupos de interesses" de mulheres. Em 2006, o Momune passou a reunir 38 grupos de mulheres dos cantões

de San Lorenzo, Eloy Alfaro e Río Verde. Em 2008 e 2010, dada as dificuldades financeiras, foram realizadas assembleias com um menor número de mulheres.

Nos últimos anos, houve uma desarticulação dos grupos de interesse que compõem o Momune, o que Inés relaciona ao engajamento feminino no trabalho com a palma africana, contextualizado no *boom* desse empreendimento na região. Segundo argumenta Lozano Lerma (1996), o cultivo da palma africana e do camarão representaram a proletarização de mulheres e homens afro-pacíficos. Lozano ressalta que, no caso das mulheres, a entrada na vida proletária significa a complexificação de crivos de subordinação anteriormente vivenciadas pelo pertencimento étnico-racial e de gênero. Nas palmeiras, assim como nas camaroeiras, as mulheres desempenham funções consideradas secundárias, de baixa qualificação e recebem remuneração inferior à dos homens. O engajamento nessas empresas desencadeou um arrefecimento das organizações próprias de mulheres ligadas ao Momune.

Retomando a articulação entre gênero e etnicidade, nota-se que o movimento de mulheres atua por dentro do movimento étnico. Momune faz parte da Comarca Afro-equatoriana

do Norte de Esmeraldas (Cane). Silva defende que "o discurso étnico tende a subsumir as particularidades de gênero" (SILVA CHARVET, 2010, p. 413). [121] Penso que a questão é mais complexa do que isso. Momune também integra a Coordenação Nacional de Mulheres Negras do Equador (Conamune). A Coordenação Nacional de Mulheres Negras, por sua vez, foi criada a partir da realização do I Congresso de Mulheres Negras do Equador (1999) e realizou encontros em 2002, 2005, 2007, 2009, 2016. Atualmente, tem uma sede em Quito (Casa de Iemanjá), além de casas-abrigo e casas culturais, chamadas Casas das Mulheres Negras, em mais dez locais. Em Esmeraldas, a Casa das Mulheres Negras da Conamune é a sede do Momune, que fica no bairro Magdalena, próximo ao cemitério de San Lorenzo, e se chama Casa de Obatalá.

Entre as frentes de atuação do Momune, vale destacar a "construção de uma nova cultura de masculinidade e feminidade afro-esmeraldenha", ação que partiu, segundo Inés, de uma percepção de que as mulheres tinham uma

[121] "*el discurso étnico tiende a subsumir las particularidades de género*" (SILVA CHARVET, Erika. *Feminidad y Masculinidad en la Cultura Afroecuatoriana: El caso del norte de Esmeraldas*. Quito: Abya-Yala, 2010. p. 413).

responsabilidade demasiado forte no âmbito dos afazeres domésticos. Nesse contexto, julgou-se relevante estimular a corresponsabilidade: que os homens assumissem seu papel e que as mulheres compreendessem que os afazeres têm de ser compartilhados. O objetivo era uma mudança de perspectiva a partir das novas gerações, "ensinar a nossos filhos". O financiamento do Fundo de Igualdade de Gênero da Agência Canadense de Desenvolvimento Internacional (FIG-ACDI), em 2006, viabilizou um projeto de pesquisa nessa temática.[122] Um dos resultados deste projeto é o livro *Feminidad y Masculinidad en la Cultura Afroecuatoriana: el caso del norte de Esmeraldas*, assinado por Erika Silva Charvet, que coordenou a referida pesquisa (SILVA CHARVET, 2010). Nas duas atuações apontadas, estão presentes os componentes étnico e de gênero.

[122] "Construindo uma cultura de masculinidade e feminilidade afro, com a perspectiva de gênero e equidade nas relações de convivência e participação social, política, cultural e econômica na Comarca e anexos".

Comissão de Mulheres do Conselho Comunitário Baixo Mira e Fronteira

> Fiquei dois anos trabalhando. Agora as mulheres começaram a me escutar. Nós não temos recursos. Nós temos já percorrido todo o circuito pelas veredas. E falamos de um plano, o fortalecimento organizativo, vêm uns projetos de cacau nativo, o arroz, a cana-de-açúcar. E educação, né? E cultura! São mulheres agricultoras e pescadoras e médicas, com a sabedoria ancestral. A banana-da-terra, por exemplo, vem pela tradição (tradução nossa) – Manoela Salazar.

Manoela Salazar elegeu-se como representante legal do Conselho Comunitário Baixo Mira e Fronteira em 1993. Naquele momento, era minoria na estrutura de direção da organização. Demorou quase dez anos para que as mulheres ocupassem 50% dos cargos diretivos do Conselho Comunitário, o que somente ocorreu em 2012. Mesmo com o protagonismo político de mulheres como ela, como Mailén, Eva Lucia, María Cecilia e outras, os espaços de poder institucionalizados foram dominados por homens. Como maioria na

junta diretiva, os homens consolidaram a prática de silenciar as mulheres presentes na gestão, principalmente quando traziam temas relacionados a elas.

Na década de 2010, os processos de organização das mulheres do Baixo Rio Mira ganham fôlego. Ciente das dificuldades enfrentadas perante os companheiros homens na gestão política organizativa local, elas se mobilizam em torno da Comissão de Mulheres do Conselho Comunitário Baixo Rio Mira, com a proposta de atuar por dentro da junta diretiva, que é formalizada como pessoa jurídica, pautando os temas "como mulheres". O diálogo entre Mailen e María Cecilia explicita a posição:

> Mailen Aurora: Se a junta diretiva tem personalidade jurídica, ou seja, um governo dentro da junta, não se pode ter outra junta.
>
> María Cecilia: Porque nos dividiríamos.
>
> Mailen Aurora: Somos um braço da junta, ou seja, não podemos fazer nada que não tenhamos que dizer à junta. Não podemos fazer nada sem socializá-lo com os demais: o que vamos fazer, porque vamos fazer e como vamos fazê-lo no território.

> Não podemos estar desligados um do outro. Ou seja, somos da junta e vocês também vão reconhecer os direitos que temos dentro da junta como mulheres. Vamos conduzir isso como mulheres. Ou seja, ensinando-lhes como devem ser as coisas. Não com brigas nem com golpes, mas sim com ações, atuando (tradução nossa).[123]

Trata-se de uma proposta de ação coletiva que empreende uma subversão das assimetrias de gênero e da lógica masculina de exercício do poder na medida em que na perspectiva destas mulheres se trata de uma proposta de ação inclusiva. A perspectiva é de horizontalidade e não de inversão das hierarquias. Elas querem "ensinar" aos companheiros da junta a agir pela coletividade e agir de modo não violento. Como matronas, essas mulheres se investem de um poder de cuidado que é coletivizado, direcionado até mesmo aos homens, que historicamente as excluíram dos espaços de poder institucionalizados. Vale ressaltar, mais uma vez, a luta de mulheres negras é uma luta pela coletividade negra.

Em suas trajetórias como lideranças, mulheres afro-pacíficas rompem padrões e expectativas sobre papéis

[123] Entrevista concedida em 5 de setembro de 2013.

femininos e masculinos. Na mobilização da Comissão de Mulheres do Baixo Mira, as lideranças aprenderam, por exemplo, a manejar as embarcações, tarefa tradicionalmente executada por homens. O processo organizativo é uma possibilidade ímpar de empoderamento dessas mulheres. Elas assumem desafios e adotam condutas que abrem caminho para uma reconstrução do feminino e do masculino afro-pacíficos. Ademais, o reconhecimento como ponto de apoio e referência para a coletividade, assim como o compartilhar com outras mulheres são aspectos ressaltados pelas mulheres do Baixo Rio Mira como focos de empoderamento.

Como as mulheres estão também envolvidas na vida produtiva e simbólica familiar/comunitária – nas palavras de Manoela, são "agricultoras, marisqueiras e médicas" –, as matronas se empoderam no aspecto produtivo, tendo em vista formas organizativas tradicionais, dentre elas as *mingas* ou *cambio de manos*, que são como mutirões. Suas narrativas relatam como as mulheres se coletivizam para fortalecer os projetos produtivos de cada uma delas, e ao mesmo tempo de todas. As iniciativas produtivas de mulheres associam-se a práticas produtivas familiares, que envolvem a mulher, seu companheiro, filhos e possivelmente outros parentes,

como o ancestral cultivo agroecológico de banana-da-terra nas ribeiras dos rios. Nesse ponto, há uma semelhança entre o movimento das mulheres do Baixo Rio Mira e das mulheres do norte de Esmeraldas, que também se organizaram em torno de atividades produtivas. O binômio território-produção expressa sua força.

A organização das mulheres do Baixo Rio Mira articula tradições, afetos, trabalho coletivo e incidência política. As mulheres vivenciam a territorialidade e fazem política como sujeitos posicionados nas relações sociais. Assim surgiu a Comissão de Mulheres do Conselho Comunitário Baixo Rio Mira e Fronteira. Para elas os territórios ancestrais são territórios sagrados, a partir dos quais se constitui a subjetividade. Os rios são metáfora da pessoa afro-pacífica. As práticas produtivas tecidas em torno das águas constituem caminhos de atualização das tradições territorialmente enraizadas. Por esses caminhos, as mulheres vinculam-se com o fazer político no âmbito dos movimentos negros mistos. Dentro de organizações étnico-territoriais, como os Conselhos Comunitários, elas propõem uma lógica de exercício do poder que se orienta à coletividade, desde

uma perspectiva que parte do âmbito familiar, estendendo-se ao comunitário e irradiando-se pelo "processo de comunidades negras".

Permeabilidades e tensões entre movimentos sociais

> Entre as mulheres não deve ter egoísmo. Claro, queremos fazer um só grupo de mulheres, mas em algumas coisas como que não nos acolhia. É remar, mas para a mesma direção. Ter plena consciência de que algumas têm que remar lá e outras têm que remar aqui, mas sem desconhecer esse sentir. Por isso foi que pensamos: somos mulheres de conselho comunitário, somos mulheres rurais, então nos unamos com as mulheres de lá. Se alguma de lá por x ou y razão teve que se deslocar para cá, já sabe que aqui também tem um grupo de mulheres, sem desconhecer que há também o grupo de lá, do território. E ela faz parte do território. E as que a recebem aqui não desconhecem que ela faz parte do território e que seja recebida como tal (tradução nossa) – Mailen Quiñones.

Narrativas de tumaquenhas como Mailen e Rosalba mostram tensões no movimento de mulheres, especialmente entre mulheres dos Conselhos Comunitários e da cidade. Há um questionamento quanto ao tema da representatividade. Por exemplo, a Mesa Municipal de Mulheres de Tumaco fala em nome de todas as mulheres. Em que medida essa voz reverbera as perspectivas, os anseios e as demandas de mulheres rurais que pouco participam (ou não participam) da dinâmica operativa dessa organização? O envolvimento de mulheres dos Conselhos Comunitários nas agendas de mulheres do município de Tumaco implica um aporte financeiro que muitas vezes não ocorre. Se essa voz pretende ser também a voz das mulheres dos Conselhos Comunitários, como a Mesa pode ser a máxima autoridade se os Conselhos Comunitários são organizações autônomas?

A luta das mulheres dos Conselhos Comunitários e das mulheres da Comarca é indubitavelmente uma luta por equidade de gênero, em minha visão. Em várias narrativas, foi possível observar como essas mulheres têm uma perspectiva crítica sobre a opressão de gênero que vivenciam, seja nas relações afetivas, seja no processo organizativo. Porém, trata-se de uma luta por equidade de gênero

protagonizada por mulheres que estão territorializadas. A perspectiva territorial é intrínseca à perspectiva de gênero.

É por se tratar de uma mirada territorializada sobre o gênero, que a Comissão de Mulheres do Conselho Comunitário do Baixo Rio Mira não pode ser uma pessoa jurídica, já que ela atua por dentro do Conselho Comunitário do Baixo Rio Mira, o qual já possui a sua junta diretiva. É também nesse sentido que compreendo a escolha das mulheres negras de San Lorenzo por criar um movimento de mulheres no âmbito da Comarca Afro-equatoriana do Norte de Esmeraldas. Enquanto outras organizações de mulheres afro-equatorianas, espelhando-se na Coordenação Nacional de Mulheres Negras no Equador, fundaram a Coordenação de Mulheres Negras em Carchi (Conamune-Carchi) ou a Coordenação de Mulheres Negras em Imbabura (Conamune-Imbabura), aquelas do norte de Esmeraldas fundaram uma organização de mulheres negras "da Comarca". Essa organização, que assumiu a identidade de Momune, está vinculada à Coordenação Nacional de Mulheres Negras no Equador e com ela dialoga, mas nasce dentro da Comarca. O território do norte de Esmeraldas é o contexto do Momune. São mulheres *palenqueras*, são mulheres da Comarca.

Ao mesmo tempo, as relações entre os movimentos de mulheres negras territorializadas e os movimentos da coletividade negra são perpassados por conflitos e tensões, como evidencia Eva Lucia Grueso.

> Ainda que PCN tenha 20 anos de existência, nós mulheres estamos nos pensando dentro do PCN há uns cinco anos. Sempre estivemos no Processo. Sempre foi uma construção conjunta de homens e mulheres. Nesse fazer diário perdemos nossa essência e nosso espaço. Havia e segue havendo desde os homens: "não falemos de mulheres pois isso pode nos dividir, dividir o PCN, debilitar-nos". Então tá bom: assumamos o risco para não seguirmos invisibilizadas em algo que sempre construímos. Por que os homens não questionam se manter o patriarcado pode nos debilitar? A grande maioria dos companheiros homens não querem assumir a discussão com o discurso de que aqui tá tudo bem: machista, eu?! Mas, adoro as mulheres! Mas para nós esse tema é inapagável, não é negociável. Se queremos um PCN forte, não podemos deixar. Ainda não tivemos espaços para esse trabalho no PCN a nível nacional. Mas estamos trabalhando muito

> no local. A proposta é fortalecer as mulheres dentro dos Conselhos Comunitários. Ou seja, estamos buscando transformações estruturais desde o local (tradução nossa) – Eva Lucia Grueso.

A experiência da Comissão de Mulheres do Conselho Comunitário Baixo Mira e Fronteira bem ilustra a dinâmica que Eva Lucia aponta nesse depoimento, refletindo os esforços por reconstruir o lugar de protagonismo das mulheres dentro dos Conselhos Comunitários. Isso é feito a partir de uma visão de coletividade, que engloba mulheres e homens. Nesse sentido, as mulheres ressaltam a caminhada conjunta do povo afro-pacífico. Por outro lado, expõem a invisibilização das mulheres dentro das organizações étnicas e colocam ênfase nas ações por elas empreendidas para desconstruir e reconstituir o lugar reservado às mulheres dentro do movimento. Vale lembrar que o depoimento de Eva Lucia aconteceu em 2012, ou seja, as reflexões das mulheres do PCN começam a se desenhar em meados da primeira década do milênio.

A reação dos homens do PCN, por sua vez, ecoa outras experiências de tensões entre mulheres e homens em organizações étnicas. Conforme ressalta Machado (2010),

no campo de movimentos feitos em nome de povos indígenas brasileiros, também há uma tendência à ênfase retórica na totalidade como unicidade para representar a diversidade cultural. Daí, "a defesa dos direitos das mulheres indígenas poderia representar perigo e contaminação para a defesa da diversidade cultural de cada povo indígena" (MACHADO, 2010, p. 75).

A resposta de Eva Lucia a tal postura masculina dentro do Processo de Comunidades Negras é o desafio de assumir o risco, indicando que a falta de reconhecimento do protagonismo feminino na luta das comunidades negras está a ponto de implodir essa mesma luta. Sua posição nos ajuda a entender que não há tradição que se mantenha sem a vontade política de uma coletividade. E essa vontade política pode levar a mudanças na tradição.

Em Ilhas de História, Sahlins fala que "uma tradição sempre implica alguma consciência", que a "consciência da tradição implica alguma invenção" e que a "invenção da tradição implica alguma tradição" (SAHLINS, 1990, p. 89). Tradições não são inertes; modificam-se, flexibilizam-se, reinventam-se. Laó-Montes também pleiteia que tradição e cultura podem ser compreendidas como processos de

transformação e espaços atravessados por lutas "casa adentro", o que implica combinar a defesa da ancestralidade com a construção de culturas de libertação (LAÓ-MONTES, 2010, p. 323). Para Wagner (2010), todas as simbolizações dotadas de significado produzem inovações. Como metáforas, elas têm o efeito de estender suas significações para outras áreas; assim, simbolizações significativas sempre inovam a cultura.

A mudança da tradição afro-pacífica no que ela tem de machista é um investimento político-organizativo de mulheres afro-pacíficas; uma proposta que elas estendem a toda a coletividade negra. Creio que esse investimento se consolida e se empodera no movimento de mulheres afro-pacíficas, mas vai além dele. Prolonga-se para o lar, como coloca Marlene Tello, ao afirmar que certas coisas devem ser desaprendidas e reconstruídas, exemplificando com a educação dos filhos e filhas: "em minha casa, todos lavamos pratos". Melhor dito, a trajetória das matronas conecta o lar, a "comunidade" e as organizações sociopolíticas. São mulheres cuja trajetória de liderança parte dos rios e se estende. Assim, elas conseguiram romper barreiras e se inserir em espaços de poder institucionalizado.

A trajetória de Rosalba Quiñones é exemplar nesse sentido. Ela nasceu na vereda San Luis Robles, hoje pertencente ao Conselho Comunitário Rescate Las Varas. Chegou ao Rio Rosário ao final dos anos 1960, acompanhando seu pai, que estava envolvido em um projeto promovido pelo Incora, que hoje é Incoder, o qual promovia experiências associativas entre o povo da vereda Isla Grande e da vereda Chapilao. Em Isla Grande conheceu Luis Antonio, com quem se casou, passando a viver nessa vereda. O caso de Rosalba assemelha-se ao de Mailen Aurora Quiñones no sentido de que ambas trilharam trajetórias de liderança em localidades nas quais foram viver em situação marital. Trata-se da migração rios-rios, conforme tipologia da mobilidade espacial e social das populações afro-pacíficas proposta por Barbary e Urrea-Giraldo (2004). As duas já vivenciaram anteriormente outras dinâmicas migratórias. Rosalba viveu parte da infância na cidade de Tumaco. Mailen passou pelo fronteiriço município narinhense de Ipiales e chegou até o vizinho Equador, Cuenca. Após chegarem a Bocas de Guabal (baixo Rio Mira) e Isla Grande (Rio Rosario), respectivamente, Mailen e Rosalba construíram uma vida de ativismo nessas localidades.

A construção da liderança feminina segue um caminho peculiar, como nos explica Zulia Mena: "Esta função de liderança é natural, sem eleição, e se dá pela relação especial e constante que estabelece com todos os membros da comunidade na qualidade de rezadeira, parteira, curandeira, conselheira, etc." (MENA GARCÍA, 1993, p. 91, tradução nossa).[124] Ou seja, a mulher ganha o reconhecimento e o respeito da coletividade a partir de sua atuação a nível local.

Mailen foi educadora e parteira no Baixo Mira. Rosalba também esteve envolvida com educação e outros temas afetos ao povo do Rio Rosário. Do nível local, as lideranças passam a circular em circuitos cada vez mais amplos, como representantes de seu povo. Por exemplo, Rosalba conta que esteve em Santa Marta, no Encontro Nacional Afro, em Bogotá, em Bueventura, em Cali, dentre outras. Percorreu muitas cidades colombianas no bojo desse processo organizativo. A movimentação dessas mulheres, que começa nas ribeiras dos rios e se prolonga em níveis

[124] "*Esta función de liderazgo es natural, sin elección, y se da por la relación especial y constante que establece con todos los miembros de la comunidad en calidad de rezandera, partera, curandera, consejera, etc*" (MENA GARCÍA, 1993, p. 91)

regional, nacional e internacional, reflete-se na formalização de movimentos sociais. Nesse sentido, não há uma cisão entre o âmbito doméstico e o público. A política perpassa a ambos. Matronas como Rosalba e Mailen são mulheres que fazem política em suas casas, em suas "comunidades" e no "processo de comunidades negras". As matronas são tecelãs de vínculos entre as pessoas.

Rosalba conta sobre a situação familiar que vivenciava e que lhe permitiu começar uma trajetória dedicada ao "trabalho social":

> Eu nesta data já tinha trinta e tantos anos. Já tinha tido todos os filhos, alguns já estavam grandinhos. Eu tive meus filhos cedo e já comecei a cuidar deles até que... Ah, eu era muito ativa na comunidade! Sempre participava de reuniões. Se chegava uma entidade, aí estava eu, se chegava a outra. Sempre gostei disso de me juntar com o povo. Aí foi onde começamos a nos conhecer e a nos olhar. A partir daí começou minha gestão: a caminhar e a viajar. E gostei disso que se chama, como se diz? Trabalho social, né? (tradução nossa) – Rosalba Quiñones.

Observando o perfil das mulheres que constroem esse movimento, entre aquelas com quem dialoguei, percebo que a maioria tem idade superior a 50 anos. Comentando um estudo realizado com mulheres de Kulima, Kênia, Henrietta Moore (1991) observa que as jovens casadas naquele contexto encontravam dificuldades para se dedicar a atividades coletivas por terem filhos pequenos, assim dispunham de menos autoridade e liberdade de movimento que as mulheres de mais idade.

Noto um paralelo entre o caso comentado por Moore e o caso do Pacífico Negro colombo-equatoriano. O fato de estar casada não necessariamente impede a construção de uma trajetória de liderança; depende do tipo de arranjo conjugal que mulheres e homens são capazes de constituir. Em uma sociedade machista, como é a afro-pacífica, isso costuma exigir das mulheres uma capacidade de questionamento e uma atitude de contestação dentro do ambiente doméstico, com vistas a subverter os papéis sociais atribuídos a mulheres e homens. Em geral, elas logram construir arranjos conjugais mais libertários na maturidade.

No caso da maternidade, ao mesmo tempo em que é um investimento político, já que ser mãe é um caminho para se

construir como matrona, também há tensões entre a maternidade e a liderança política.

> Às vezes eu dizia: meus filhos, Deus meu, estão abandonados. Que fazer?! Porque com a defesa dos manguezais tivemos muito trabalho. Ai! Tínhamos que ir a Quito fazer grandes mobilizações. O cuidado meu com eles era mínimo, quem mais cuidava era a sobrinha e Seu Armengol. Eu, o pouco que podia – Inés Morales.

A fala de Inés explicita como ela ficava dividida entre o cuidado com os/as filhos/as e as agendas do movimento social. Sua opção foi a de sustentar uma presença mínima na criação dos filhos/as e dedicar-se à defesa do território ancestral, que também é um patrimônio de sua prole. Uma fala de Martina Granja explicita essa questão: "Neste tempo eu vivia lá fora, as crianças ficavam no rancho sem nem um real. Me preocupava com eles e me preocupava com o processo. Preferia ir porque mais adiante meus filhos desfrutariam do processo" (tradução nossa). Maternidade e política se tencionam, mas também se imiscuem. Por um lado, o engajamento político restringe a dedicação doméstica, especialmente o

cuidado com a prole. Por outro lado, ter filhos faz parte de uma construção política, que é a construção como matrona, e o engajamento político também é um projeto para os filhos, ou seja, para as gerações vindouras.

Histórias de vida das matronas visibilizam a construção de uma liderança feminina que se prolonga do âmbito familiar ao "processo de comunidades negras". São trajetórias de superação, nas quais o feminino é qualificado como um atributo guerreiro. Elas são designadas como mulheres *echadas p'adelante*, que se arriscam, que vão além. Para tal, enfrentaram parceiros conjugais e tiveram que significar a maternidade a partir de sua atuação política, ou seja, desde uma perspectiva da coletividade negra. Cotidianamente, dentro dos movimentos mistos, elas disputam o lugar de fala com companheiros negros.

Ao mesmo tempo em que essas mulheres encontraram um caminho na constituição de movimentos de mulheres negras territorializadas, elas não deixam de fazer parte do movimento afro/negro, tampouco do movimento de mulheres, concebido em sua amplitude. Trata-se de uma fluidez identitária. Elas estão em todos esses movimentos. Assim como a água, possuem uma capacidade de penetrar em

muitos campos identitários e de atuação política. É a força das águas, que entra e ocupa o espaço. Ela é permeabilidade, mas também tensão. Pode ser leito liso, ou cascata; caudal ou abismo, loca, grota seca. Tal qual os rios, as matronas manifestam o atributo do acolhimento, mas também da disputa, da contravenção e da incerteza.

CAPÍTULO 5

A constituição da pessoa afro-pacífica

> Estão nos convocando para uma discussão sobre os saberes ancestrais da água entre os povos afro-equatorianos. Nós lhe falamos que são os saberes ancestrais do rio. Ele é a fonte de vida, a fonte de resistência. Ele tem resistido, sempre. Dentro dele está a água, mas também está o peixe, a locomoção (em barcos), os minerais, o *Riviel* que anda em sua canoa (tradução nossa) – Inés Morales.

O rio é fonte de vida e fonte de resistência. No território que nasceu da República Zamba, viver é resistir. O rio tem resistido ao longo dos séculos, assim como a população afrodescendente. Retomando o conceito de territorialidade proposto por Grueso, Rosero e Escobar (1999), a apropriação territorial cruza eixos longitudinais, horizontais e verticais. No depoimento de Inés, há referências a todos eles. As águas dos rios são o vetor de mobilidade e comunicação.

O pescado é a base da alimentação. Os minerais presentes no rio fazem do plátano outro sustentáculo da dieta afro-pacífica, um alimento com alto poder nutritivo. Os *encantados*, como o Riviel, inscrevem-se na cosmologia e expressam o simbolismo afro-pacífico.

Figura 11: Travessia do Rio Tululbí na canoa
(Ricaurte, San Lorenzo, Equador)



As terras baixas do Pacífico são entrecortadas por centenas de rios que nascem nas montanhas da Cordilheira Ocidental e caminham em direção ao mar. Trata-se de uma

das regiões mais chuvosas das Américas, com média anual entre 3 mil a 10 mil milímetros. Às margens do mar Pacífico, predominam manguezais, que são respaldados por pântanos de água doce. Há uma grande variação das marés, cuja média oscila entre 2,5 a 3 metros e 3,4 a 4 metros em época de lua cheia ou nova. Ao longo da costa aluvial a maré pode entrar no curso dos maiores rios por muitos quilômetros.

Os esteiros fazem a conexão entre rios e mar; percorrem áreas posteriores a praias e manguezais e seguem paralelamente à costa, conectando-se com as partes baixas dos rios. Eles formam um complexo sistema de canais curtos e sinuosos, uma via aquática quase contínua no interior dos bosques de mangue. Ademais, separam grandes áreas de *humedal* (chamadas ilhas) da terra firme. Às vezes, os esteiros estreitam-se até formar pequenos riachos, os quais, durante a maré alta, se enchem e regam os manguezais de água salobra. Na maré alta, por entre os esteiros fluem canoas e lanchas de pequeno porte, em alternativa à turbulência do mar aberto. Já na maré baixa, os menores esteiros se secam enquanto os mais fundos se transformam em pequenas quebradas.

A percepção humana da espacialidade é composta por faixas: *mar, bajamar, manglares, firme, guandal* e *loma,*[125] todas expressões castelhanas de uso local. O curso dos rios, por sua vez, tem relação direta com o sobe e desce das marés, *pujas* e *quiebras*, *llenas* e *vaciantes*. Águas salgadas e doces conversam intensamente no Pacífico Negro. O vai e vem das águas redesenha constantemente a paisagem. As mudanças são ainda mais acentuadas em povoados que se localizam nos pontos de desague de rios ao mar, como é o caso de Salahonda (Nariño, Colômbia) e Palma Real (San Lorenzo, Esmeraldas, Equador), pontos de desague dos Rios Patía e Mira respectivamente.

Comida e ancestralidade

> O território é tudo, a sua terra é tudo. Eu gostava muito de ir lá [Los Brazos]. Quando

[125] "Mar, baixa-mar, manguezais, terra firme, guandal e colina" (tradução nossa). O bosque de guandal caracteriza-se como bosque pantanoso onde se fazem presentes as seguintes espécies arbóreas: *Campnosperma panamensis* (conhecido como *sajo*), *Otoba gracilipes* (conhecido como *cuangarial* ou *cuángare*) e *Euterpe oleracea* (conhecido como *naidizal* ou *naidí,* que é o açaí brasileiro).

> minha tia Martina vivia lá em cima, eu ia passar uma semana, 15 dias. Principalmente quando era colheita de fruta. A água era muito escassa. Tinha que ir se lavar no rio. Eu gostava de me jogar no rio. É como ter sentido de pertencimento e saber que não é trazer multinacional para plantação de banana. Porque isso o que faz é acabar com o território. É uma ilusão pensar que isso nos tornaria rico. Se é rico quando se come saudável, sua banana-da-terra, seu arroz. Não digo que seja retroceder em termos de tecnologia, mas voltar aos costumes. Minha avó tem 101 anos, mas está bem, não tem dor no corpo. Não sofre de pressão. Ela sofre de sua velhice. Isso tem a ver com a maneira como se cozinhava antes, sem Maggi. Se usava o urucum. O sabor era da Chiyangua e do Chirarán. Ou seja, o bom é ter sua rocinha. Se você vive em Cali, paga alguém para cuidar. A cada dois meses vem e leva sua banana-da-terra, seu arroz para comer em sua casa. A minha roça seria em Los Brazos porque é mais próximo. Mas eu tenho direito no território de meu pai e no de minha mãe (tradução nossa) – Ana Karina.

O depoimento de Ana Karina indica que a reflexão sobre o território leva a uma reflexão sobre a comida. Poder-se-ia

pensar no tripé território – família – produção como chave para compreender a ocupação negra no Pacífico colombo-equatoriano, conforme sugere Carlos Ângulo Rúa.[126] Na narrativa, o direito à terra obedece à matri e à patrilinearidade, como dito anteriormente.

Da forma como pude apreender o Pacífico colombo-equatoriano, a comida tem uma conexão direta com a ancestralidade e com o território, ambos constitutivos da pessoa afro-pacífica.

> Eu sou afro-equatoriana, sou afro-esmeraldenha. Eu sou negra porque tenho minhas raízes africanas. Gosto de meu *tapa'o de pesca'o*. Aonde quer que eu vá, vou levá-lo (tradução nossa) – Yonny Nazareno.
>
> A comida foi algo muito forte, que me permitiu estar ainda ligada com o território. Então, em minha casa em Toronto era minha comida do Pacífico: peixe com coco, com as ervinhas. Na primavera, eu as cultivava no jardim, quando chegava o inverno, as colocava no sótão, com lâmpada. Era tudo para me manter, sentir-me parte de algo (tradução nossa) – Eva Lucia Grueso.

[126] Comunicação pessoal.

A comida é constitutiva da pessoa, em especial da mulher afro-pacífica. De certo modo, elas são o que comem. Yonny é afro-esmeraldenha porque produz e come seu *tapa'o de pesca'o*. Para tal, ela tem de dominar as técnicas; tem de cultivar certas ervas e temperos, como a *chiyangua* (*Eryngium foetidum*), o *chirarán* (*Ocimum basilicum*) e o *achiote* (*Bixa orellana*).[127] Preferencialmente tem de estar próxima ao rio, ou ao mar, de onde vem o pescado. Nesse sentido, a comida articula ancestralidade e território.

Figuras 12, 13 e 14: Ervas da casa de Targelia



[127] Têm correspondências no Brasil com o coentro-bravo/coentro-largo/coentro-de-caboclo, o manjericão-de-folha-larga e o urucum, respectivamente.





Mesmo quando estão fora do território, como foi o caso de Eva Lucia quando viveu no Canadá, há um esforço para seguir produzindo e consumindo a comida do Pacífico Negro, o que cria um sentimento de coletividade, ou de família, no sentido político do termo. Trata-se de um exercício da

territorialidade no qual a identificação dos sujeitos remete diretamente à sua origem e procedência. Mulheres migrantes constituem-se subjetivamente na relação com a comida, a qual materializa a relação com o Pacífico Negro, enquanto território e enquanto rede de relações.

O repertório das comidas ancestrais é amplo e saboroso.[128] O peixe cozido com banana-da-terra verde, chamado *tapa'o de pesca'o*; o *ceviche de concha*, feito com a piangua, cebola, tomate e ervas; o arroz com coco, servido com pescado frito e patacones, fritura feita com a banana-da-terra verde; *encoca'o de pesca'o*, de arraia ou de paca, proteína animal preparada com leite de coco; *sancocho*, uma espécie de sopa feita com galinha caipira; o *chocolate*, que pode ser feito com água e/ou com leite, às vezes acrescentando-lhe amendoim; *coladas* ou mingaus feitos com frutas, grãos e farinha de banana-da-terra verde. Estas são algumas das receitas tradicionais.

[128] Na região do Pacífico Sul colombiano, de modo geral, a produção é agroecológica. Apenas nas localidades situadas na estrada que leva de Tumaco a Pasto é que se começou a produzir banana-da-terra com agroquímicos.

Figura 15: Cozinha de Martha García (Zona rural: Baijto Vaquería, Tumaco, Colômbia)



Figura 16: Cozinha de Martina Granja (Zona urbana: Salahonda, Colômbia)



Tanto os alimentos próprios do Pacífico quanto o modo de prepará-los são ressaltados como sendo peculiares aos povos afro-pacíficos e mais ainda às mulheres. Exemplos disso são as pedras que transformam elementos em comida, moendo a banana-da-terra verde, ou macerando o alho e as ervas como *chiyangua* e *chirarán*; o modo de lavar peixes, aves e carnes de caça com bastante limão e sal; o *achiote* ou urucum que é preparado em forma de óleo e usado para temperar a comida. E ainda a forma de preparo da proteína animal com coco, usada tanto para peixes e mariscos quanto para carnes de caça. Além da paca, é comum comer tatu, raposa, cutia, veado, coelho-do-mato, javali e capivara.

O *tamal* de concha é preparado com massa de banana-da-terra verde e *piangua*. O *plátano* é moído entre duas pedras e em seguida pré-cozido com temperos como o alho, a *cebolla larga* (*Allium fistulosum*), *cebolla colorada (Allium cepa*), *chiyangua* e *chirarán*. À parte, prepara-se o marisco. Na folha de bananeira, dispõe-se a massa e recheia-se com a concha, podendo agregar cenoura, ervilha e batata.[129] Há uma téc-

[129] Essa é a forma de fazer indicada por Inés Morales. Sixta Tulia afirma que a melhor folha para embalar os *tamales* é a chamada folha branca. Segundo ela, a folha de bananeira não é tão boa para envolver o *tamal*.

nica para embrulhar o *tamal*, da mesma forma que há um saber especializado para embrulhar a brasileira pamonha. O *tamal* é levado ao cozimento por aproximadamente 45 minutos. Identifica-se quando está pronto pela cor da folha de bananeira.

De modo geral, mulheres de uma mesma família, que podem residir na mesma casa ou não, costumam trabalhar juntas nesse processo, com funções especializadas para cada uma delas, como, por exemplo, embrulhar os *tamales* ou dedicar-se à venda. Recorrem ao pátio da casa para buscar alguns dos ingredientes. Inés explica que toda mulher afro-pacífica tem uma pequena horta no pátio de casa onde cultiva *chiyangua*, *chirarán*, orégano, erva-doce, dentre outras ervas. O plátano vem do rio e a *piangua*, do mangue, coletada pelas mulheres concheiras. Esse é um saber das "mulheres de comunidade", como diz Inés Morales. Há mulheres, portanto, que "sabem fazer" um *tamal*. Por exemplo, quando, no processo de cozimento, a massa escorre, dizem que a mulher não sabe fazer o *tamal*. Ao migrar para a cidade, elas passam a fazê-lo na zona urbana e vendem nos arredores de casa. Quando alguém saboreia um bom *tamal*, comenta com a vizinhança e assim um grupo de mulheres vai se constituindo

nesse negócio. Com a venda de *tamales*, pode-se manter uma família.

A relação que a produção dos *tamales* coloca em relevo é uma relação entre mulheres aparentadas, que se contextualiza na construção da rede de sociabilidade entre elas. Essa mesma rede é a que se responsabiliza, junto com a mãe, pela criação da prole de uma mulher. Nesse sentido, reforça-se a ideia de que o parentesco é um "estado relacional que pode ser criado, reiterado ou interrompido", como ressalta Júlia Santos (2015, p. 158). Em tese doutoral sobre os Arara, povo indígena de Rondônia, no norte brasileiro, Júlia Otero dos Santos (2015) reflete, entre outras coisas, sobre as formas de coletivização ali presentes. Nesse contexto, "o compartilhamento de comida define corpos, fronteiras e coletivos", segundo a autora (SANTOS, J., 2015, p. 17). Como a vida cotidiana gira em torno da comida, ela é um dos elementos que permitem fazer a passagem da família, "unidade social" mais relevante nesse contexto, para uma forma "povo", que une as aldeias em um contexto interétnico no qual os coletivos indígenas devem aparecer como povos (SANTOS, J., 2015, p. 35). Isso porque a comida e a bebida objetificam relações sociais e, assim, constituem parentesco.

Santos está atenta à "diferenciação entre uma sociabilidade considerada mais restrita (marcada pelo parentesco e semelhança) e uma mais expandida (marcada pela alteridade e diferença)" (SANTOS, J., 2015).

Ou seja, as relações de parentesco não estão dadas; são socialmente construídas. Nesse sentido, assim como Santos, refuto a abordagem clássica antropológica da "família nuclear como dado biológico e nexo gerativo do parentesco como fenômeno da vida social" (SANTOS, J., 2015, p. 188). No contexto do Pacífico Negro, a construção da família, seja sob a perspectiva das relações consanguíneas, seja das relações políticas, depende do trabalho das mulheres na constituição de laços de ordem produtiva, organizativa e afetiva.

Poder-se-ia pensar que a associação entre mulheres e comida reforçaria a imagem das mulheres aprisionadas ao lar, tema sobre o qual discorremos no segundo capítulo ao falar sobre maternidade. Porém, não parece ser esse o sentido que elas conferem à associação. Como detentoras de saberes e práticas que constituem sistemas agroalimentares ancestrais, as mulheres se colocam em um lugar de ação, na acepção que Strathern confere à agência, no sentido de

construção de relações, e em um lugar de poder. Camacho (2004) reforça que a identidade feminina afro-pacífica está evidentemente ligada à alimentação: fabricar, distribuir, alimentar-se e se relacionar, constituindo-se como pessoa feminina em interação familiar e comunitária. Estudos sobre gênero no mundo indígena equatoriano também percebem o contexto da produção de alimentos e outras tarefas domésticas como espaço de poder para mulheres indígenas (WEISMANTEL, 1994).

Nesse sentido, como coloca Ana Karina, falar sobre o território é falar sobre práticas produtivas, sobre comida e sobre relações sociais. Falar sobre a comida é falar sobre ancestralidade afro-pacífica. A conexão das mulheres com o território passa pela comida e o caminho são as práticas ancestrais de cultivo e preparo dos alimentos, alguns dos quais têm também poder curativo. Entendo que essa é uma das maneiras pelas quais as mulheres entendem e falam sobre o território.

Na medida em que as mulheres têm papel de protagonismo na atualização de saberes vinculados aos sistemas agroalimentares, bem como na fabricação de comidas e pessoas, elas sustentam ao longo de séculos uma concepção

territorial e a luta política pelo território. Território este que se vê ameaçado pela parceria entre Estados colombiano e equatoriano com capitais estrangeiros, expressa em grandes projetos desenvolvimentistas. No Pacífico colombo-equatoriano, teve grande apelo uma concepção de desenvolvimento sustentável acompanhada por um discurso de conservação da biodiversidade. Contudo, os conceitos evocados pelas "comunidades negras" no tocante ao respeito pela natureza divergem daqueles norteadores dos discursos estatais sobre preservação e conservação da natureza. Na concepção da coletividade negra, a existência humana está em correlação com a natureza. Trata-se de uma relação de reciprocidade mútua que pressupõe práticas ancestrais ancoradas em uma concepção da natureza como dotada de agência.

Mariscando com Ana Granja

Nas narrativas de mulheres que vivem nesses lugares, a relação com os mariscos aparece desde sempre e parece ser um ícone da condição feminina. Há um entendimento geral de que mulheres mariscam e homens pescam ou roçam.

A mariscagem faz parte do cotidiano de muitas mulheres dessa região. Nesse sentido, pensar a relação entre as mulheres e os mariscos é uma forma de pensar a territorialidade desde a perspectiva das mulheres.

O que estou chamando de mariscagem é uma relação estabelecida pelas mulheres com diversos recursos hidrobiológicos (moluscos e crustáceos) artesanalmente extraídos: a *sangara*, *bulga'o, pata 'e burro, almeja, cholga, cholguilla, rastro de nao, chirripiangua, mejillones, ostión, sarnabí*. Mexilhões e *sangara* são encontrados na praia, enterrados sob a areia. Já a *cholga*, no manguezal. A *chirripiangua*, por sua vez, é encontrada na praia e nos manguezais. E a *pata 'e burro* é encontrada na praia, mas em dadas condições da maré. Alguns desses mariscos podem ser comercializados, contudo, destinam-se principalmente ao autoconsumo. Todos eles são considerados saborosos ao paladar, preparados como sopa com feijões, *seco* ou *ceviche*.

O *concheo*, por sua vez, é a extração artesanal da piangua (*Anadera tuberculosa* e *Anadera similis*), prima da *sangara* (*Anadera grande*). A piangua habita as raízes da *Rhizophora mangle* e o lamaçal dos manguezais. Desde a década de 1960 até a contemporaneidade, a piangua, em especial a concha

fêmea, é o mais cobiçado dos mariscos em função de seu valor comercial. Nesse sentido, o *concheo* seria um tipo de mariscagem que ganhou proeminência nessa região.

Tive a oportunidade de acompanhar Ana Granja, no dia 22 de outubro de 2013, na mariscagem em uma região chamada *El Bajo*, ou *Bajamar*, situada na Zona 4 do território da Associação Camponesa do Patía – Acapa, a zona em que o Rio Patía desagua no mar.

Figura 17: Mapa do Rio Patía



Fonte: elaboração própria (Aline Menke e autora).

Ao sair da área urbana de Salahonda, por volta das 8h30 da manhã, cruzamos o Canal de Salahonda na direção do mar, bordeado por manguezais. Quando o canal abriu seus braços, dobramos à direita, em direção à Ilha do Galo, e estacionamos a canoa à beira de uma ampla faixa de areia em frente ao manguezal.

Quando chegamos, a água ainda estava alta. Escolhemos essa região porque aí vivem as *sangaras*, enterradas na areia rasa, em áreas cobertas por uma fina e morna camada de água do mar, já distante donde quebram as ondas. "As *sangaras* têm defesa debaixo da água, assim que sempre se busca ela nos esteiros, onde há um pouco de água" (tradução nossa).

Figura 18: Sangaras e uma chirripiangua



Minha anfitriã me regalou os instrumentos de trabalho: um facão e um balde amarelo feito de fibra de plástico, ao qual se acoplou uma alça feita de corda. Inicialmente, caminhei um pouco ao lado de Ana Granja, que me explicava como identificar onde possivelmente havia *sangara*. Os sinais são sutis: quando a cor da água está levemente amarelada; quando se observa um movimento de água soprando para fora, como se fosse o alento de uma respiração; nas proximidades de onde se identifica as fezes da *sangara* boiando,

as quais se assemelham a dejetos pequeninos de galhos ou outro material vegetal que corre dos manguezais para a praia. "Onde está a merda da *sangara*, aí você não a encontra nunca. Ela está um pouco abaixo ou um pouco acima. O único animal que vive com sua merda é porco porcalhão" (tradução nossa). Como a *sangara* fica enterrada na areia rasa, "às vezes se pode senti-la, pisar sobre a *sangara*" (tradução nossa). Ou sentir seus vestígios, temperatura ou textura diferente da água. No momento em que qualquer desses sinais é percebido, risca-se o facão sobre a areia. Quando ele soa em tom metálico, indicando que se topou com algo, agacha-se. Muitas vezes não é *sangara*, pode ser outro tipo de marisco.

Alfred Gell (1998) ressalta que relações sociais são relações entre diferentes participantes em sistemas sociais de vários tipos. Para compreender uma cultura, é necessário observar o comportamento cultural em um *setting* específico, ou seja, como os sujeitos se relacionam em cada interação social. Na atividade de mariscagem ora descrita, trata-se de uma relação entre a mulher e a *sangara*, na qual ambas são sujeitos. Não se trata de mera concatenação de eventos físicos, mas de uma sequência causal em que ambas agem.

Quando o sol está a pino, as *sangaras* dele se escondem, enterrando-se mais profundamente na areia. Sua movimentação é dotada de intenções. Nesse sentido, as *sangaras* têm agência, assim como a mulher. Todos os fatores do sistema são afetados pelo sol escaldante: a cor da água, sua temperatura, e até mesmo a textura, assim como a presença dos dejetos. Desde a perspectiva da marisqueira, a situação oposta, de chuva, tampouco é boa para "sangariar", pois não se percebem bem os sinais que indicam o local onde está escondida a *sangara*. Nesse sentido, o sol e a chuva são fatores do ambiente causal no qual se dá a relação entre a mulher e a *sangara*. É como se, nesse ambiente, o estado climático servisse às intenções do marisco ou da marisqueira. Isso porque, como a agência é relacional e transitiva, a mulher também age na medida em que busca a *sangara*. Do ponto de vista da mulher, o cenário ideal para esse tipo de mariscagem é a estiagem com sol ameno.

Enquanto trabalhávamos com Ana Granja, a maré foi vazando, construindo novos cenários propícios para se encontrar a *sangara*, pequenos esteiros sinuosos que partem do mangue em direção ao mar. No auge da maré seca,

a água do esteiro por onde aportamos distava bastante de nossa canoa.

Figura 19: Quando chegamos



Figura 20: Quando a maré vazou



Quanto mais nos aproximávamos dos manguezais, proliferavam-se as *sangaras* e *chirripianguas*. Mesmo assim, quase não fui capaz de ler os sinais que os mariscos emitem. Coletei pouquíssimas. Já Ana Granja encheu seu baldinho e em seguida o meu, totalizando 155 unidades, majoritariamente *sangaras* e *chirripianguas*. Permanecemos "sangariando" até por volta das três da tarde, quando a maré outra vez subiu, ou seja, quando a água novamente encontrou nossa canoa. Na relação entre mulheres e mariscos, ambos são dotados de agência, subjetividade, intencionalidade e reflexividade.

Simbologia da mariscagem

Paula: Em sua época, dos quinzes anos, os homens conchavam?

María Magdalena: Não.

Paula: E hoje em dia?

María Magdalena: Sim, mas por aqui. Ou seja, por *Candelilla* e por toda *Tumaco*, mas aqui em *Puerto Palma* os homens não gostam de conchar. Quando vinham homens de outros lugares para conchar em *Puerto Palma*, eles sentiam vergonha. Quando viam que os homens de *Puerto Palma* não conchavam, saíam, se sentiam envergonhados. Não conchavam.

Paula: Por que se sente vergonha de conchar?

María Magdalena: Eles trabalham no pé da montanha, na roça. Com facão, com pá.

Paula: Há uma ideia de que homem que é homem não *concha*?

María Magdalena: Sim (tradução nossa).[130]

[130] Entrevista concedida entre 16 e 17 de novembro de 2013.

O *concheo* é uma atividade cuja valoração apresenta certa dubiedade. Por um lado, as narrativas apontam uma perspectiva de que se trata de uma tradição afro-pacífica e que as concheiras "trabalham duro". Por outro lado, é a última alternativa laboral que uma mulher escolhe desempenhar.

Percebo que a mariscagem está associada a uma série de dimensões. Trata-se de uma atividade associada à pobreza, bem como à sujeira. A mariscagem é associada ainda à velhice. Lucrecia Borges é comerciante de concha em San Lorenzo, filha de mãe concheira, atividade que suas irmãs seguiram. Seu sonho desde criança era ser professora, o qual pôde realizar. Transcorrido um ano na experiência da docência, ela percebeu que não era sua vocação. Notou que tinha uma imagem idealizada da professora, um contraponto à realidade que ela vivenciava em um lar onde sempre havia muito marisco, "mau cheiro", "sujeira". Ela queria ser "limpinha", como eram as professoras.

Segundo essas imagens, mulheres que vivem da *concha* têm baixa escolaridade, algumas são analfabetas; em sua maioria, são mulheres que sustentam suas famílias sem aportes financeiros de outras pessoas. Outros diálogos sobre a mariscagem reiteram tais imagens. Uma de minhas

interlocutoras conta que em certo momento de sua vida conchava, mas sem que sua família soubesse, já que seu pai "não a havia criado para isso". Sixta Tulia Londoña Ponce, uma senhora que conheci ao visitar o Centro Gerontológico de San Lorenzo acompanhando Inés Morales e Amada Cortez, assim nos contava: "eu sentia vergonha de levar minhas filhas, porque minha mãe não tinha me criado neste ato, minha mãe nunca me levou; então eu tampouco levava minhas filhas para conchar" (tradução nossa).[131] Boa parte das mulheres concheiras com quem conversei falam que prefeririam ter outro trabalho. Entendo essa fala a partir do desejo de sair de uma situação de trabalho extenuante, mas também de sair de uma situação de discriminação social.

Poderíamos pensar que as imagens sobre o *concheo* são também imagens sobre o Pacífico colombo-equatoriano: uma região pobre e perigosa. E o imaginário social cola essa imagem à mulher afro-pacífica: são mulheres guerreiras, mas também sujas. A matrona, centro de uma rede parental e política, investida de poder como a que nutre e cuida, é reduzida a uma mulher velha, pobre, solteira, cheias de

[131] Entrevista concedida em 05 de dezembro de 2013.

filhos/as e inculta. O imaginário social inverte a construção de um lugar de poder a um lugar de desprestígio. Nessa inversão, opera uma leitura sexista e racista, na medida em que a mariscagem é um ícone da presença afrodescendente, mais especificamente da presença de mulheres negras no Pacífico colombo-equatoriano.

Vale ressaltar que tal leitura se inscreve em uma realidade de desestruturação da socialidade afro-pacífica a partir da incidência do grande capital. Na medida em que indústrias camaroeiras e outros projetos desenvolvimentistas transformaram ecossistemas e socialidades, comprometeram as relações entre as mulheres e os manguezais, as quais constituem ao mesmo tempo modos de vida e paisagens.

O rio e seus encantos

As relações com os rios e todos os seres que os habitam também são construtivas de corpos/paisagens. Para Grueso, Rosero e Escobar (1999), a vivência do território no Pacífico Negro cruza movimentos em diferentes sentidos, como dito anteriormente. Falamos neste capítulo sobre o eixo longitudinal, por meio do qual articulam-se atividades produtivas.

Já o eixo vertical é aquele que conecta "inframundo" e "supramundo", humanos e espíritos ou almas (GRUESO; ROSERO; ESCOBAR, 1999, p. 256).

Os *encantados* são seres que vivem nos rios, nas florestas, nos manguezais. Povoam as histórias dos/as mais velhos/as, transmitidas pela tradição oral. "Os ancestrais nos deixaram estes personagens para ensinar a cuidar da natureza" (tradução nossa), explica Amada. As concepções sobre os *encantados* constituem os sentidos e as relações das pessoas com a natureza.

> Targelia: A Tunda, dizem que é uma mulher. Era uma mulher que era -... gostava de fazer tarefas domésticas. Era grosseira com a mãe e se foi para a montanha. E de lá veio feita Tunda. É uma mulher normal. Por quem os homens se apaixonam. Depois que os leva, os mata. Aos homens, dá de comer camarão. Os mata. Leva os meninos e os mata.
>
> Paula: E como escolhe quem vai levar?
>
> Targelia: Os que são grosseiros. Quando são meninos grosseiros, então ela os leva porque são grosseiros (tradução nossa).[132]

[132] Entrevista concedida em 27 de janeiro de 2014.

O *duende*, a *tunda*, o *riviel* são muito próximos do povo afro-pacífico, têm forma humana, atitudes humanas, interagem com as pessoas, porém são capazes de fazer coisas que, de modo geral, as pessoas não fazem. Por exemplo, a Tunda pode se apresentar de diversas formas, assume a figura de pessoas conhecidas, como na história contada por Piedad Porozo, mãe de Yonny, na qual a Tunda apareceu sob a forma da irmã de Piedad:

> Piedad Porozo: A Tunda saía e gritava: "uhu" e os meninos que eram grosseiros, os levavam. A Tunda mesma aparecia como minha irmã Margarida, que era a Negrinha. Tinha um filho que era sozinho. E com uma saia azul e uma fralda branca, com essa parte sem camisa, assim nua. Andávamos com minha irmã Joana colhendo abacate, aqui era um abacateiro. E eu estava em cima de um morrinho. Quando a vi, estava ela olhando-me para lá, onde estava meu pai, minha mãe. E então eu: "Magnífica em grandeza, mansão do verbo divino. Para que o senhor do céu nos guie por um bom caminho". E aí, bum! Ao chão, a tombei no chão. E saiu: bum, bum, bum, bum, bum. Uh! A Tunda. Foi-se arrastada pelo caminho. Eu tinha uns três anos.

> Paula: E por que você falou isso?
>
> Piedad: Nos ensinavam que isso se dizia quando se via a Tunda (tradução nossa).[133]

Interessante observar os dizeres que devem ser evocados ao se encontrar com *la Tunda*, os quais nos remetem ao universo euro-cristão. As Matronas são católicas, mas também são xamãs. Na cosmologia do Pacífico Negro, especialmente do lado equatoriano, *la Tunda*, *el Duende*, *el Diablo*, *el Bambero*, *el Cuco*, *la Gualgura* são figuras muito presentes e importantes.

Para além dos encantados, outros seres não humanos são dotados de agencialidades na percepção das mulheres afro-pacíficas. Na narrativa de Inés Morales, as pedras são seres que remontam à verticalidade do território-água. Pedras misteriosas, pedras que curam, pedras que alumbram. Inés Morales é uma mulher fascinada por pedras:

> Com 12 anos encontrei uma esmeralda no Rio Esmeraldas. Tinha ido visitar uma tia. Sempre me banhava no Rio Bogotá,

[133] Entrevista concedida em 07 de dezembro de 2013.

em Carondelet. Mas neste rio não. E encontrei lá uma esmeralda. Formosa!!!!

[...]

Agora neste trabalho de pesquisa eu conheci uma senhora em Playa de Oro que me mostrou uma pedra que ela tinha, que tomava água. Depois, eu estava na praia olhando as pedras quando uma senhora me disse, "você o que quer com as pedras, minha filha?". Eu disse a ela que coleciono pedras e ela então me mostrou. "Veja essa". "Hum... Bonita! Me dá?". "Sim". Eu a trouxe para casa e achei ela parecida com a da senhora. Amadita me disse: "Você já a colocou na água? Ponha!" Quando o fiz, vi que no outro dia havia baixado o nível da água. No dia seguinte, ainda mais.

[...]

Eu fui a Carondelet para uma reunião com Plano Equador. Chegando lá, me encontrei com uma pedra negra. Havia um montão de pedras, mas essa me chamou atenção. Parecia que ela estava me olhando. Eu disse a meus companheiros que queria vê-la. Depois lhes disse que queria levá-la. Quando já tinha dois meses aqui em casa, um dia, um amigo que é clarividente me disse que eu tinha algo muito precioso em minha casa e que

> não tinha consciência disso. Me disse que, quando eu morresse, que meus filhos lhe dessem a pedra negra. E que, se Seu Armengol ainda estivesse vivo, o curaríamos com essa pedra. No dia seguinte, fui ao Mestre Hugo e lhe pedi que viesse aqui em casa. Ele consultou o *Opelê* e me disse que a pedra não era comum. Que ela tinha mais de dois mil anos vivendo na água e que um índio havia trabalhado nela. "Agora mesmo estou me conectando com esse índio". Me disse que os olhos da pedra são esmeraldas e que ficaram no fundo do rio. A pedra é trabalhada, é como se fosse um rosto. O mestre me disse que ela necessita de água. Todos os dias eu a molho. E, quando sinto que devo, me dirijo a ela. Primeiro a Deus, depois falo com ela (tradução nossa) – Inés Morales.

As pedras têm agência. Assim como Inés, Ana Granja também se encontrou com uma pedra. "Há uma pedra. A *concha* e a *sangara* têm. É uma pedra braquinha, como se fosse uma pérola. Aí está o segredo. Quando é encontrada, a pessoa se programa. Eu a encontrei, mas não soube. E a cozinhei" (tradução nossa). A pedra sobre a qual conta Ana Granja é como um amuleto. Quem a encontrar, deve guardá-la e carregá-la consigo sempre que sair a mariscar, assim

será capaz de encontrar todas as *conchas* e *sangaras*. É como se a pedra chamasse os mariscos. Ela é, portanto, um agente social.

Nos casos relatados por Inés, o encontro com as pedras pode ser mediado por outras pessoas ou por outros seres. A rede de agência social, portanto, conecta pedras, pessoas encarnadas e seres não encarnados. Os três relatos, que foram proferidos em diferentes momentos, relacionam-se não apenas pela temática, mas também pela temporalidade cíclica. No segundo relato, a agência da pedra se expressa no atributo de tomar água. Analisando o terceiro relato, a pedra também é dotada de intencionalidade. Ela olhava para Inés. O encontro se deu pela troca de olhares entre ambas, relação que posteriormente se tornou um diálogo mediado pelas águas, já que a pedra negra também toma água, assim como a pedra que Inés ganhou na comunidade de Praia do Ouro. Saberes do Culto de Ifá, que chegaram à Inés pela mediação do Babalaô Hugo, trazem a referência da esmeralda, narrada no primeiro relato. As esmeraldas eram os olhos da pedra negra, que ficaram no fundo do rio, onde anos antes, Inés encontrou uma esmeralda. Ainda que os olhos não estivessem mais ali, sua intencionalidade dirigia o olhar à Inés.

Ao mesmo tempo, a pedra negra, as esmeraldas e o Babalaô mediavam a conexão entre Inés e um índio, ser desencarnado, remetendo essa rede de agência social a um tempo de longuíssima duração.[134] O ambiente causal em que se dão as relações tecidas nessa rede é o rio, são as águas.

Enquanto Inés narra seu encontro com as pedras, a narrativa de Melania Ortiz é centrada no ouro: outro importante elemento dos rios. Os afluentes do Rio Santiago conformam um cenário onde historicamente se desenvolve a mineração artesanal. "As mulheres do Alto San Lorenzo têm sua história, que merece ser contada. São mulheres que *playaran* a vida toda, atividade dura, nos rios" (tradução nossa). Quem fala sobre elas é Fausto Eliceo Lastra, presidente da Federación de Comunidades Negras del Alto San Lorenzo (Fecona), nascido

[134] Por sua vez, a conexão entre Inés e o Babalaô Hugo, Sacerdote do Culto de Ifá, cuja raiz é nigeriana, passa por mim. Na segunda viagem a San Lorenzo fui identificada como adepta das religiões de matriz africana. A mesma pessoa que assim me identificou, que fazia parte do Culto celebrado pelo Babalaô, levou-me ao seu encontro no dia 08 de dezembro de 2012, dia de devoção ao Orixá Oxum que se mimetiza nos rios e águas doces. Quando regressei a San Lorenzo, em 2013, o Babalaô vivia na mesma rua de Inés, o que aproximou os dois. Já ao final daquele ano, ele deixou a cidade, regressando à Colômbia, seu país de origem.

e criado na localidade de La Boca, que visitei a convite dele.[135] A atividade, realizada nas ribeiras dos rios, é uma prática muito antiga nessa região. Vilma Estácio de Sá conta que "nossos ancestrais com isso nos mantiveram. Tirando ouro" (tradução nossa). Assim como a mariscagem, trata-se de uma atividade diretamente associada às mulheres.

> Elas mexem assim a bateia bem bonito e tiram todo o cascalho e só fica no fundo da bateia o ouro. É uma arte e aqui há pessoas que vivem disso até hoje, *playando*. Antes *playaban* no rio, nas praias na ribeira do rio. E aí iam buscando e onde tinha ouro ficavam *playando*. *Playan* no Tululbí, *playan* no Bogotá ou nos riachos e esteiros. Esteiro La piedra, Limones, Las Perlas, Las Viejas. Onde tenha ouro, em um dia você pode ficar milionária. Onde tem, porque se você tira duas, três libras de ouro, não precisa mais se preocupar. Mas onde não tem aí sim tem que dedicar seus três, quatro dias para

[135] Eliceo é primo de Inés Morales e esteve envolvido na gestão da Comarca Afro-equatoriana do Norte de Esmeraldas (Cane). Entrevista concedida em 19 de novembro de 2013.

> conseguir uma grama de ouro (tradução nossa) – Melania Ortiz.[136]

A avó paterna de Melania, Julia Ortiz, foi uma grande *playadora*.

> Quando eu era pequena, em um baú grande minha avó guardava um montão de joias: correntes, brincos, anéis, tudo. Quando ela estava geniosa, abria em um manto negro e me dizia: "veja minha filha, todas essas joias mandei fazer quando eu *playaba*". Mas à parte destes adornos, ela tinha duas garrafas cheinhas de ouro e um potinho assim de *Colcafe*. Então minha avó quando faleceu, não sabemos onde ela deixou este ouro. Ninguém falou com ela, mas antes de ela morrer, a angústia que ela não queria morrer era ver meu pai para lhe dizer algo. Nós pensamos que com certeza ela ia dizer a ele onde estava o ouro. Mas meu pai, tão teimoso, foi viajar. Ela tinha 105 anos, mas estava que ainda caminhava. Ela estava criando um neto que se chama Augusto, vive em Ibarra. Então esse menino, depois que morreu minha avó, dizia que minha avó tinha vindo em sonho e lhe

[136] Entrevista concedida em 19 de novembro de 2013.

> havia dito que aqui atrás onde há uma pedra que dissesse ao tio que alce a pedra que aí embaixo tinha algo para ele. E esse Augusto não disse nada a meu pai, mas veio alçar a pedra. Só que tinham três pedras e ele não sabia em qual delas estava. Minha mamãe lhe disse: "é que não vai aparecer para ti, porque ela te disse que avisara a seu tio, não que fosse você mesmo, por isso ainda que esteja aí não vai aparecer para ti". E assim foi, esse ouro nunca apareceu (tradução nossa) – Melania Ortiz.

O ouro de Dona Julia também é um agente social. Segundo a interpretação de Rosaura, mãe de Melania, o ouro era encantado, só apareceria para quem estava autorizado por Dona Julia a manejá-lo, que no caso era German, pai de Melania. Por sua vez, foram as pedras que confundiram o filho adotivo de Dona Julia em defesa do ouro encantado. A mineração artesanal permitia a mulheres como Dona Julia o acúmulo de uma riqueza e de um esplendor que se materializam nas joias dessa centenária mulher.

Enfim, os encantos do rio estão também em sua gente; em suas práticas culturais: "os *arrullos,* os *alabaos,* as canções de ninar, as *décimas*, as poesias, os contos; as festas

patronais, as festas religiosas" (tradução nossa), como aponta Yonny Nazareno.

Figura 21: Festa de San Martin de los Porres, 2013
(Eloy Alfaro, Esmeraldas, Equador)



Tais saberes são transmitidos pela tradição oral. Como vimos no depoimento de Eva Lucia Grueso, os contos

fazem parte da socialização das crianças, são um elo entre mais novos e mais velhos. Trazem temas para a reflexão. Assim também são os vários tipos de canções e poesias.

Entre as poesias, chama atenção a décima *cimarrona* ou "décima afro", como a nomeia "*La Cimarrona*" Amada Cortéz. Trata-se de uma poesia que se estrutura em 44 versos; são quatro primeiras glosas e dez versos subsequentes. Seus compositores não sabiam ler nem escrever, de modo que a oralidade fazia cargo da criação e disseminação das "décimas afro". Algumas delas são textos antigos, como a intitulada "*Blanco y negro*", composta por Manuel Saturio Valenzia, intelectual afro-colombiano. Tem cinco estrofes com 44 linhas ou versos. As décimas falam sobre as relações entre os vários seres viventes que habitam o território-água, como, por exemplo, uma delas conta sobre viajar em uma concha de *almeja*.[137] Os decimeiros e decimeiras aprendem o texto clássico e o recitam em ocasiões especiais. Essas são as décimas tradicionais.

Conforme me explicou Amada Cortéz, que publicou um livro de poesias intitulado *Me llaman la Cimarrona* (2009),

[137] Molusco bivalve que vive enterrado na areia.

também se pode compor décimas contemporâneas, ofício ao qual ela se dedica, escrevendo histórias sobre as vivências do povo negro. Amada ressalta que já não lhes interessa tanto a forma, mas o conteúdo dos poemas, que serve para a reflexão. Amada compõem décimas que falam sobre Alonso de Illescas, líder da República Zamba, e sobre seus companheiros e companheiras que fundaram o *palenque*: território de liberdade. Fala sobre a maternidade, fonte de empoderamento feminino e ícone de coesão da coletividade negra.

Por sua vez, os *arrullos,* os *alabaos,* as canções de ninar inscrevem-se no domínio da musicalidade, um ícone da expressividade afro-pacífica que guarda relação direta com o ritmo das águas. Como coloca Silva, "do som do rio, de seu fluir permanente, nasce, precisamente, o ritmo e o som de sua música (SILVA CHARVET, 2010, p. 116, tradução nossa).[138] A água é elemento da afinação da marimba, como nos explica Inés Morales. Reitero, pois, que o território-água expressa a imagem que o povo afro-pacífico constrói sobre si mesmo.

[138] "*del sonido del río, de su fluir permanente, nace, precisamente, el ritmo y sonido de su música*" (SILVA CHARVET, 2010, p. 116).

Os *alabaos* são tradicionais cânticos mortuários proferidos em rituais fúnebres protagonizados por mulheres, indicando que a morte é uma seara na qual prevalecem os saberes e as energias femininas. Conforme ensina Inés Morales, "O *alabao* é uma conexão da dor da morte com nosso senhor, Deus. Composições que ontem nos ensinaram nossos mais velhos, assim como a medicina ancestral que salvou a vida de tantas pessoas" (tradução nossa). Vida e morte são duas facetas de um mesmo processo.

Participamos do velório de uma tia-avó de Inés em Carondelet às margens do Rio Bogotá. A sentinela ocorreu na casa de uma das filhas da falecida. A sala da residência abrigava um altar em homenagem à tia, em torno do qual cerca de 20 mulheres, em sua maioria *veteranas*, cantavam e rezavam: o Credo, o Pai Nosso, a Ave Maria. Algumas delas, na perspectiva de Inés, eram "boas cantadoras". Vieram de comunidades vizinhas para prestigiar a família condoída pela perda de um ente querido. Antes de entoarem suas potentes vozes, jovens mulheres de Carondelet rezavam o Rosário, rito que deu início à cerimônia. Ao longo da madrugada, as mulheres entoavam *alabaos* enquanto os homens permaneciam sentados ao lado de fora da casa, debaixo de

uma tenda, jogando cartas, tomando *trago* (cerveja e rum) e fumando. Mulheres também bebiam e fumavam, na parte exterior à sala. Mulheres mais jovens, familiares da falecida, serviam a todos e cuidavam de outras questões logísticas. Foram ofertadas várias comidas ao longo da noite/madrugada/manhã: pescado com banana-da-terra verde acompanhado de arroz no começo da noite, chocolate com pão em torno da meia-noite, balinhas e água em vários momentos, até cigarros eram distribuídos. Ao longo de toda a noite e madrugada, tivemos a companhia de uma chuva subliminar, interrompida pelos primeiros raios matinais.

Quando era em torno das duas horas da manhã, o repertório da cantoria mudou. As mulheres começaram a entoar antigas canções populares que remetiam à função social da falecida, que era acima de tudo, mãe. Nesse momento, um homem adentrou o recinto e passou a acompanhá-las no violão; mas era figura secundária, já que o repertório era ditado pelas mulheres. As filhas da falecida e outras parentes choravam bastante. Percebi esse como o momento de maior emotividade das mulheres. Depois dessa seção, retomaram-se os *alabaos*. Por volta das quatro da manhã, houve um momento de clímax. As luzes apagaram-se e entoou-se um

canto de partida. Conforme explicado posteriormente, era o momento em que a alma da falecida deixava esse mundo, seguindo outra direção. Não poderia haver sequer uma rajada de luz que interferisse na passagem da alma.

Por meio de suas vozes, entoadas em cantos e rezas, são as mulheres que fazem a passagem entre mundos. São matronas, especialmente as "boas cantadoras", como coloca Inés Morales. Como rezadeiras e cantadoras, atuam no plano simbólico, conectando mundo físico e mundo espiritual. Mas também atuam na vida cotidiana da comunidade. Algumas delas são conselheiras, como é o caso de Inés, requisitada em Carondelet quando há um velório, um conflito, ou uma reunião política. Nesse sentido, transitam entre o plano simbólico e o material, evidenciando que a separação entre o doméstico e o político não tem sentido neste contexto.

Corpo/paisagem

As pessoas derivam de seu envolvimento vivo com o mundo (INGOLD, 2000, p. 189). A paisagem torna-se parte de nós e nós parte dela. Assim, Ingold questiona a divisão

entre dentro e fora. Desafia a perspectiva de que a natureza seria o que está "lá fora", enquanto nós vivemos "aqui dentro", questionando o dualismo objeto/sujeito; natureza/humanidade; corpo/espírito; matéria/ideia; operacional/cognitivo; ético/êmico (INGOLD, 2000, p. 191).

Corpo é a forma pela qual uma criatura está ou se apresenta no mundo. Corpo e paisagem são termos complementares, um implica o outro. O processo de construção e sustentação de corpos/paisagens é o que o autor denomina *embodiment* (INGOLD, 2000, p. 193, grifo nosso). Ou seja, a constituição de corpos/paisagens é um movimento de encarnar-se (*embodiment*). Ambos, corpo e paisagem não preexistem, mas se constituem conjuntamente. Nesse sentido, a paisagem nunca está completa; trata-se de um movimento sempre em construção.

Neste capítulo, visualizamos o trabalho das mulheres na construção de corpos/paisagens no Pacífico Negro colombo-equatoriano. A pessoa e o território afro-pacíficos são mutuamente constituídos na mariscagem, na mineração artesanal, nas décimas, nas relações com os encantados, nos ritos fúnebres com seus *alabaos* e em outras vivências. As redes de agencialidade ora refletidas enredam ervas

tradicionais, conchas, encantados, pedras, ouro e as Matronas, dentre outros seres que compõe os corpos/paisagens.

A temporalidade da paisagem, entendida por Ingold (2000, p. 195) como *taskscape*, expressa a imbricação das atividades humanas e o ambiente, constituindo ao mesmo tempo lugares e modos de vida, o que se traduz na paisagem temporalizada. Todos esses processos – a paisagem (*landscape*), o movimento de encarnar-se (*embodiment*), a paisagem temporalizada (*taskscape*) – são qualitativos e heterogêneos, ele diz.

Podemos pensar a mariscagem como *taskscape*, no sentido sugerido por Ingold. Na concepção relacional, o gênero não se fixa em pessoas, seres e coisas, mas na dinâmica relacional, ou seja, no ponto de vista adotado na relação. Como dito, no Pacífico colombo-equatoriano, a mariscagem é uma atividade associada às mulheres. No caso do *concheo*, poder-se-ia pensar que se trata de uma relação *same-sex* (mesmo-sexo) (STRATHERN, 2006), já que a atividade do *concheo* está direcionada especialmente à concha fêmea, cujo valor comercial é bem superior ao da concha macho. Nessa relação entre mulheres e mariscos, as mulheres se tornam mulheres e o lugar se torna "território".

Figura 22: Pianguas (El Viento, San Lorenzo, Equador)



Assim como a mariscagem e o *concheo*, a mineração artesanal também pode ser entendida como paisagem temporalizada. As mulheres *playadoras* posicionam seus corpos de maneira muito semelhante às marisqueiras a fim de realizarem suas atividades, as primeiras nos rios, as segundas nos manguezais. Trata-se de uma postura acocorada que lhes permite interagir com as águas e com os lamaçais na busca pelo ouro ou pela *concha*. A mariscagem e a mineração artesanal como *taskscape* produzem ressonâncias que

são incorporadas na paisagem e nos corpos, constituindo a ambos (INGOLD, 2000, p. 200).

Ao pensar o corpo/paisagem, o tangível e o intangível também interagem. Os corpos das matronas parecem ser a ponte entre ambos. As matronas inauguram e findam o ciclo vital, mostrando a circularidade deste ciclo. Suas mãos recebem a vida, como vimos nos depoimentos das parteiras. Sua voz conduz as almas do plano terrestre ao plano espiritual. O corpo dessas mulheres constitui-se como veículo dos processos de vida e morte. A paisagem, por sua vez, delineia-se no território-água, símbolo da pessoa afro-pacífica. Tal simbologia expressa-se na analogia entre o rio e ventre da mulher grávida. E assim, paisagens e corpos constituem-se mutuamente.

PARTE III

Violências

Figura 23: "A violência como arma política não tem espaço" (Salahonda, Colômbia)



Inicio a última parte do livro narrando meu trânsito pelas paisagens do Pacífico colombo-equatoriano, o que ganha relevância na medida em que esse percurso levou ao encontro de questões presentes nas trajetórias de mulheres

afro-pacíficas relacionadas ao tema da violência.[139] Meu encontro com a violência foi gradual e passou a fazer sentido conforme fui capaz de realizar certas associações às quais pretendo explicitar nas próximas páginas. Inicialmente, deparei-me com a categoria "violência" nas narrativas de minhas interlocutoras, a qual emergia sempre com uma intensa carga de negatividade.

Em posterior exercício analítico, percebi que, para compreender o cenário da violência, fosse no âmbito sociopolítico, fosse no domínio das relações interpessoais de gênero, não cabia usar o conceito apenas em sua negatividade. Há um sentido positivo da violência. Como coloca Todorov: "se toda e qualquer guerra fosse necessariamente má, as virtudes guerreiras nunca poderiam ser boas" (TODOROV, 1995, p. 62). Machado (2010) ressalta a positividade da violência presente e constituinte de movimentos sociais e políticos que se querem revolucionários. É o caso dos grupos guerrilheiros colombianos.

[139] Nesta seção, usarei as narrativas etnográficas sem recorrer a nomes, lugares ou datas, dada a dramaticidade dos eventos e vulnerabilidade das pessoas envolvidas. Em um cenário de risco, esse passa a ser um cuidado vital, além de uma demanda explicitada pelas mulheres com quem dialoguei.

Assim, a situação do Pacífico colombo-equatoriano envolve sujeitos sociais que invocam positivamente a ação bélica, dentro de determinados contextos. Nesse sentido, ao longo do texto, trarei a ideia de *ethos* guerreiro, compreendido como um "conjunto de disposições, valores e asserções sobre o mundo social que se associam ao comportamento violento, próximo à criminalidade" (MONROY ÁLVAREZ, 2013, p. 93).[140] Em contraposição ao *ethos* guerreiro, ecoam vozes de mulheres afro-pacíficas que denunciam a violência à qual estão expostas, explicitando que a atribuição de sentidos à violência, positivos ou negativos, bem como suas subjetivações e representações, são múltiplas e dependem da posição diferencial e desigual dos sujeitos diante dos atos de violência, como ressalta Machado (2010, 2014).

[140] "*conjunto de disposiciones, valores y afirmaciones sobre el mundo social que se asocian al comportamiento violento, cercano a la criminalidad*" (MONROY ÁLVAREZ, Silvia. *El Presente Permanente: por una antropografía de la violencia a partir del caso de Urabá, Colombia*. Bogotá: Editorial Universidad del Rosario, 2013. p.93). Monroy Álvarez (2013) concebe o *ethos* guerreiro a partir das percepções de ex-combatentes e perpetradores das violências no contexto sociopolítico. Já minha abordagem aprofunda a concepção do *ethos* guerreiro a partir da resistência de mulheres perante projetos masculinos que exaltam o comportamento violento.

Arendt (2004), analisando sistemas políticos, distingue violência e poder, cuja essência é a efetividade do domínio. A autora refuta a concepção weberiana do Estado de que a violência é uma manifestação do poder. Em sua leitura, a violência caracteriza-se por seu caráter eminentemente instrumental, enquanto o poder é um fim em si mesmo. Por sua vez, a autoridade, na concepção de Arendt, caracteriza-se pelo atributo de ser reconhecida pelos outros, sem a mediação da coerção ou da persuasão. Sem embargo, ressalta a autora, poder, violência e autoridade comumente aparecem de forma combinada. Em especial, o poder e a violência apresentam-se juntos, mas são inversamente proporcionais. "O domínio através da violência pura vem à baila quando o poder está em vias de ser perdido" (ARENDT, 2004, p. 33-34). Ao tempo em que a violência é dominante, desaparece o poder.

Convido, então, leitoras e leitores a percorrer comigo travessias entre a Colômbia e o Equador e, assim, acercar-se dos múltiplos sentidos da violência no Pacífico colombo-equatoriano. Na primeira viagem por estes países, meus pontos de referência eram as capitais nacionais. De Bogotá, peguei um avião para Quito, onde me encontrei com Inés Morales. Juntas, voamos até Esmeraldas, cabeceira

cantonal da província homônima. Lá os filhos de Inés nos esperavam; e com eles fomos de carro até San Lorenzo. Permaneci nesse povoado, hospedada na casa da Inés, por cerca de cinco dias.

No regresso à Colômbia, experimentei pela primeira vez a travessia por mar, encorajada pelo amigo tumaquenho Jhon Henry Quiñones Arboleda, que me instigou a conhecer a extensão colombiana do território Zambo. A travessia iniciou-se em uma embarcação de médio porte, movida a motor de polpa. Dois homens, um piloto e o outro tripulante que organizava as pessoas e manejava o barco, somavam-se a cerca de 30 passageiros que costumam viajar em cada uma das embarcações.

Navegamos por esteiros em meio aos manguezais da costa equatoriana, o que exige habilidade e domínio por parte do piloto, já que nem todos os canais dão passagem à embarcação. Nesse trajeto, passamos por alguns povoados negros, ou *recintos*, alguns dos quais posteriormente visitei, percorrendo localidades associadas à Federação de Artesãos Afro-equatorianos Coletores de Produtos Bioaquáticos do Manguezal (Fedarpom). Em dado momento do percurso, adentramos a baía, cenário marítimo de amplitude. É onde

passa a linha imaginária que divide Equador e Colômbia. Desse ponto, pode-se vislumbrar, do lado equatoriano, Palma Real, a oeste, e Campanita, a leste, ambas situadas na desembocadura do Rio Mataje. Do lado colombiano, a noroeste está localizada a comunidade de Candelilla del Mar, situada no Baixo Rio Mira.

Entrando no Pacífico colombiano, o barco navegou rumo ao norte, subindo até Puerto Palma, vereda localizada no Conselho Comunitário Baixo Mira e Fronteira, município de Tumaco, onde atracamos. Finalizou-se, então, a primeira etapa da travessia. Ao aportar no cais de *Puerto Palma*, muitos jovens ofereciam insistentemente o serviço de transporte de carga. Na plataforma do cais bem próxima à água, uma senhora vendia almoço (peixe com arroz e *plátano*) ou lanches rápidos (empanadas e batata recheada) em uma banquinha.

Subindo as escadas, ao longo das quais há algumas casas em madeira, chega-se a uma estrada de chão em que comumente estão estacionados veículos que realizam a segunda parte da travessia. Podem ser pequenos caminhões onde são acomodadas malas e outras cargas na carroceria e, sobre elas, tábuas de madeira em cima das quais os passageiros

se sentam. Nesses veículos, há dois postos mais confortáveis, que ficam na cabine, ao lado do motorista. Às vezes estão em estado de conservação relativamente bom, porém há outros bastantes desgastados. Alternativamente, podem ser ônibus escolares que oferecem maior conforto para todos. Creio tratar-se de veículos traçados, com capacidade de mobilidade na estrada de chão em más condições.

Nessa etapa, passamos por dentro de Puerto Palma, em verdes campos tropicais habitados por palmeiras dentre outras espécies arbóreas. Chegamos até o Rio Mira, o qual se atravessa em uma canoa, barco de pequeno porte conduzido por um piloto que maneja o motor de polpa. As águas desse rio podem correr com força, de maneira que, dessa vez, atracamos ao outro lado em um ponto situado bem abaixo do qual saímos. Aí muitos homens trabalham trocando dólares por pesos colombianos ou vice-versa, dependendo da direção do/a cliente. Há também uma senhora com uma banca que vende comida. Um pouco mais distante da beira do rio, um pequeno comércio vende produtos industrializados e oferece serviço de banheiro. A única pessoa não negra que encontrei ao longo da travessia trabalhava nesse

comércio. As edificações em todo o percurso são quase todas em madeira.

Inicia-se a terceira e última etapa da travessia, operada em caminhonetes de cabine dupla. Primeiro há um trecho em estrada de chão, por dentro da vereda de Imbilpí, parte do Conselho Comunitário Imbilpí del Carmen. Neste trecho passamos por dentro do povoado; por casas, vendinhas e uma escola. Os motoristas podem parar aí para descarregar alguma coisa ou para que passageiros comprem artigos como banana-da-terra. Depois, a caminhonete entra em estrada asfaltada, é a via que conecta Tumaco à capital do departamento de Nariño, Pasto. Aí passamos por muitas veredas, ou pequenos povoados negros, dispostos ao largo da estrada, até chegar à cabeceira do município de Tumaco. Quando a travessia se direciona ao revés, é comum que passageiras, a maioria delas professoras, desçam em algum desses povoados, onde lecionam. Em nenhum momento ao longo da travessia, havia postos migratórios, fossem colombianos ou equatorianos.

Permaneci em Tumaco cerca de cinco dias, depois viajei a Bogotá e, logo em seguida, tentei retornar ao Brasil, porém, fui detida no escritório colombiano que cuida de

processos migratórios (Migración Colombia), no aeroporto de Bogotá. Informaram-me que havia uma "irregularidade" em minha presença no país. Conforme se notava em meu passaporte, eu havia deixado a Colômbia em 6 de junho de 2012 e não havia retornado. Expliquei-lhes que sim, havia retornado: pelo mar Pacífico, na fronteira com Equador. Interrogaram-me por cerca de duas horas e cobraram-me uma multa pela "irregularidade". Ameaçaram prender-me e deportar-me quando questionei os procedimentos empregados. Em virtude da lentidão, perdi meu voo e tive de comprar outra passagem, pois a empresa área não foi capaz de compreender a situação. Ou seja, o episódio causou um transtorno financeiro e emocional.

Embora naquele momento já houvesse indicativos de que se tratava de uma região complexa, onde estava presente o "conflito político armado" colombiano, com exceção dos transtornos ora comentados, minha curta estada entre San Lorenzo e Tumaco havia sido tranquila. Não pude perceber qualquer indício de conflito, o que predizia meu acesso à complexidade do cenário da guerra. Sob o sol intenso que fazia tudo brilhar, naquele momento cruzei a fronteira entre Equador e Colômbia embalada por rios e mares, encontrando

uma paisagem belíssima, emoldurada pelos maiores manguezais do mundo. Enfim, meu primeiro olhar sobre a região foi de deslumbre.

Viajei pela segunda vez à Colômbia em outubro de 2012, permanecendo até dezembro de 2012, precisamente até o dia natalino. Ao longo desses dois meses, vivenciados majoritariamente entre Tumaco e San Lorenzo, percebi que o fluxo local na fronteira marítima era intenso. Conheci, por exemplo, uma senhora que fazia compras em Tumaco e revendia produtos cosméticos em San Lorenzo. Pessoas que iam comprar gás, ou usar serviços de saúde pública em terras equatorianas. Gente que trabalhava sazonalmente em empresas de palma africana num lado da fronteira e vivia no outro. Influenciada por essa permeabilidade, experienciei muitas idas e vindas entre as duas cidades, sem desprender qualquer energia quanto aos trâmites burocráticos diplomáticos.

Em uma delas, quando estava junto de uma amiga, fomos interceptadas por homens armados e vestidos com fardas militares, no trecho terrestre de Puerto Palma ao Rio Mira, correspondente à segunda etapa da travessia anteriormente descrita. Eram cerca de sete homens, todos jovens: negros, indígenas e brancos. O rapaz que parecia comandar

a operação, a meus olhos, seria branco; na classificação regional, penso que seria mestiço. Os oficiais pararam o caminhão em que estávamos e pediram a todos os passageiros que descessem, apresentassem seus documentos e disponibilizassem as bagagens para revista. Entendi que se tratava do Exército colombiano.

Ao olhar meus documentos, expressaram surpresa e simpatia pela minha procedência. Vale lembrar que era véspera do *Mundial*, ou Copa do Mundo de Futebol, o que gerava na população de modo geral amplo interesse e atração pelo Brasil. Questionaram-me sobre o trajeto e a motivação da viagem. Expliquei-lhes que estava realizando pesquisas com mulheres marisqueiras, que já havia investigado o tema em Tumaco e que então viajava para conhecer essa realidade no país vizinho. Tentaram insistentemente falar com "o comandante" por rádio, sem sucesso. Depois de alguns diálogos entre eles, liberaram-nos. Todo o episódio não ultrapassou 30 minutos.

Ao passar pelo mesmo trecho no retorno a Tumaco, dias depois, encontrei os mesmos homens que festivamente reconheceram-me como "a brasileira" (o rapaz que estava no comando da ação recordava meu nome), perguntando-me

como havia sido a viagem. Senti-me privilegiada por haver passado pelo Exército colombiano duas vezes sem qualquer tipo de repreensão em razão da falta de registro no passaporte referente ao trânsito entre países.

Nessa etapa do trabalho de campo, naveguei pelas águas pacíficas, no ponto de encontro entre os dois países com intuito de definir uma localidade em cada um dos países onde desenvolveria a etnografia no seguinte ano. Seria, portanto, um local no qual residiria por um período médio de cinco meses. Um dos critérios para a seleção das localidades visitadas na Colômbia foi a relativa tranquilidade em sua cotidianidade. Segundo informações da Rede de Conselhos Comunitários do Pacífico Sul (Recompas), que me apoiou nessa viagem, em algumas veredas não era possível ingressar, por conta do controle exercido por agentes ligados ao "conflito político armado". Em todas elas, segundo os relatos, o recomendável seria mover-se conduzida por gente local. Assim sendo, no meu entendimento, o apoio da Recompas era imprescindível, trazia uma sensação de segurança.

Nas três veredas colombianas visitadas escutamos relatos associados ao "conflito político armado". Foram relatados roubos, especialmente de motores e, em uma delas, de um

criatório de *concha*. Em certa localidade visitada, já eram sete motores roubados no intervalo de um mês. A magnitude dos roubos era tamanha que tivemos de desmarcar o compromisso de um dia para o outro, em uma vereda na qual estava agendada uma visita, pois haviam roubado o último motor de que dispunham. A reação aos roubos parecia ser o silêncio: "não enfrentam porque quem fala fica sozinho" (tradução nossa). Ao perguntar sobre os agentes dos roubos, foram-me devolvidas respostas evasivas.

Depoimentos mencionavam a presença de atores armados: "o exército está intervindo em quase todos os Conselhos" (tradução nossa). Ao mesmo tempo, dizia-se que "há dois exércitos, o nacional e o revolucionário" (tradução nossa). Em uma das localidades, chegou a haver um enfrentamento entre ambos no contexto das eleições presidenciais de 2010. Durante minha visita, nada foi dito sobre os impactos desse episódio. Houve aconselhamentos aos presentes para que não permitissem a permanência do exército na localidade, já que sua presença atraía os outros atores armados. "Se passarem aqui anotem o dia, hora, comandante, brigada. Eles não podem estar aqui" (tradução nossa).

Posteriormente compreendi que tais aconselhamentos configuram estratégias de resistência da coletividade negra à ação bélica organizada.

Em outra vereda visitada, foram-me narrados problemas decorrentes do cultivo de coca. As famílias afro-colombianas são impelidas a plantar coca, pela pressão exercida por atores armados. Tradicionalmente plantava-se mandioca, banana, coco, cacau, espécies frutíferas, entre outras. A cultura da coca, iniciada nessa localidade em 1986, trouxe com ela o uso de agroquímicos, anteriormente desconhecidos naquele território. As substâncias tóxicas, levadas pela chuva, chegam aos manguezais sendo esse um dos principais motivos para a degradação ambiental do ecossistema e a escassez da *piangua*. Os demais cultivos agrícolas eram devastados pelas formigas provindas da plantação de coca.

Mais uma questão narrada, nas três localidades, está relacionada às ações de fumigação, pulverização aérea de glifosato, procedimento usado pelo governo colombiano para erradicar o cultivo da coca. Ocorre que, quando os aviões que emitem substâncias venenosas sobrevoam os territórios ancestrais negros, devastam não apenas a coca, mas todos os cultivos aí implementados, aniquilando-os.

Assim, compromete os esforços produtivos locais e reforça a pressão econômica sobre essa população que vive em condições de pauperização. Fala-se ainda que a extinção da coca é um pretexto. O principal objetivo da fumigação seria preparar o solo para novas sementes, sementes transgênicas que estão sendo inseridas nos territórios negros, onde ancestralmente a produção é agroecológica.

Escutei os relatos com muita atenção, começando a dimensionar o "conflito político armado" na vida das mulheres com quem me preparava para dialogar. Algumas impressões foram intensas, como, por exemplo, o silêncio das mulheres em uma das veredas visitadas, aquela onde dois anos antes havia ocorrido o enfrentamento entre exército e Farc. Ao mesmo tempo, vivenciei a segunda incursão a campo sem experimentar diretamente qualquer intercorrência relativa ao "conflito armado interno" colombiano, no meu entendimento.

Nessa ocasião, cruzar a fronteira marítima entre Colômbia e Equador tornou-se corriqueiro. Por vezes, a chuva tornava o caminho menos colorido e as águas mais bravas. Contudo, sentia-me muito à vontade nesse trajeto. Em uma das viagens, fui questionada por uma companheira de barco

se eu era irmã da fulana, que vivia em Tumaco, o que me fazia sentir parte daquele contexto. Atravessavam os países mulheres com crianças de colo, homens jovens e velhos, gente transportando cama, gás e pacotes de *chatarra* (comida ultraprocessada de baixo teor nutritivo). No vai e vem dessa gente, pouco presenciei ações de controle dos órgãos de migração colombiana ou equatoriana, nem pude perceber a presença da guerrilha ou de outros atores armados que atuam na região.

Ao finalizar a etapa de pesquisa, avaliei que viver em uma das localidades colombianas na seguinte jornada seria complexo. Por outro lado, essa vivência me parecia possível no Equador. Estava, pois, decidida a acompanhar mulheres concheiras em sua labuta, em uma "comunidade de mar" na zona rural de San Lorenzo. Na casa de um amigo em Tumaco, deixei minhas luvas e botas, bem como roupas adequadas ao trabalho do *concheo*. Meus medos, naquele então, estavam relacionados aos perigos dos manguezais. Os relatos das mulheres com quem dialoguei sempre mencionavam o peixe-sapo e sua dolorosa picada, meu maior temor.

Na terceira e última incursão a campo, a mais longa e densa, iniciada em abril de 2013, retornei à Colômbia em

uma situação mais confortável. Como bolsista da Capes, foi-me concedido visto temporário de estudante, com validade de um ano. A maior vantagem conferida por tal condição era uma cédula de identidade para pessoas estrangeiras, cuja portabilidade chamava bem menos atenção que o caderninho azul do passaporte brasileiro. Estava, pois, idealizando uma situação de maior inserção local. Quando não me expressava verbalmente, minha sensação era a de que passava por uma pessoa local. Acreditava, portanto, que fosse possível minimizar minha condição de estrangeira.

Conforme cronograma de trabalho, deveria descer ao Pacífico com a maior brevidade possível, para dar prosseguimento ao trabalho de campo. Passado um mês em Bogotá, viajei a Tumaco e, logo em seguida, a San Lorenzo, na travessia marítima fronteiriça. O objetivo era estabelecer residência em uma pequena localidade sanlorenzenha para acompanhar mulheres concheiras. Dessa vez, sabia que precisava buscar Migración Colombia em Tumaco e registrar em meu passaporte a saída do país, o que foi feito um dia antes de embarcar em direção ao país vizinho. Apesar de meu destino estar localizado antes da sede de San Lorenzo,

dirigi-me primeiramente à cabeceira cantonal de Esmeraldas com vistas a obter visto de ingresso.

A travessia fronteiriça seguia com tranquilidade. Chegando em Puerto Palma, eu e quatro homens que também queriam cruzar a fronteira aguardamos cerca de uma hora para agregar o número suficiente de passageiros, de modo que saísse uma embarcação a San Lorenzo. Finalmente, dado que não havia mais interessados em viajar, fomos agregados por um grupo de professoras tumaquenhas que iam passar férias nas praias de Esmeraldas e saímos em duas embarcações que se acompanhavam.

Navegamos por manguezais colombianos, seguindo a rota das águas grandes. Em mar aberto, quando presumivelmente já estávamos do lado equatoriano do Pacífico, encontramos um barco das forças armadas equatorianas, onde estavam cerca de sete oficiais, dois deles encapuçados. Pediram documentos a todos os passageiros. Ao olhar meu passaporte, a reação de surpresa não foi acompanhada pela bem-vinda simpatia do episódio anteriormente narrado.

Segundo o comandante da operação – que era branco aos meus olhos, mestiço segundo a classificação local –, eu não tinha direito de atravessar a fronteira por mar. Cruzada a

imaginária linha fronteiriça, já figurava como "migrante ilegal" em território equatoriano, pois não tinha autorização para ingressar no país. Expliquei-lhe que estava indo exatamente providenciar a referida autorização. O chefe da operação contra-argumentou indicando-me que o caminho adequado seria a travessia terrestre, onde havia postos migratórios no exato ponto de fronteira.

Além da minha situação, havia um problema com o motorista de uma das embarcações, cuja licença para conduzir, segundo os policiais, não era adequada. A abordagem dos oficiais foi abusiva e a situação era tensa. Algumas professoras começaram a cantar; não pude compreender o que dizia a canção. Depois de aproximadamente 30 minutos, fomos liberados. Chegando ao cais em San Lorenzo, esperavam-nos mais oficiais das forças armadas equatorianas, que revistavam as bagagens de todos os passageiros.

Consegui, portanto, chegar ao Equador, contudo, não foi possível permanecer no país naquele momento. Novamente, pesaram os erros inicialmente cometidos quanto aos trâmites de mobilidade entre os países. Nesse momento, a "irregularidade" de minha situação devia-se ao fato de não estar registrado no sistema a minha saída do país no ano anterior.

Minha infração, portanto, seria a de exceder o prazo legal de 180 dias de permanência no Equador. Ainda que tivesse apresentado cópia autenticada em cartório de meu passaporte, onde estão registradas todas as entradas e saídas, demonstrando que não estava no Equador há mais de 180 dias, não houve maneira de permanecer. Deixei o Equador sob a sanção de esperar seis meses para ingressar novamente no país e retornei a Bogotá. Esse episódio desencadeou uma mudança do planejamento de campo.

Acabei realizando trabalho de campo primeiramente em Tumaco. Minha expectativa era visitar as localidades conhecidas no ano anterior e quem sabe outras. Novamente, o apoio da Recompas seria chave nesse empreendimento. Porém, o projeto da Rede que eu acompanharia – um projeto com mulheres dos Conselhos Comunitários – estava bastante atrasado e não havia previsão para as viagens às veredas. Ademais, estava vivendo um problema de saúde. Ao longo da pesquisa, reiteradas vezes, torci meu pé direito. O tratamento médico indicou imobilização total da perna, o que me levou ao uso de muletas por cerca de três meses e posterior trabalho de fisioterapia e fortalecimento muscular. Essa situação inviabilizou a meta de embrenhar-me nos

manguezais junto com as mulheres concheiras. Segui trabalhando na área urbana de Tumaco, com mulheres da cidade, porém também da zona rural, que constantemente lá estavam para agendas externas.

No dia 19 de agosto de 2013, iniciou-se na Colômbia uma série de mobilizações que foram denominadas "paralisação agrária" (*paro agrário*), que assumiram projeção nacional, chegando também a Tumaco. Camponeses e caminhoneiros pararam de trabalhar, saíram às ruas, bloquearam estradas, em alguns casos queimaram veículos. Segundo pude apreender a partir dos noticiários nacionais, camponeses protestavam contra determinações vinculantes aos vários Tratados de Livre Comércio (TLC) subscritos pelo governo colombiano, que não foram acompanhados por medidas de proteção coerentes para os camponeses. Manifestavam demandas contrárias à obrigatoriedade do uso de sementes certificadas, requisito exigido à Colômbia para assinar o TLC com os EUA e que impactava especialmente as comunidades camponesas, na medida em que proibia as práticas de preservação de sementes locais e sementes crioulas. Caminhoneiros, por sua parte, reivindicavam a redução dos preços de combustíveis, dos preços de fretes, bem como a

proibição da entrada de veículos de carga de empresas transnacionais. Os protestos abrangeram os colombianos departamentos de Boyacá, Cundinamarca, Nariño, Caquetá, Huila, Santander, Cauca e Putumayo. Outros setores sociais como pescadores, indígenas, "comunidades negras", estudantes e professores, segundo relatavam os noticiários, uniram-se às mobilizações de camponeses e caminhoneiros.

Ao longo deste mês de agosto, assistimos quase que diariamente notícias televisivas sobre as manifestações em Pasto, capital do departamento de Nariño. Sentimos os efeitos do *paro agrário* ao encontrar vazias as prateleiras do setor de frutas e verduras do maior mercado de Tumaco. O protesto foi tema da tarefa de casa de uma adolescente da família que à época me abrigava. No dia 4 de setembro de 2013, manifestantes bloquearam a saída/entrada de Tumaco por via terrestre. O motim foi montado próximo à Puente del Pindo e protagonizado por gente dos Conselhos Comunitários tumaquenhos. Nesse dia, polícia e exército usaram demasiado gás lacrimogênio; crianças morreram asfixiadas, segundo relatos locais. Nos dias seguintes, as manifestações continuaram e mais gente morreu: um jovem de 17 anos,

de "família carente", que vivia no bairro de uma amiga, morreu vítima de bala perdida.

No contexto desses episódios, conversas com mulheres dirigentes dos processos de comunidades negras em Tumaco, algumas radicadas na cidade, outras em veredas, todas de origem rural, trouxeram dados que remetiam ao "conflito político armado". Foi nesse momento que elas começaram a falar sobre o assunto comigo, de forma muito contida. Ao tempo em que se distanciava a possibilidade de acompanhar as mulheres concheiras, meus vínculos com lideranças dos conselhos comunitários fortaleciam-se. O fato de estar impossibilitada de movimentar-me com destreza, por conta do uso das muletas, conduziu-nos a conversas em locais mais intimistas, como a casa delas (ou de parentes), ou ainda um quarto de hotel onde estive vivendo por um período. Elas contavam que as Farc obrigaram o povo dos Conselhos Comunitários a protestar no contexto da Paralisação agrária, o que acontecia também em outros tipos de mobilizações. Os "senhores", termo utilizado pelas mulheres para se referir aos guerrilheiros, entraram nas casas das "comunidades negras", armados, exigindo que pelos menos uma ou duas pessoas seguissem com eles para as

mobilizações. Eram porta-vozes (*voceros*); aqueles que falam em nome da guerrilha.

Comecei então a compreender que a expressão do "conflito armado interno" no Pacífico colombo-equatoriano envolvia guerrilhas, paramilitares, exército, bandas criminais e outros "atores armados", legais e ilegais. Por meio da categoria "atores armados", designava-se todos os grupos que ameaçam (ou de fato impedem) a autogestão dos territórios ancestrais. Na medida em que o tema se impunha densamente em minha pesquisa, busquei leituras e conversas que ajudassem a compreender sua complexidade. O que ora compartilho reflete um quadro bem delineado no tempo e espaço, uma leitura parcial e temporal do cenário de guerra, que pode elucidar um entendimento local da violência sociopolítica em Tumaco, Salahonda e San Lorenzo. Vale destacar que a porta de entrada para essa leitura são as narrativas de mulheres afro-pacíficas, para as quais os impactos da guerra se fazem sentir de modo intenso e dramático.

CAPÍTULO 6

Narrativas femininas e os impactos da violência sociopolítica

A perspectiva de mulheres afro-pacíficas enfatiza que a violência sociopolítica se inscreve em um contexto de disputas pelos territórios ancestrais negros, protagonizada por diversos atores.

> Narradora A: Nesse processo das Farc, os *palmeros* vieram e arrebataram tanta terra. Das terras que antes Incora não titulava porque eram "terras baldias". Se você tinha roça aqui, não lhe davam outro pedaço. Até ali titulavam. O resto das terras eram baldias. Então o governo, por via satélite, as vendia. Não sei que tipo de negociação faziam com essas terras que, quando a gente ia ver, eram os brancos de lá de outros departamentos, de Hulia, que vieram semear dendezeiro. E quando eles chegavam, proibiam que a gente passasse, porque as vezes eram caminhos que levavam às nossas roças. Quando chegavam, a primeira coisa que

> faziam era proibir a passagem. A outra coisa que faziam: matavam camponeses que estavam ao lado deles. Tentavam comprar suas terras, quando diziam que não, os matavam. Ou outros tinham que sair, deixar as terras aí. Assim era. Eu creio que essa gente chegou nos anos [19]90, ou antes dos [19]90 (tradução nossa).

A narradora mostra que o grande capital, o Estado, o paramilitarismo e a guerrilha articulam-se na disputa pelos territórios ancestrais. A coletividade negra sente-se perdendo poder perante tais atores. As mulheres percebem que a chegada dos espoliadores bloqueou a gestão dos territórios, impediu a mobilidade, ameaçou e tirou a vida das pessoas. Há mais um fator associado, o narcotráfico, que ganha preponderância nas narrativas das mulheres com quem dialoguei. Ele mimetiza-se com outros projetos econômicos, como apontam Grueso, Rosero e Escobar. Ao final da década de 1990, "os cartéis de drogas também entraram na região sob a aparência de projetos de mineração de grande escala, agroindustriais e turísticos" (GRUESO; ROSERO; ESCOBAR, 1999, p. 254). Vale ressaltar que se trata de uma região estratégica, na medida em que permite o controle de portos, ou seja, a entrada e saída de mercadorias.

As narrativas das matronas trazem uma leitura étnico-racial dos atores envolvidos nesse cenário de disputa. Os habitantes ancestrais das ribeiras do Pacífico são negros, enquanto quem chega com a palma africana, com a cocaína e com a violência são brancos.

> Narradora A: Porque lá nas comunidades entraram *paisas* por esse cultivo que perseguem tanto, a coca. E eles portanto vivem de outra forma, são outras culturas muito diferentes das nossas. É que eles começaram com o cultivo de coca, os *paisa*.Então, a raiz disto, os negros copiaram. Porque os negros somos copiões. Pelo menos em alguns rios, eles vieram, fizeram seus grandes cultivos. O negro às vezes é pedacinho, pedacinho. Os *paisa* que estão em área urbana estão tomando todos os negócios. E os negros foram se desfazendo. Agora quase não tem negro no comércio, apenas aqui no San Andrecito que chamam que mantêm seu negócio. Mas os *paisa* têm seus grandes granéis, "Mercazeta" (tradução nossa).

Os *paisas* são não negros, representam a alteridade do povo afro-pacífico. A eles está associada a introdução

do cultivo de coca na zona rural, assim como do cultivo de palma africana ou dendezeiro, como mostra o depoimento anterior. Na zona urbana, os impactos da ação bélica organizada se fazem sentir sobre os empreendimentos negros, que acabam sendo assumidos pelos *paisas*.

Paradoxalmente, uma parte da população local, majoritariamente negra, engajou-se no contexto do narcotráfico e da ação bélica organizada. O depoimento a seguir mostra o quanto as matronas afro-pacíficas lamentam o fato de que a própria população negra tenha se engajado nas tramas da violência sociopolítica, seja como paramilitar, como guerrilheiro e/ou como cocaleiro. A narrativa relata ainda como esse engajamento reflete uma dinâmica perversa para a população negra, instituída desde a escravização de povos africanos nas Américas.

> Paula: E entre eles, também tem gente negra?
>
> Narradora A: São negros! São negros! São dos índios daqui. E os brancos que trazem são poucos. Os brancos se enfiaram aqui. Negro, indígena que vão se enfiando, se enfiando, se enfiando. Inclusive isso é perigoso, porque é quem nos conhece melhor e é mais

> fácil decifrar-nos. É gente dos mesmos rios. Se não é meu rio, é de outro rio, de outro ou de outro rio. Porque eu estou mais que certa que se fosse gente de outro canto, de repente não pensariam dessa maneira. Não teriam levado algo que conseguimos, que era para ajudar à família. Eu estou mais que certa disso. Mas como somos os mesmos e não sei por que historicamente o negro tem raiva do negro e o negro mata ao negro. Porque isso ficou refletido na nossa memória desde a história de nossos ancestrais. E isso ficou, não saiu da memória do negro. Não vê que quando trouxeram nossos ancestrais, para castigá-los, colocam um negro?! E assim tem sido como... em toda a história tem sido a trajetória (tradução nossa).

O depoimento traz uma interpretação histórica, conectando o empreendimento da escravização de povos africanos nas Américas com o contexto contemporâneo de guerra, o que revela a dimensão da dor e da indignação que a guerra exerce sobre a coletividade negra. Na perspectiva da narradora, a escravização jogou os negros/as uns contra os outros/as e, contemporaneamente, a cocaína, a palma africana, o paramilitarismo e as guerrilhas fazem o mesmo. Rosero (2002) chama atenção para o fato de que a guerra na

atualidade faz retornar à memória coletiva negra a experiência da escravização, com a dor da fragmentação familiar, a impossibilidade de possuir e conservar bens, o maltrato sofrido pelas mulheres, a vinculação dos homens a uma guerra alheia, o desconhecimento das autoridades próprias e a expropriação territorial.

Em Tumaco, a irrupção da guerra data de meados dos anos 1990 e está associada à chegada de "sicários" e "grupos à margem da lei", junto com a cocaína.

> Narradora B: E é que sem medo de me equivocar falo de 1996. Em 1996, entram aqui em Tumaco Los Rastrojos. É um grupo à margem da lei. Neste tema cultural, em nosso território, produzia-se tabaco, cacau, café, tudo. E quando entra essa gente, já mudaram os cultivos tradicionais pela coca e pelo dendezeiro. E então, nessa época começam esses cultivos. O povo começa a deixar de produzir cacau para produzir isso. Então aí como entra... é o que eu vou chamar de epidemia. Toda essa gente que veio ao Pacífico, o povo do interior da Colômbia. Os mestiços que chegaram aqui, chegaram e semearam essa semente. E essa semente era, como olhar

> para o maior lance, quem ficou com o domínio disso aqui em Tumaco. Por quê? Porque essa semente tinha uma saída internacional que era Equador, tinha o Pacífico, tinha de tudo. Logo, as Águias Negras (*Águilas Negras*). Ou seja, começou a chegar de tudo em Tumaco, de todos os vírus que puderam haver existido ou que ainda existem. E logo essa gente se foi, essa gente não está mais aqui no território. Mas tal foi o dano tão grande que deixaram que hoje são os nossos filhos. E a violência, não está vindo de fora. São nossos filhos que estão se matando entre eles. É o mesmo sangue que se está derramando. Isso não é grátis, essa guerra que semearam, Paula, não é grátis. Tenho claro que por trás de tudo isso há interesses. E os interesses são por nos acabar, erradicar a nós negros, tirar-nos e eles se apropriarem deste território. O que pensam em fazer com o Pacífico? (tradução nossa).

Da perspectiva da narradora, a década de 1990 marca a chegada de grupos considerados vírus: invadem a coletividade negra, infeccionam os territórios e provocam fissuras nas tramas da socialidade afro-pacífica. Nesse contexto, a semente da coca é a semente da violência.

Narradora C: Veja, o conflito em Tumaco começa em 1998. Ou seja, antes disso já estava presente a guerrilha, mas não tínhamos problemas com a guerrilha. Mas a partir de 98 começam a entrar em Tumaco os paramilitares. E é quando começam os problemas para nós. Bem, é uma hipótese minha, não sei até que ponto é real. Eu creio que os paramilitares vieram contrariamente ao processo organizativo negro porque não quisemos fazer parte dessa estrutura. Eles, quando recém chegaram, tentaram utilizar-nos como informantes. Ninguém conhece melhor o território que nós! E frente à negativa é que começa a ofensiva contra nós. Então, quando chega o ano 2000, todos já tínhamos precisado sair. Todos havíamos sido ameaçados, a outros haviam sido feitos atentados e outros estavam mortos. Sabe?... Eu saio de Tumaco porque me dão das nove da noite até o meio-dia. E quando saio de Bogotá mais uma vez não há tempo para nada. De fato, até hoje meus pais não sabem por que eu saí de Tumaco. Nunca encontrei formas de contar-lhes isso. Não há forma de lhes contar, pelo menos eu não a encontrei. Meus irmãos sabem muito por cima. Meus filhos se inteiraram agora, mais uma

> vez, muito por cima, sem maiores detalhes (tradução nossa).

A Narradora C enfatiza que a presença da guerrilha, anteriormente aos anos 1990, não interferia nas dinâmicas de gestão local do território. Seu depoimento abre as portas para a percepção das formas de subjetivação do medo e da violência. A pressão dos paramilitares foi tão dramática na trajetória dessa mulher, tamanho foi o poder por eles imposto, que a alternativa para ela foi sair do território. Uma saída acompanhada pelo silêncio.

> Narradora D: Veja que eu nunca tinha escutado sobre violência. Eu tive meu primeiro filho em 1977 e se podia andar por qualquer canto e nunca nada. Depois o segundo que foi em 1979 e nada, tudo saudável, se vinha do campo para a cidade e deixava seu filho sozinho na casa no campo e não acontecia nada. De 1999 para cá foi que se começou a escutar coisas que os paramilitares, porque primeiro foram as Autodefensas Unidas de Colombia – AUC. Ou seja, os primeiros que aqui eu vi foram os sicários (assassinos de aluguel), quando os *paisa* trouxeram sicários. Sicários são os mesmos da máfia. Sim,

> foram eles que começaram, de repente sim tinha sua coca, seus mafiosos e tudo isso, mas foram os *paisa* os primeiros que trouxeram sicários aqui. Os *paisa* são os donos dos negócios. Em 1999, mataram um *paisa* poderoso de negócios. Aí foi que se uniram todos os *paisa* e trouxeram sicários para, segundo eles, fazer limpeza (tradução nossa).

A Narradora D mais uma vez indica que os paramilitares são o nódulo da violência sociopolítica. Ela enfatiza que os atores da violência são racializados. São os brancos que trouxeram os sicários, com vistas a defender seus interesses, que são interesses econômicos.

Em todos os relatos, os não negros chegaram a Tumaco semeando o monocultivo, os cultivos ilícitos, a guerra e a violência. Os interesses que orientam tais ações são interesses econômicos associados a atividades produtivas, o que coloca a territorialidade no centro da questão. A guerra, portanto, vincula-se ao controle territorial, que tem como meta esvaziar o Pacífico, expulsando a população negra ribeirinha que ancestralmente ocupa esse território, dominando as áreas rural e urbana e desarticulando o processo organizativo negro em torno da territorialidade ancestral. Deixaram instaurada a guerra e uma lógica produtiva contrária à

polivalência da gestão territorial ancestralmente exercida nas ribeiras de rios do Pacífico. Parte da coletividade negra incorporou isso e hoje, em certa medida, contribui para perpetuar a violência, o monocultivo e os demais fatores mencionados. De outro lado, as organizações negras, as lideranças e as matronas seguem resistindo. É interessante notar que, nas narrativas locais, a presença guerrilheira na região, anteriormente à década de 1990, não representava problemas. Os conflitos parecem derivar, portanto, de uma lógica não negra que se apodera do Pacífico, a qual se materializa na figura dos *paisas*, dos paramilitares, sicários, *Los Rastrojos*, *Águilas Negras*.[141]

Então, na primeira década do milênio, a guerra já estava instaurada em Tumaco. Em maio de 2003, como uma ação do *Plan Colombia*, foi construída próxima ao aeroporto da cidade uma base policial antinarcotráfico, de onde partem os aviões

[141] *Los Rastrojos* e *Águilas Negras* são mencionados por Monroy (2013) como protagonistas da guerra em Urabá, especialmente a partir de 2009. Os primeiros configuram, segundo a autora, braço armado de um cartel de traficantes do norte do departamento do Vale do Cauca. Já *Águilas Negras*, ela ressalta, seria uma denominação usada por diversos grupos, para atemorizar e aterrorizar a população. Não se trata, portanto, de um único grupo.

para fumigação dos cultivos de coca.[142] Como a base ocupa quase metade da cidade, trata-se de uma materialização das dimensões que o conflito assume na região. Nas primeiras décadas do milênio, Tumaco foi o município com maior área cultivada de coca na Colômbia.[143] Eram 7.128 hectares em 2006, com indicativos de um alto potencial de aumento da produção de cocaína. Segundo informes do governo de Nariño durante o Fórum Binacional Fronteiriço de 2012,

[142] Plano Colômbia foi uma ação levada a cabo pelo governo colombiano no pretenso combate às drogas, com intenso apoio financeiro dos Estados Unidos da América, um dos principais destinos da droga colombiana, embarcada principalmente por Tumaco e Buenaventura. Foi iniciado no ano de 2000, governo do presidente Andrés Pastrana, e fortalecido nos mandatos de Álvaro Úribe Velez. Só para as ações de fumigação em Putumayo, Caquetá e Nariño, no primeiro ano do governo de Úribe (2002), os Estados Unidos destinaram 147 milhões de dólares, do montante total de 427 milhões de dólares enviados para assuntos militares (ANTÓN SANCHÉZ, John H. *Comunidades negras del Pacífico: Conflicto, Territorio y Región*. 2005. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Departamento de Sociología, Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 2005. p. 231). Em 2005, os EUA injetaram 577 milhões de dólares estadunidenses para "combater" o "conflito armado interno" colombiano (ANTÓN SANCHÉZ, 2005, p. 231).

[143] Dados da Política Pública para Equidade de Gênero, para a Equidade das Mulheres Narinhenses desde sua diversidade étnica, social e cultural, em um território em construção de paz.

à época, este departamento participava em 26% do cultivo de coca na Colômbia.

Antón (2005) ressalta o *boom* dos cultivos ilícitos em Nariño como o principal fator instaurador da guerra na região. Associado ao narcocultivo, os grupos armados assumiram o controle territorial e o controle social sobre a população afro-pacífica. Esse é o gérmen dos processos de *desplazamiento* ou *destierro*, uma das expressões contemporâneas em que "guerra e racismo se encontram para converter determinadas minoras – entendidas como grupo populacionais com traços distintos e posições não dominantes – em maiorias no horror", como ressalta Rosero (2002, p. 555).

> Narradora D: E assim foi a maneira que a gente se deslocou (*desplazamiento*), não é tudo por conta da guerrilha, não é tudo por conta de *Los Rastrojos*, mas também por aquelas pessoas que se apropriaram de terras para fazer as camaroeiras, para ocultar seu narcotráfico (tradução nossa).

O depoimento reforça a atribuição do *desplazamiento* à atuação dos atores armados e à invasão dos territórios ancestrais pelo grande capital, ora representados pelas empresas

camaroeiras, ora pelas empresas de palma africana ou dendezeiro, ora pelo narcocultivo.

Cabe aqui um parêntese para problematizar a noção de *desplazamiento*, que, como ressalta Arboleda (2007), foi forjada na linguagem jurídica dos Direitos Humanos. O autor observa criticamente que o uso dessa categoria nas ciências sociais cumpre uma função homogeneizadora, a qual oculta a diferença colonial. Destaca, ademais, seu uso assistencialista. A migração no contexto da violência sociopolítica no Pacífico colombo-equatoriano está inserida na dinâmica capitalista, implica, portanto, empobrecimento de uma ampla parcela da população, que é afrodescendente, legalizando sua expulsão de territórios ancestrais, como bem mostra o depoimento anterior.

Oslender também tem uma posição crítica ao conceito de *desplazamiento*. O autor destaca a normalização e estandardização que se criou em torno do fenômeno na Colômbia, que "coisifica a pessoa *desplazada* por meio de estatísticas, discursos de expertos e políticas específicas" (OSLENDER, 2004, p. 39, grifo nosso). O termo desterritorialização é usado por Oslender para enfatizar que, no Pacífico, a guerra instaura uma "geografia do terror", na medida em

que embates entre paramilitares e guerrilha fragmentam o território, contrapondo-se aos processos coletivos de territorialização de povos afro-colombianos e indígenas. Trata-se, portanto, da perda do controle territorial. Já Arboleda (2007) propõe o conceito de "desterro", traçando um fio que conecta a experiência contemporânea da violência com a condição histórica de longa duração da diáspora africana, o que me parece fundamental para compreender as dimensões coletivas da violência que povos afrodescendentes padecem na fronteira Pacífica entre a Colômbia e o Equador.

De modo geral, as narrativas das mulheres e alguns homens com quem dialoguei reiteram a percepção de que a violência em torno da ação bélica organizada vem se acirrando neste milênio e parece acompanhar o ritmo da mobilização política do povo afro-pacífico. Assim, nos rios onde se iniciou a luta pelo reconhecimento e a titulação dos territórios coletivos negros, a ação bélica organizada chegou mais cedo.

Na paisagem de Tumaco, a presença de atores armados aparentava ser setorizada. Na vivência etnográfica, com o passar do tempo, percebi que o senso comum valorava determinados bairros como "perigosos", onde estão "os garotos

malvados" (*los chicos malos*). É ilustrativo o diálogo com um policial de 22 anos, nascido no departamento de Manizales, região de *paisas*, que trabalhava na corporação havia três anos. Esse jovem inicialmente trabalhava na capital narinhense e foi mandado a Tumaco um dia depois do atentado ocorrido em fevereiro de 2012, em que a explosão de uma bomba na unidade policial do centro de Tumaco matou dez pessoas e deixou outras 70 feridas. Em suas palavras:

> Tumaco é pesado. Há bairros que são de guerrilheiros, como La Ciudadela. Outros são de paramilitares, como Panamá. A gente pensa que como policial podemos andar em qualquer canto, mas não lá. Tenho dois companheiros que são de Tumaco, destes bairros, e trabalham em Pasto. Quando tinham a semana de descanso, iam para outo canto. Como policiais, eles não podem entrar em seus bairros. É perigoso. Ainda que não esteja uniformizado, eles reconhecem a gente. Têm seus conhecimentos. Eu não posso passar pela fronteira entre Colômbia e Equador pelo mar, tem guerrilheiros. Como policial, não se pode passar (tradução nossa).

À medida que começavam a surgir diálogos sobre o "conflito político armado", meus temores transformavam-se. Percebi que os mecanismos de construção do medo em mim estavam conectados com o discurso das mulheres com quem estava dialogando, com os fatos que elas me traziam como temerários.[144] Estava imersa em um contexto de guerra e, até aquele momento, meu grande temor era o peixe-sapo. Aos poucos comecei a compreender que, em um país que vivenciava a guerra há 50 anos, o medo, como efeito da submissão prolongada à violência, leva ao silenciamento das pessoas.

> Narradora A: As pessoas nas comunidades não dizem nada. O povo simplesmente está sofrendo calado. Calado. Porque já levamos vários mortos que se atreveram a dizer qualquer coisa e sem saber de onde vem a morte: tchan! Sem saber como. Estamos vivendo uma vida bastante lamentável. E o povo com medo. Sabemos que o povo que

[144] Para uma discussão sobre o medo e as emoções no contexto etnográfico, ver: MACHADO, Lia Zanotta; BORGES, Antonádia Monteiro; MOURA, Cristina Patriota de (org.). *A cidade e o medo*. Brasília: Verbena: Francis, 2014.

> não causa dano é maior do que o povo que causa dano. Mas temos o medo, que ninguém escapa de nada. Porque sabemos que há tanta corrupção que não confia nas autoridades, que as autoridades são as responsáveis pelo país estar como está. Então nem as autoridades nem as leis porque tem gente que foi ao comandante fulano de tal e tem ido lá e tchan, tchan, tchan e não alcança chegar na rua e já está morto. Então o quê? A gente não confia agora em ninguém, do tanto que estamos assustados. É assim, a gente agora não fala, seguimos assim calados. Afortunadamente somos fortes que seguimos ainda dentro do território. Porque essas coisas são de sair correndo e não regressar mais. Mas também a gente fica pensando onde se vai. A gente não consegue trabalho e não consegue subsistir fora do território (tradução nossa).

Um dos códigos em torno da ação bélica organizada é o silêncio. Trata-se de um caminho que as pessoas encontraram para conviver com a guerra. Não se fala sobre isso, na medida em que falar vulnerabiliza o sujeito, ao ponto de conduzi-lo à morte. Como me foi dito em uma vereda afro-colombiana, "quem fala fica sozinho". Nesse sentido, as pessoas são ensinadas a não falar, o que de certa forma as resguarda no meio

da guerra. O silêncio passou a ser lei. Como coloca Monroy (2013, p. 140), o código da guerra é composto por convenções ocultas pelo sigilo, a desconfiança e o silêncio. Monroy (2013) ajuda a compreender que, do ponto de vista da relação que estabelecia com minhas amigas, o silêncio tinha também uma função pedagógica, a qual obedece a uma regra tácita de sobrevivência: quanto menos souberes, melhor.

Ao mesmo tempo, há um sofrimento associado ao silêncio, código disciplinador. O silêncio é uma imposição, à qual as mulheres com quem dialoguei almejam transformar. Ele é feito com muita dor. Os depoimentos expressam a vontade de subverter o código do silêncio. Por outro lado, o clima de terror instalado parece furtar-lhes tal possibilidade. Partindo da definição proposta por Todorov, entendo por terror a condição imposta pela situação de violência sociopolítica a partir da qual se busca eliminar a autonomia das pessoas, ou a "vontade como móbil da ação", nas palavras do autor (TODOROV, 1995, p. 313). Os atores da violência sociopolítica – sejam eles paramilitares, bandas criminais, sicários, *matones*, exército ou grupos guerrilheiros –, impõem um modo de agir que causa nas mulheres dor e sofrimento.

Para tal, usam a violência física, mas também as pressões sociais, como os códigos de silêncio, o medo e a desconfiança.

Na medida em que minhas interlocutoras não falavam sobre o conflito, ele não se materializava para mim. Sabia que estava ali, mas não o enxergava, não o sentia, não o percebia. Isso porque, até certo momento, não era algo evidente para quem não domina os códigos locais. Quando passou a se materializar no discurso delas, foi se concretizando dentro de mim e projetando-se especialmente. Nesse momento, comecei a perceber a cidade e as pessoas a partir dos códigos em torno da ação bélica organizada, aprendendo a reconhecer o que se passava conforme o local da cidade ou da zona em que estava inserida, por exemplo. Tratava-se do mesmo cenário, porém, entre maio de 2012 e agosto de 2013, meus olhos enxergavam diferentes paisagens.

A situação de imobilização parcial em decorrência do uso das muletas, ao tempo em que me fragilizava emocionalmente, de alguma maneira parecia proteger-me de riscos que, aos poucos, começava a dimensionar. Isso porque, se na cidade estão presentes os "atores armados", na zona rural essa presença é imperativa. "Lá no campo tem sido mais

intenso, tem muita fossa.[145] Porque lá tem sido menos presente a lei" (tradução nossa). Monroy (2013, p. 20) ressalta que, nas zonas rurais, há um controle visível por parte dos grupos armados que vigiam as rotas de cultivo, produção e vazão da cocaína. Segundo Antón (2005), as ribeiras dos rios do Pacífico colombiano transformaram-se em corredores de trânsito e refúgio dos grupos à margem da lei. O autor afirma que, desde a primeira década do milênio, narcotraficantes estabeleceram cultivos de folha de coca e um conjunto de laboratórios para o processamento de alcaloides nos Rios Mira, Mataje e Patía.

Especialmente no Mira, há referências de atividades associadas ao narcocultivo e ao narcotráfico. Segundo Sanchéz:

> Na região do Rio Mira, fronteira com o Equador, motivados pela execução do projeto binacional da estrada Tumaco-Esmeraldas e a expansão das áreas de cultivo de dendezeiro, novamente grupos ilegais armados financiados pelos grupos econômicos vêm executando atropelos e ameaças contra a população

[145] Locais de desova de corpos assassinados por grupos armados, legais e ilegais.

> afro-colombiana da região, por exemplo no Alto Mira os paramilitares convidam os Afro--colombianos a produzir dendezeiro e coca. Por tal razão algumas pessoas se deslocaram para o Equador. Nas comunidades de Congal, Sagumbita, Cacaotal, entre outras, os paramilitares têm aproximadamente cinco laboratórios de coca, vendem a semente aos camponeses a dois mil pesos por árvore, fazem empréstimos milionários aos camponeses para o plantio de coca com o compromisso de vender-lhes a produção, conquistam as jovens e as convertem em informantes, retêm as canoas de passageiros que transitam pelo Rio Mira e subtraem parte da remessa como cota para a organização paramilitar (ANTÓN SANCHÉZ, 2005, p. 294-295, tradução nossa, grifo nosso).[146]

[146] *"En la región del río Mira, frontera con el Ecuador, motivados por la ejecución del proyecto binacional de la carretera Tumaco-Esmeraldas y la expansión de las áreas de cultivo de palma africana, nuevamente grupos ilegales armados financiados por los grupos económicos vienen ejecutando atropellos y amenazas contra la población afrocolombiana asentada en la región, por ejemplo en el Congal Alto Mira los paramilitares invitan a los Afrocolombianos a sembrar palma y coca por tal razón algunas personas se han desplazado para el Ecuador. En las comunidades del Congal, Sagumbita, Cacaotal, entre otras, los paramilitares tienen aproximadamente cinco laboratorios de coca, venden la semilla a los campesinos a dos mil pesos por árbol, hacen prestamos millonarios a los campesinos para la siembra de coca con el compromiso de venderles la producción, enamoran a las jovencitas y*

Almario (2004), por sua vez, relata que, em agosto de 2002, a imprensa nacional informava a destruição de um centro de produção de cocaína no Alto Mira, na área onde operava a Frente 29, das Farc. O centro contava com 40 hectares de cocaína cultivada, bem como equipamentos de processamento, armazenamento e distribuição de seis a dez toneladas de cocaína por mês.

Minha imobilidade parcial foi também um vetor de aproximação com mulheres tumaquenhas, que estavam se tornando minhas amigas. Compreendo que as entorses no tornozelo direito somatizavam a dificuldade de me estabilizar em um contexto que a princípio era encantador e aos poucos foi se tornando temerário, paradoxalmente, sem deixar seu encanto. Dificuldades de lidar com relatos de violência e sofrimento das mulheres com quem convivia e de sustentar o peso do medo e da dor. Paralelamente, minha permanência na cidade, frente às condições adversas, conferia maior credibilidade à minha pessoa, creio eu, o que adensava as

las convierten en informantes, establecen retenes en las canoas de pasajeros que transitan por el río Mira y le sustraen parte de la remesa a los pobladores como cuota a la organización paramilitar" (ANTÓN SANCHÉZ, 2005, p. 294-295)

relações e as possibilidades de diálogo. Isso porque outro código local em torno da ação bélica organizada é a desconfiança, também efeito da vivência prolongada da violência, como ressalta Monroy (2013).

Mesmo que não fossem o principal e inicial foco da pesquisa, relatos de violência começaram a surgir. O caráter contido dos primeiros relatos foi cedendo a um discurso mais aberto e emotivo. Em alguns casos, elas pediam que eu desligasse o gravador. Com uma de minhas amigas, foram vários diálogos, sempre acompanhados da mesma pergunta: "o que você vai fazer com essas gravações?". Em um de nossos últimos encontros, quando finalmente fui capaz de explicitar minha compreensão do risco que elas corriam ao me revelar certas coisas, ela expôs muitos relatos que escancaravam situações decorrentes da violência sociopolítica. Nesse tipo de narrativa, como ressalta Monroy (2013), o relato irrompe e a quebra do silêncio tem uma força emocional arrebatadora.

Quando falávamos sobre o território, sobre viver no Pacífico, sobre a vida de liderança, sobre a família, na mesma medida em que nossas relações se estreitavam, o tema da ação bélica organizada aparecia. As narrativas mostram que os protagonistas da violência contemporaneamente são

muitos: os paramilitares, especialmente *Rastrojos* e *Águilas,* as BACRIN, o exército, e naquele momento também a guerrilha.

> Narradora A: Por isso morreu um homem, há três anos. Era um bom líder, um homem que trabalhou por todas essas comunidades. Resulta que onde ele vivia se enfiaram uns *paraco'* (paramilitares) e fizeram um massacre lá. Foram e mataram um senhor e uma senhora que estavam dormindo. Então o povo disse que não ia mais produzir coca. A governança trouxe um projeto que se chama Segurança Alimentar. E o povo começou a trabalhar com a segurança alimentar e a eliminar essa coca. Então, àqueles que não convinha isso, disseram que tinham de matar esse homem porque ele tinha feito a comunidade mudar seu pensamento. Então os donos do negócio mandaram liquidá-lo. Foi então que o espreitaram e buscaram o momento preciso. Nisso recorreram a toda a cadeia, organização ilícita, até que conseguiram de Cali, foi de Cali que chegou a ordem para matá-lo. Aqui não mais se reuniram, o esperaram lá na estrada e o mataram. Eram *Rastrojos*. Não foram os *paracos*, porque os *paracos* estiveram e depois foram

> morrendo, foram indo embora e depois chegou outra organização que se chamava *Los Rastrojos* e outra é *Águila*'. Eu creio que foi *Rastrojo*' (tradução nossa).

Nesse caso, uma liderança comunitária foi assassinada em razão do seu trabalho em prol da coletividade na promoção da segurança alimentar, contrariamente aos interesses da produção da cocaína.

As rivalidades entre grupos armados desencadeiam assassinatos de pessoas, ou grupos de pessoas, supostamente pertencentes a outro grupo. O que também ocorre em Tumaco, segundo narrativas locais, é que, por vezes, pessoas são confundidas com outras e são assassinadas coletivamente.

> Narradora F: Houve um massacre em 2004, por aí, 2005. Antes disso tinham vivido ali cinco jovens que gostavam de roubar aqui em Tumaco. Eles costumavam reunir-se todas as tardes jogando dominó sob a sombra de uma amendoeira. Alguém lhes disse: "nós vamos lá buscá-los". Então eles caladamente se foram. Então três meses depois que esses jovens tinham desaparecido do povoado, esse dia, como às sete da noite, meu irmão,

meu sobrinho, meu primo, meu tio, começaram a jogar dominó. Então alguns jogavam e outros ficavam olhando. Então passava uma caminhonete branca quatro portas, beeeeem devagar. E depois outra vez a caminhonete. Ao chegar onde estavam eles, desce um senhor e em seguida já foram disparando contra eles. Meu irmão levou um tiro que entrou pelas nádegas e saiu pela virilha. Então ele tirou a carteira do bolso e disse a estes senhores: "veja, tome minha carteira, nós somos pessoas de bem. Nós não fazemos mal à ninguém. Trabalhamos em uma empresa de dendezeiro". Ele levou um chute que derrubou a carteira. E ele caiu em cima dos braços de meu sobrinho que já estava ferido. E voltaram a disparar. Então outra bala entrou por aqui pela perna e saiu do outro lado. Então aí ficava a casa de meu sobrinho que estava ferido. Estavam a mulher e duas filhas. Elas ficaram assustadas. "Feche a porta para que suas filhas não vejam". Então um rapaz de 16 anos que estava na casa, o tiraram, pisaram na cabeça dele e aí o pegaram. Eles não entendiam nenhum tipo de súplica que lhes faziam. Também pisaram na cabeça do meu sobrinho e os mataram. Um primo meu que nunca saía, nesse dia também acabou saindo e o mataram. Ou seja, ao todo foram seis mortos

e sete feridos. Porque quando deixam eles baleados ali, novamente sobem. Então o povo alarmado todo saiu condolente para ver: ah! Mataram meu primo, meu tio, meu irmão. E eles voltam outra vez e disparam contra toda a comunidade, todos os que estavam ali. Então, uns corriam para dentro da mata. Minha irmã, a bala lhe deixou um queimado aqui na cabeça. Um sobrinho e uma sobrinha ficaram com as pernas que não serviam para nada, quebradas, com os tiros. Minha sobrinha quando cai, tinha uma criança nos braços. Então ela vai se arrastando pelo chão e arrastando a menina para que não a matem. O corpinho da menina ficou todo ralado. E todas as pessoas eram pessoas inocentes, gente de bem, trabalhadores. Então um carro os levou a Tanga Real porque diziam que em Tanga Real estava o Exército. O Exército não fez questão de trazê-los ao hospital rapidamente. Estavam tranquilos. Então um senhor que andava em uma caminhonete dizia, "mas vocês como podem deixar esse povo morrer, sangrando?!". Então ele disse: "eu mesmo vou chamar o general não sei quem, é amigo meu". Então se assustaram. Isso foi pesado, pesado, pesado. Então, depois foi chegando a lei, para investigar, para ver se conheciam esse povo e não sei mais o que. Depois trouxeram meu irmão aqui,

> para investigar. Mas meu irmão disse que quem fazia as perguntas e as investigações era gente diferente, que ele não tinha como confiar, nem falar. Depois foram à comunidade, de casa em casa, averiguar. Então meu irmão disse: "Eles estão buscando alguém para dizer alguma coisa e resolver". Porque ele disse que viu a cara de quem disparou. Ele disse, onde eu vê-lo, vou reconhecer. Porque enquanto disparam, eles diziam, não olhe minha cara. Uhum! Então foi isso o que aconteceu (tradução nossa).

Segundo a narradora, há indícios de que o próprio exército colombiano seja o protagonista desse massacre, daí a falta de atitude em levar os feridos ao hospital no fatídico dia. Monroy (2013) ressalta que, no contexto da guerra colombiana, pode haver uma transcendência da fronteira entre a legalidade e a ilegalidade. Os procedimentos investigativos buscavam, então, um bode expiatório, alguém que pudesse ser culpabilizado pelo ocorrido. Eis, pois, um caso protagonizado pelos *Rastrojos* e outro provavelmente pelo exército.

O próximo depoimento referencia uma violência perpetrada pela guerrilha:

Narradora D: Desde que se começou a ouvir que a guerrilha, que ia entrar nas comunidades, a gente não pôde mais porque para ir e vir tem que ser em canoa a motor. Param a canoa, levam para o manguezal, ali nos matam, nos roubam, levam o motor. Se não querem lhe matar, lhe tiram tudo, isso sim, tudo, tudo, tudo e o deixam à deriva. Mataram um cunhado do meu marido na água, desde então eu disse: "Deus, não vou!". Eles iam subindo, devia ser por aí uma da tarde, com a maré que sobe na manhã. Quando a essa hora vejo minha irmã que já não chegou pela ponte, mas chegou pela rua e chorando. Vejo-a cheia de sangue: "Meu Deus, o que aconteceu?". Quase morro. Nós íamos quando vemos outra canoa que nos chamou. Ela disse ao cunhado que não arrimassem, por medo que fossem atracadores. Aí lhes alçaram uma roupa vermelha e, quando olharam, era a família do cunhado do meu marido. Já tinham matado ele, deixaram uma senhora com um monte de meninos, tinham mais ou menos uns sete meninos, iam para a roça. Falaram que tinham atracado eles. Diz que os meninos gritavam e um homem disse: "mato todos esses cachorros para que não fodam". Diz que uma menina de sete anos agarrou um deles e

> dizia: "não matem meu papai". E não. E iam matar todos, mas a senhora disse que ela se abraçou com seus filhos e se atirou e virou a canoa de cabeça para baixo e o mataram. Quando minha irmã chegou tentou ajudar o homem, o agarrou, alçou a cabeça dele porque já botava sangue pela boca. Ela que sofre de pressão, podia ter morrido... E aí subiram todos nessa lancha grande e quando chegaram aqui ele já estava morto. Levaram o motor, todas as compras, dinheiro, levaram tudo (tradução nossa).

A mobilidade é tolhida pelo medo. Há uma imprevisibilidade do ataque. Ele pode acontecer nas atividades mais rotineiras, como ir à roça. Não se sabe em que momento o cotidiano pode ser interrompido pela violência; quando a vida lhe será roubada. Ao mesmo tempo em que há uma ameaça constante, não se pode interromper o fluxo da vida. Há, portanto, uma sensação intensa de medo – um medo paralisante –, que corre paralela ao imperativo de continuidade da vida. E, nesse ínterim, as pessoas são surpreendidas com ataques dos atores armados.

Nessa etapa do trabalho, mulheres com quem já dialogava me revelaram que estavam com a vida ameaçada, por atores armados.

> Narradora F: Venho tendo e tenho ainda hoje uma ameaça muito forte. Eu entreguei tudo a Deus. Já era para eu ter saído, não estar aqui na Colômbia. Houve um momento em que pensei [...] Mas disse: "não, eu amo muito meu povo. Se me matarem, que eu morra aqui mesmo". Não vou correr. Ou seja, eu digo, não fiz mal a ninguém. Sempre procurei ajudar, fazer coisas boas. Então, Deus está me ajudando, que aqui estou. Mas estou ameaçada, isso começou há nove meses já. Contudo, eu caminho, ando. Essa tem sido a atitude do povo: "não tem nenhum problema contigo, nada vai te acontecer" (tradução nossa).

O depoimento revela que o sentido de pertencimento ao território leva essa mulher a enfrentar uma ameaça de morte, a conviver com ela e declinar da ideia de sair dali. Como coloca Monroy (2013), pertencer ao território significa ter uma relação metonímica com ele. Vale mais uma vida de ameaça no território do que sair e deixar de sentir-se si mesma. Essa foi a escolha da narradora, porém, não é um caminho único, e nem sempre ele é possível.

A desterritorialização é um fato. É também uma estratégia de resistência, porque sair da zona rural não significa

deixar a ancestral "cultura" afro-pacífica. Afinal, o território é o lugar por onde caminham as mulheres, os homens, os animais e a vida. Ele é fluido, prolonga-se acompanhando os passos das mulheres.

No ano de 2013, não pude mais encontrar mulheres com quem havia dialogado nos períodos iniciais da pesquisa. Haviam migrado de Tumaco porque a violência as assolava. Uma delas teve assassinado o filho, à época da minha idade, no intercurso entre a segunda e a terceira etapa de pesquisa.

> Narradora G: A companheira está *desplazada* por ameaças, mataram o filho dela há pouco tempo atrás. Pobrezinho, tinha 31 anos. Não tem três meses isso. E todos ficamos aí pasmados, quietos, e não queríamos continuar, nos dava esse temor, esse medo também. Logo segui ela. Eu disse: "não, ela está aí na resistência". Sim, com ela, companheira: "como faço para que continuemos com a organização de mulheres?". Ela faz parte disso. E haverá coisas que Deus tem que nos proteger a todas nós. Uns estarão a favor e outros contra. Mas temos que seguir, para alcançar algo que favoreça a todas nós mulheres dos rios (tradução nossa).

O depoimento mostra que sair e ficar são estratégias complementares. A luta tem prosseguimento nesse duplo movimento. As mulheres que saem, deixam sua contribuição e o exemplo às que ficam, as quais, por sua vez, seguem no processo organizativo em reverência ao legado que as companheiras desterritorializadas deixaram.

O ativismo político exerce, então, um duplo movimento: ao tempo em que vulnerabiliza ainda mais certas mulheres, colocando-as em evidência, como explicita o depoimento que narra o assassinato de um "bom líder", também mantém essas mulheres territorializadas, em atitude de resistência. A ação bélica organizada implode a rede de socialidade, cuidado, afeto e ativismo político que as mulheres constroem ao redor de si mesmas. Os grupos armados cooptam seus filhos, matam seus maridos e irmãos, desterritorializam suas companheiras. Contudo, as matronas encontram força para permanecer no território ou redirecionar-se, e resistir, assim como os rios.

Sofrimentos, perdas e resistências no contexto da violência sociopolítica

Muitas narrativas falam da perda de um filho nesse contexto. Monroy (2013) menciona o fenômeno do "luto antecipado", o qual é desencadeado quando há envolvimento dos filhos em qualquer grupo armado ou atividade ligada ao narcotráfico e à delinquência de modo geral. Tal envolvimento, antes do desfecho trágico, provoca dor e sofrimento nas mães.

> Narradora H: Meu filho foi morto pela guerrilha. Ele foi soldado e aí se tornou soldado profissional. Eu chorava para que ele não fosse ao quartel, como via que os matavam, e, contudo, no quartel não aconteceu nada. Como soldado profissional, esteve dois anos com contrato no Meta, em Quindio. De lá ele veio e me disse: "mamãe vou descansar um tempo para voltar depois". Nisso, chegaram uns amigos e o convidaram para que fosse trabalhar em outro canto, e como ele era trabalhador, ele gostava de trabalhar, ele se foi. Chegou lá, tinha um mês quando houve uma requisição desses senhores e ele, como levou a carteira de soldado profissional, em vez de

> tirar a carteira de identidade tirou a carteira de soldado profissional. Você sabe que guerrilha não gosta disso, e por isso, como ele era bastante branco, lhe disseram: "não, vocês não são trabalhadores, vocês são espiões do exército". Disseram os amigos: "não, nós trabalhamos *en el monte*". Disseram: "acabem com essa gonorreia do exército!". E o mandaram matar. Eu não pude trazê-lo, porque, quando nós chegamos lá, nos disseram que fossemos se não quiséssemos morrer também. Não pude trazer meu filho, não o enterrei. Lá o enterraram como um animal. Me dói tanto essa morte! Mesmo sendo pobre, eu queria poder dar sepultura a meu filho e não pude [...] Um filho muito boa pessoa, que veja, o que trabalhava era para dar a mim (tradução nossa).

Em primeiro plano, esse depoimento dimensiona os choques entre os atores armados. Estavam todos jogando futebol, quando o filho dessa mulher foi então associado ao exército. Nesse momento, a convivência tornou-se inexequível. Guerrilheiros e oficiais do exército são atores antagônicos, ou "inimigos extremos", contra os quais se justifica o extermínio, como coloca Todorov (1995, p. 144). No código da guerra, esse encontro conduzia à morte de algum deles.

A narrativa faz também uma leitura étnico-racial. Por ser "bastante branco", aquele jovem não poderia ser trabalhador. No imaginário local, seria um espião do exército. Há, portanto, uma associação entre branquitude e nobreza. A branquitude afasta o sujeito do lugar de trabalhador. Ele era filho de um homem branco com uma mulher negra, concheira, pobre. Como explicita a narrativa de sua mãe, era trabalhador e o fruto de seu trabalho a ela era destinado.

Há ainda alusão ao destino do corpo sem vida, que é um dos temas mais problematizados por mulheres colombianas no contexto da violência sociopolítica, conforme indicam Monroy (2013), Mosquera, Serrano e Zúñiga (2012), dentre outras. Para os familiares – desde a perspectiva ora proposta, para as mães –, a reintegração do corpo é um aspecto fundamental. O resgate da integridade do corpo é parte do processo de reconhecimento da humanidade, como ressalta Monroy (2013.). Seu reverso equipara o corpo sem vida a um animal.

Ademais, o corpo é a materialidade da morte. O povo afro-pacífico tem uma forma própria de lidar com a morte, expressa nos complexos ritos fúnebres. Como dito no quinto capítulo, as mulheres parecem ser encomendadoras de almas.

Cabe, então, trazer o questionamento que propõe Monroy (2013): o que acontece quando não se tem a materialidade da morte? Nos casos de desaparição forçada, que são inúmeros nesse contexto, quais são as maneiras de enfrentar o sofrimento, a dor e a perda na ausência do corpo? O que acontece com a alma quando se silenciam as vozes de mulheres que fazem a sua passagem entre os mundos?

Na cosmologia afro-pacífica, o ritual mortuário que celebra a partida de um ente querido de certo modo reintegra o corpo ao mundo dos vivos. Casos como o narrado indicam a privação da atribuição feminina de encaminhar a alma. Nesse sentido, a guerra tem efeitos dramáticos também no plano cosmológico. Ela instaura outro tipo de relação com a morte e, consequentemente, com a vida.

Borges (2014) discute a importância do espaço devido para o sepultamento dos corpos sem vida na África do Sul. Em um contexto de relações entre negros/as e brancos/as no pós-*apartheid,* o qual remete ao passado de segregação racial e expropriação territorial, moradores de fazendas ("*farm dwellers*") lutam pelo direito a enterrar seus mortos em "*burial sites*", localizados no interior de propriedades de pessoas brancas (BORGES, 2014, p. 154). São territórios nos

quais famílias negras trabalharam ao longo da vida e onde estão enterrados outros parentes. Terras que, no passado, foram usurpadas "a partir de uma prerrogativa garantida pelo governo sul-africano ao longo de um século marcado por uma sequência de 'atos' de expropriação, voltados para o confinamento da população negra" (BORGES, 2014, p. 162). A autora narra o episódio da luta de uma família negra para enterrar um parente, o Senhor Khubeka, o que foi recusado pelo dono da fazenda, branco. O pleito, que chegou a ser judicializado, não foi favorável à família do Senhor Khubeka, que teve de enterrá-lo em outra fazenda.

O caso analisado por Borges também remete aos ritos fúnebres como caminho de comunicação com os ancestrais. A autora mostra como o território é o fio que conduz os corpos sem vida à ancestralidade, embalados por cânticos de louvor. Na África do Sul, assim como no Pacífico colombo-equatoriano, a negação do direito a enterrar seus mortos secam as lágrimas e calam as vozes da coletividade negra.

> Narradora A: O povo mata seu filho. O chora, quando pode. Quando o deixam enterrar, o enterram. Quando não deixam,

> o enterram por lá. Assim estamos vivendo (tradução nossa).

Ao longo do ano de 2013 e início de 2014, encontrei, na área urbana, mulheres que havia conhecido nas veredas e que migraram porque a situação na zona rural era insustentável.

> Narradora I: Eu vim *desplazada* para Tumaco. Era tesoureira da organização. Roubaram tudo: os mapas da zona, quando eu tive que sair do campo. Mataram meu filho. Lhe deram tiros, mas ele morreu bem depois. Ele supostamente andava nesses grupos. Minha casa ficou com tudo (tradução nossa).

Creio que o código do silêncio é especialmente relevante em contextos nos quais as mulheres estão diretamente envolvidas nos meandros da ação bélica organizada, o que não raro acontece. Conforme expressado por essa mulher, seu filho supostamente fazia parte de um grupo armado. Esse fato a colocava em uma situação de vulnerabilidade ainda maior, pois toda a família passava a ser, então, associada a certo grupo e, nesse sentido, antagônica a outros. Conheci mulheres cujos filhos ou companheiros eram do

exército, ou da guerrilha, de um grupo paramilitar ou de uma banda criminal. O Coletivo de Estudantes Universitári@s Afro-colombian@s (Ceuna) ressalta que as escassas oportunidades laborais e educacionais estão conduzindo a juventude afro-colombiana ao enredo da violência sociopolítica.

> Nossa juventude e nossas crianças estão sendo usadas como carne de canhão, engrossando as filas dos grupos armados à margem da lei, assim como de um exército oficial profundamente racista. Participar de um grupo armado se converteu para muitos jovens afro em possibilidade única de emprego e ascensão social.[147]

E assim, as tramas da guerra na Colômbia enredam a coletividade negra, tornando-a assassina e, ao mesmo tempo, assassinada; *desplazada* e *deplazadora*, como coloca Rosero (2002).

---

[147] "Notas sobre a Juventude Afro-colombiana", texto de Rossih Amira Martínez Sinisterra, Rocío Cabezas Rosero e Ana María Valencia, integrantes do Ceuna e publicado na quarta edição do *Nosso Jornal*, em 2013. Disponível em: https://docs.google.com/file/d/0B3puEVu37tB9OVA0Mzd4MFU5NEU/edit. Acesso em: 05 jul. 2021.

Ao longo do ano de 2013, os meses em Tumaco foram difíceis. Vivi por certo período em um apartamento, ainda em construção, que não tinha janelas nem portas. Com a ajuda de uma amiga, improvisamos cortinas nos vãos destinados às portas, uma delas sob o ângulo de minha visão, quando recostada na cama. Dormia com um canivete embaixo do travesseiro e celular a postos para chamar apoio, caso fosse necessário. Em minha imaginação, muitas vezes visualizei pés masculinos por debaixo da cortina, aproximando-se. Entendo que essa imagem se configurou como uma espécie de "paisagem de medo", nas palavras de Oslender (2004), que se desencadeia quando há uso contínuo de terror em certo contexto ou região. O autor fala de paisagens que se configuram como rastros das atividades de atores armados, tais quais povoados abandonados, dadas as ameaças, ou casas marcadas pela passagem de um grupo armado. Em meu caso, era uma paisagem de medo mental. Minha situação era sabidamente temporária, o que causava certo alívio. Pensava, no entanto, na vida de minhas amigas, diariamente sob a ameaça da morte, à espreita do ataque latente.

Entre outubro e novembro de 2013, passamos cerca de um mês sem eletricidade, em toda a cidade de Tumaco. Minhas amigas diziam: "derrubaram torres e mais torres". Falava-se que a responsabilidade pela derrubada de torres era das Farc. Algumas pessoas afirmavam terem sido oito torres, outras dez, outras ainda mais. Os episódios foram quatro, subsequentes, em 2, 15, 18 e 20 de outubro de 2013. Relatos de pessoas ligadas ao governo local atribuíam o ocorrido ao fato de que comerciantes, um dos setores mais impactados com a falta de eletricidade, não pagavam "*vacuna*"[148] à guerrilha. Outros relatos explicavam a derrubada de torres como uma represália pela morte de um líder guerrilheiro. A versão de um homem camponês destacava as discordâncias dos grupos guerrilheiros locais com a proposta de negociação que estava em curso em Havana, Cuba. Certa perspectiva responsabilizava o governo local pelo problema: o então prefeito de Tumaco, Engeniero Victor Gallo, afrodescendente, para chegar ao poder teria "vendido a alma ao diabo". E naquele momento estaria descumprindo o diabólico pacto,

[148] Cobranças extorsivas compulsórias, protagonizadas por paramilitares ou guerrilheiros, geralmente orientadas a comerciantes e empresários na cidade, assim como a habitantes da zona rural.

deixando de pagar sua "*vacuna*" à guerrilha, o que corresponderia a cerca de 1 milhão de pesos colombianos.

Após um mês de atuação da guerrilha no Pacífico Sul colombiano, a rede televisa RCN noticiou o caso: "deixaram Tumaco e Barbacoas sem luz". Informaram que Tumaco naquele momento estava há 19 dias sem energia elétrica. Não havia água, tampouco gasolina. Caracterizaram a situação como um quadro de "crise humanitária", ressaltando que os estudantes já não podiam ir à escola e o comércio estava prejudicado. Sendo Tumaco uma cidade desconhecida por boa parte de colombianos e colombianas, o noticiário informava que se tratava do segundo maior porto do país no Pacífico, com cerca de 180 mil habitantes. Mais uma vez, na reportagem exibida pelo Canal RCN, nenhuma pessoa negra foi entrevistada, em um município onde 88% da população é afro-colombiana.[149]

O depoimento de uma liderança afro-pacífica expressa a crítica às estratégias adotadas pela guerrilha naquele momento.

[149] O mesmo ocorria nos noticiários sobre o *paro agrário*.

Narradora A: Você não vê o que acabaram de fazer? Derrubando torres como loucos, nos deixando no escuro. Quem paga por isso? Somos nós, os pobres. O rico tem como usar seu gerador nos dias que seja. E manter seus negócios. E o pobre? Quem é pobre que vende seus peixes não pode vendê-los porque compram barato, ou não compram porque nas peixarias estão amontoados estes peixes e perdem suas vendas. Quem vive de compra e venda, compra *concha* ali e a revendem aqui, compram caranguejo e revendem aqui. A banana-da-terra compram e revendem aqui. Isso a gente chama de *rebusque*, esses pequenos negócios, buscando sua sobrevivência. Nesse sistema, os prejudicados somos os que não tem grana. Agora que chegam os recibos nos chegam mais caros. Nestes granjeiros, nos comércios, os preços todos sobem cem pesos ou mais. Porque está escassa a situação. Então, quem paga? Quem paga se não nós mesmos? Por que eles não podem entender que não estão fazendo mal ao governo? Estão fazendo mal a nós, os mais baixos, de mais baixos recursos. Alterou tudo para a gente. Veja a gasolina. O que fazem com a gasolina? A escondem e depois começam a revender aos pouquinhos para que nos vendam aqui a 12 mil pesos. O galão!

> Gasolina que custa sete mil pesos chega até 12 mil pesos. Então o que fazem os mototáxis que nos levam? Cobram três mil ou dois mil pesos. Os dos carros que transportam daqui para a estrada? Dois, três mil pesos. Quem paga por isso? Somos nós os pobres que não temos uma moto, que não temos um carro para nos deslocar. Eles dimensionaram isso?! Por que não veem isso? (tradução nossa).

Estávamos, ela e eu, perplexas com a resposta do governo local ao problema: a compra de novas torres de energia para que fossem derrubadas. Perguntava-me quais itens do orçamento público deixariam de ser atendidos para que o governo investisse tanto na compra de novas torres, que, em seguida, seriam destruídas. Contudo, estava mais que tudo preocupada; questionando-me até quando se utilizaria a estratégia da privação de energia, ou quando se recorreria a outras estratégias, como, por exemplo, aquela utilizada em fevereiro de 2012, quando a explosão criminosa de uma unidade policial matou e feriu tantas pessoas.

Nesse momento, despedia-me da cidade, começando a compreender melhor o novo cenário que me saltava aos olhos. Refletindo sobre os eventos vivenciados ao longo

do trabalho de campo, questões em torno da atuação de grupos guerrilheiros em Tumaco despertavam-me inquietudes. As guerrilhas efetivamente estão conectadas com mobilizações populares. O *paro agrário* expunha pleitos explicitamente ligados aos interesses camponeses. De igual maneira, questões levadas pelas Farc à mesa de negociações em Havana, Cuba, refletiam problemáticas das comunidades rurais. Eram notórios elementos que conectavam guerrilha e lutas populares.

Por outro lado, o que a etnografia me trouxe foi uma crítica feroz à atuação das Farc, provinda especialmente dos rios da enseada de Tumaco onde estavam instalados grupos guerrilheiros, como, por exemplo, do rio onde vive a Narradora A.

> Narradora A: Nós não temos dinheiro e se um projeto chega eles pedem tantos milhões e tem que dar, tem que dar. Me parece tão surreal! Porque se a gente não tem e por fora chega um projeto para que se trabalhe e eles tiram daí e a gente tem que dar. A gente, para não morrer. Essa é a história que estamos vivendo e não sabemos até onde vamos (tradução nossa).

O depoimento novamente menciona a prática corrente das "*vacunas*", explicitando que referida "contribuição" também é cobrada das organizações étnico-territoriais. Para compreender tal dinâmica, é fundamental analisar os processos de disputa territorial.

CAPÍTULO 7

Articulações e contra articulação na disputa pelo território: temporalidades e poderes assimétricos

A territorialidade figura como ponto nodal para a compreensão do conflito político armado. Monroy (2013) ressalta que a medula da guerra na Colômbia é a terra. Na região foco de pesquisa da autora, a malha fundiária revela uma realidade de disputa, de fronteiras abertas, porosas e difusas. Urabá é considerada terra de ninguém, porém, sempre é território de alguém. Ela propõe uma diferenciação entre terra e território que reside no posicionamento dos atores como proprietários ou como pessoas com aspirações de propriedade, por um lado, e pessoas sem essas aspirações, que atuam sob o comando de grandes proprietários ou "patrões". Nesse sentido, Monroy concebe território como terra "pacificada", ou seja, reconquistada com base no princípio do extermínio ou do terror. Se a terra originalmente é considerada de ninguém, os grupos armados dela se apoderam, exercendo

domínio e controle com base na instauração da violência e do medo.

Na região em foco, a história da terra é outra. O povo negro secularmente ocupa esse território. Trata-se de uma espacialização de longuíssima duração, que remete à República Zamba. Contemporaneamente, a partir da década de 1990, o povo afro-colombiano protagonizou um processo de incidência sobre o Estado que resultou vitorioso, o qual se materializa no Artigo Transitório n. 55, da Constituição Política de 1991; na Lei n. 70, de 1993; e no Decreto n 1745, de 1995. Finalmente, o Estado colombiano reconheceu a territorialidade ancestral desse povo negro ribeirinho. Essas terras, portanto, têm dono, e esses são os camponeses negros ribeirinhos.

Vislumbro uma disputa entre concepções e vivências do território experienciadas pelos atores armados e pelas "comunidades negras". Como visto nos capítulos anteriores, do ponto de vista da coletividade negra, as dinâmicas territoriais nas ribeiras dos rios do Pacífico Sul colombiano tradicionalmente se conformam em torno das organizações de rio, ou juntas de rio. Em tempos recentes, tais dinâmicas passam pela estrutura dos Conselhos Comunitários. Cada Conselho

possui sua junta diretiva, que também são nomeadas juntas de governo. Na visão de minhas amigas, trata-se de uma incoerência, já que a governabilidade sobre o território não está nas mãos da coletividade negra.

> Narradora F: Bom, o nome era junta diretiva, agora que se transformou em junta de governo porque exercemos governabilidade no território. Ainda que sejam outros os que governam, né? Falamos de uma autonomia quando tampouco a temos (tradução nossa).

As veredas possuem juntas veredais, as quais se reúnem periodicamente com as juntas do Conselho. Paralelamente, em alguns territórios, há juntas de ação comunal.

> Narradora H**:** as juntas de Ação Comunal são em nível nacional, ou seja, é quem tem a autonomia para vigência de todas as coisas do povo, para a comunidade, é a líder que faz a gestão. O que não se tem autonomia é de obrigar, mas sim têm que velar pela comunidade. Em todo bairro ou em toda vereda há Juntas de Ação Comunal. Isso é como uma lei, é a responsabilidade do povo. E a Junta

> Veredal é mais para organizar algumas coisas que dizem respeito aos Conselhos, se une e então cada um se comunica com os demais.
>
> Paula: Às vezes pode ser tomada uma decisão por exemplo pela Junta de Ação Comunal que não se enquadre em uma decisão da Junta Veredal?
> Narradora H: sim, os Conselhos Comunitários estão fazendo suas coisas com as Juntas Veredais, mas não deve ser assim, porque se todos somos de um só território, todos somos as mesmas pessoas. Veja, que na Junta Veredal também há outras pessoas que são da Junta de Ação Comunal. Então o que falta é mais diálogo entre os Conselhos com a Junta de Ação Comunal, porque eles não querem tratar muito com a Junta de Ação Comunal. Porque eles querem dizer que as Juntas de Ação Comunal acabaram, mas é muito mentira porque os que organizam são os presidentes de Juntas de Ação Comunal (tradução nossa).

Teoricamente, quando se conformaram os Conselhos Comunitários, eliminaram-se as juntas comunais dentro desses territórios. Porém, elas estão sendo retomadas. A apropriação de alguns desses espaços configura uma das estratégias dos atores armados para fragilizar as dinâmicas

territoriais afro-pacíficas. Nota-se, por conseguinte, que há uma sobreposição de formas organizativas: as tradicionais – como a junta de rio –; as governamentais universais – como as juntas de ação comunal –; as governamentais étnicas – como as juntas veredais e juntas diretivas/juntas de governo dos Conselhos Comunitários. Todas atuam em nível local. Nem sempre há harmonia entre elas. E os atores armados aproveitam-se dessa multiplicidade de instâncias organizativas para se infiltrar nos territórios. Em alguns rios, segundo me relataram, as Juntas de Ação Comunal são retomadas por agentes da ação bélica organizada. Eles ingressam nas juntas, casam-se, por exemplo, com mulheres das "comunidades", e passam a intervir diretamente na gestão territorial.

> Narradora A: E vão deixando de lado os Conselhos Comunitários, porque como isso fecha a porta. [...] Então estão fazendo reuniões nas comunidades e há pessoas que seguem o jogo, ou seja, estão do lado deles. E com isso estão formando umas associações, à parte do que é o Conselho Comunitário, da mesma gente que é das juntas veredais, estão conformando outras associações. Argumentam

> que o mesmo povo que está dentro da associação ou que anda fazendo coisas para a comunidade, pelas veredas, estão roubando dinheiro. Que estão nos roubando. Então eles creem que, se chegam ao poder, vão fazer uma boa gestão. Isso é o que andam fazendo por aí (tradução nossa).

Associando-se a certas estruturas organizativas territoriais, obtêm informações sobre as dinâmicas em curso. Há quem colabore e quem não, devendo pagar uma multa de cerca de 200 mil pesos. Quando não há dinheiro, paga-se com mão de obra, trabalhando para eles, principalmente com a cocaína.

Essa região do Pacífico constitui um ponto estratégico para o comércio mundial, já que tem ampla vazão da produção por rios e mares. Não apenas os grupos armados estão infiltrados nos territórios: os vários atores armados e institucionais estão conectados e grande parte deles é movida por interesses do grande capital. Nesse sentido, vale dedicar atenção às relações entre atores transnacionais, governamentais e organizações negras no Pacífico colombo-equatoriano, desde a perspectiva de que as políticas afrodescendentes são um terreno-chave para as políticas locais,

nacionais, hemisféricas e globais, como sugere Laó-Montes (2010). Ao mesmo tempo, conforme ressalta o autor, no "sistema-mundo capitalista moderno-colonial", a relação entre o global e o regional é uma relação contraditória, na qual espaços regionais, como a costa Pacífica colombiana, tem autonomia relativa e suas próprias temporalidades e configurações espaciais (LAÓ-MONTES, 2010, p. 286).

A entrada dos organismos internacionais na região está relacionada ao tema antidrogas, ou seja, trata-se de cooperação internacional de combate ao narcotráfico. O país receptor tem de oferecer uma contrapartida, o que se expressa muitas vezes nos primeiros investimentos estruturais do Estado na região do Pacífico, historicamente abandonada. Nesse sentido, o Pacífico foi incluído à nação por meio do conflito, como ressaltam Escobar (2004) e outros autores.

Atenho-me à inserção da Agência Estadunidense para o Desenvolvimento Internacional (Usaid), que foi amplamente comentada ao longo da etnografia. O programa voltado para afro-colombianos/as da Usaid é o segundo maior investimento mundial da organização, perdendo apenas para o Haiti. Laó-Montes (2010) ressalta que a Usaid atua em conjunto com o Departamento de Estado dos Estados Unidos,

o qual adotou posturas neoconservadoras e imperialistas ao longo dos governos Clinton e Bush, postura que em grande medida o governo Obama manteve.

Ao tempo em que grande parte das ações de organizações étnico-territoriais se realiza com recursos da cooperação técnica internacional, algumas lideranças com quem dialoguei expressam uma leitura crítica radical a essa atuação. Dizem que seu aporte financeiro quase não contempla efetivamente o tema organizativo, que levaria ao fortalecimento das instituições que representam o povo afro-pacífico. É sempre direcionado à dimensão produtiva. Ora, em um cenário extremamente complexo, uma perspectiva resolutiva para a dimensão produtiva das comunidades negras camponeses dos rios do Pacífico transcende em muito o âmbito de projetos ou ações pontuais, já que dependeria de decisões e ações da alta cúpula de governo, direcionadas principalmente aos megaprojetos econômicos. Por meio dos projetos de fomento à produção financiados pela cooperação internacional Colômbia-EUA, ingressam em territórios ancestrais sementes transgênicas, produzidas por grandes corporações estadunidenses, entre outras, o que aponta para uma relação

nefasta entre políticas negras e neoliberalismo, ressaltada também por Laó-Montes (2010).

Forma-se, assim, um ciclo vicioso centralizado no capital e expresso na violência. Ele manifesta-se, por exemplo, na injeção de recursos por parte dos EUA no sentido de militarizar a Colômbia.[150] Tais recursos financiam a atuação do Exército colombiano, antes em enfrentamento às guerrilhas, e ainda hoje de enfrentamento a paramilitares, bandas criminais e sicários. A coletividade negra e, especialmente, as mulheres negras são impactadas pelas intervenções armadas de todas as formas: violência sexual, desterritorialização e diversas outras modalidades aqui mencionadas. Em seguida, chega a cooperação internacional oferecendo apoio e aporte às lideranças. Com esse tipo de atuação, fornece estruturas como celulares e outros equipamentos.

[150] Laó-Montes destaca que a política imperial estadunidense se visibiliza em ações como a escalada militar no Oriente Médio e o estabelecimento de bases militares na Colômbia (LÁO-MONTES, Agustín. Cartografías del campo afrodescendiente en América Latina. *In*: MOSQUERA ROSERO-LABBÉ, Claudia; LÁO-MONTES, Agustín; RODRÍGUEZ GARAVITO, César (ed.). *Debates sobre ciudadanía y políticas raciales en las Américas Negras*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas, Centro de Estudios Sociales, Universidad del Valle, 2010).

Assim, tem-se a possibilidade de acessar informações privilegiadas no contexto da guerra, que podem retroalimentar esse ciclo vicioso.

Por outro lado, estabelecer relações com atores transnacionais é um caminho para a visibilização e o combate à dramática situação vivenciada pela coletividade negra. Na perspectiva de Oslender (2004), a "globalização da resistência" é uma estratégia imprescindível. Para Arboleda (2004), as "solidariedades transnacionais" jogam um papel importante nesse cenário. Rosero (2002), por sua vez, ressalta que o Parlamento europeu e missões humanitárias buscam interceder perante o governo colombiano com vistas a combater agressões de atores armados à população civil colombiana. De modo análogo, segundo esse mesmo autor, a Comissão das Nações Unidas para os Direitos Humanos, o Comitê para a Eliminação da Discriminação Racial e a Comissão Interamericana de Direitos Humanos, em diversos informes, chamaram atenção para a situação de violação de direitos humanos no tocante à coletividade negra na Colômbia.

Esse caminho vem sendo trilhado pelo Processo de Comunidades Negras (PCN), estabelecendo alianças com setores afro-estadunidenses. Segundo Laó-Montes (2010),

o PCN aliou-se à Associação Afro-colombiana de Desplazados – Afrodes para organizar nos Estados Unidos uma rede de solidariedade, por meio da qual se estabeleceu alianças com importantes grupos progressistas estadunidenses como o Foro Transáfrica e o Escritório de Washington para América Latina (Wola). O autor ressalta que se trata de uma rede de afinidade e solidariedade transnacional entre organizações e movimentos que compartilham uma causa: contra a guerra e pela paz, contra as diversas opressões e pela redistribuição do poder e da riqueza, que ele denomina "pan-africanismo libertário". Lideranças afro-colombianas que vivem ou viveram nos EUA, ou que para lá viajam com frequência, fazem *lobby* no Parlamento estadunidense, especialmente com o Caucus Negro, ou bancada negra do Congresso dos Estados Unidos. Essa articulação desencadeia uma pressão estadunidense sobre o governo colombiano, para que o tema étnico-racial avance no cenário interno do país, o que impacta o governo colombiano, pois os EUA financiam o combate ao

narcotráfico no país.[151] Enfim, as relações entre atores transnacionais, governamentais e organizações negras no Pacífico colombo-equatoriano são complexas e se estabelecem em diferentes fluxos e temporalidades.

Desde a perspectiva dos interesses do grande capital, a primeira década do milênio parece ser um momento chave para a compreensão das complexidades do atual cenário no Pacífico. Neste momento lideranças fundadoras do processo de comunidades negras em Tumaco e Salahonda foram afastadas da gestão do território. No meu entender, foi justamente nessa quebra de gestão que a lógica do grande capital, articulada aos atores institucionais (governamentais e transnacionais) e à ação bélica organizada, penetrou nos territórios coletivos afro-pacíficos. Como coloca Laó-Montes

[151] A pressão realizada nesse contexto se materializa, por exemplo, na criação, em 2008, pelo governo colombiano, da Comissão Intersetorial para o Avanço da População Afro-colombiana, *Palenquera e Raizal*, composta por representantes governamentais e das organizações afro-colombianas, em face de uma solicitação de Gregory Meeks, parlamentar democrata membro do Caucus Negro. A missão da referida Comissão foi avaliar as condições de vida da população afro-colombiana, palenqueira e raizal e propor medidas ao governo com vistas à superação das inequidades (MOSQUERA ROSERO-LABBÉ; LEÓN DÍAZ, 2009).

(2010), trata-se de uma virada: a política de mobilização de base popular perde forças enquanto ganha espaço uma política de acomodação e integração em redes transnacionais de governabilidade neoliberal. Nesse processo, há gente do próprio território envolvida.

> Narradora A: Alguns estão convencidos que eles vão organizar melhor e é onde estão equivocados. Porque, de todas formas, dessa maneira como estamos vendo não é organizar, mas sim desorganizar. Porque o que eu vejo é que vai ter muita pressão, vão começar a sair do território, sabe? (tradução nossa).

Essa dinâmica já aconteceu em alguns rios e está em processo em outros. Chegam os atores armados, chegam os projetos de monocultivo e cultivos ilícitos, provocando transformações profundas na gestão territorial e pressionando a coletividade negra a se desterritorializar. Ao mesmo tempo, há um entendimento de que o atual quadro se deve também às vulneráveis e débeis condições da vida da coletividade negra. Apesar da intensa luta pelo reconhecimento e a titulação dos territórios coletivos negros, as condições de vida ainda são muito precárias, o que diz respeito diretamente à

ausência do Estado. O quadro de vulnerabilidade abre caminho para a ofensiva dos grupos à margem da lei, os quais oferecem uma alternativa econômica rentável a quem se envolve com o narcotráfico.

A meu ver, um dos cernes da disputa em torno da territorialidade, entre os atores armados e a coletividade negra reside no fato de que os últimos ingressaram nos territórios negros coletivos desrespeitando a territorialidade ancestral.

> Narradora E: Antes a gente subia e descia quando desse vontade. Eles não chegaram junto com a gente, mas para desterritorializar (*desplazar*) a gente. O principal impacto seria a desterritorialização e morte. Mataram um sobrinho. A gente sente muito, a gente crê que estamos fazendo mal a nós mesmos. A gente sente... (tradução nossa).

Vejamos ainda esse depoimento:

> Narradora E: Quando éramos da junta levávamos ao conhecimento de todos os "donos do território". Agora se trabalha apenas com a junta diretiva quando alguém vem trabalhar aqui. Eles são os "donos do

> território". Os quem vêm pedindo (tradução nossa).

Conforme pude apreender etnograficamente, a expressão "donos do território" é uma maneira sarcástica de se referir aos grupos guerrilheiros. Monroy (2013) encontra a mesma expressão em designação à comandantes de alto escalão de grupos armados ilegais, sejam autodefesas, paramilitares ou guerrilheiros. Na realidade etnográfica de Monroy (2013), Urabá configurava um território controlado por atores armados, com normatividades e regulações por eles solidamente instaladas, de modo que, na narrativa de seus interlocutores (ex-combatentes e mulheres que sofreram diversas formas de vitimização), a expressão não era irônica. No caso em foco, o cenário é outro. O Pacífico é um território que secularmente pertence ao povo afrodescendente, que vive uma relação de pertencimento e constituição mútua entre humanidade e natureza.

A partir da década de 1980, ingressam no território grupos armados, que também são camponeses, com uma proposta revolucionária, seja do ponto de vista político, seja produtivo e ambiental. Ou seja, os grupos guerrilheiros. Nessa linha de pensamento, poderia haver diálogo entre

lideranças afro-pacíficas e a guerrilha; diálogo mediado pelo compartilhamento de uma visão crítica ao governo e ao grande capital, que costumam estar aliados na história colombiana. Setorialmente, até mesmo as práticas de gestão territorial dos grupos guerrilheiros e das "comunidades negras" poderiam convergir, marcada a exceção radical quanto ao narcocultivo.

Em algumas narrativas, pude identificar a valoração positiva da atuação de grupos guerrilheiros, no tocante, por exemplo, a ações de preservação do meio ambiente, reflorestamento, conservação dos rios, destinação de resíduos sólidos, temas correlatos ao primeiro ponto dos diálogos em Havana. Depoimentos narram ações de mutirões de limpeza das ribeiras dos rios. Em certos povoados, os resíduos eram recolhidos e reservados dentro de uma muralha, evitando o descarte de dejetos nas águas dos rios e mares. Também observamos cuidados relativos ao saneamento básico, como por exemplo, a construção de banheiros nas casas. E ainda um estímulo à polivalência dos cultivos agrícolas. As narrativas sublinham as afinidades entre tais posturas e as diretivas assumidas durante os diálogos de paz. "O comandante traz um computador. Eu creio que ele está se

guiando pelos diálogos em Havana" (tradução nossa). Já em outras regiões, nas quais havia discordâncias entre a chefia local da guerrilha e as diretivas nacionais, as narrativas não apontam qualquer aspecto positivo sobre a guerrilha.

Nesse sentido, conforme me foi narrado, guerrilha e "comunidade negras" poderiam falar o mesmo idioma; com a diferença de que grupos guerrilheiros têm armas.

> Narradora E: Sim, pode haver diálogo. O território é nosso. Vocês andem por aí. Isso é diálogo. Porque nós também vamos precisar deles. Ao fim, todos temos que lutar por um bem comum. Eles não vão entender tudo. Se pode dialogar com eles. Podemos até nos apoiar, mas sem violência. Os maus também são bons e os bons também são maus. Há momentos em que se tem que dialogar e fazer acordos, com os maus também. Eles que creem que eles são os donos e já dominam o território (tradução nossa).

A reflexão sobre o bem e o mal que esse relato propõe remete ao entendimento de que "o mundo se move em um estado de transformações sucessivas", como coloca Monroy (2013, p. 192). A autora traz a mesma reflexão para pensar

que, no contexto da guerra na Colômbia, os libertadores de ontem podem se converter em torturadores de hoje e assim sucessivamente.

A abertura para o diálogo entre a coletividade negra e a guerrilha, desde o ponto de vista citado, parte da premissa de que o território pertence à coletividade negra. O ponto de ruptura na possibilidade do diálogo, por sua vez, está centrado na disputa por reconhecimento em torno do território. Os grupos guerrilheiros e demais atores armados são invasores. Buscam mulheres para inserir-se no território e assim ter voz e voto nos processos organizativos locais. As lideranças que construíram o processo de comunidades negras, aquelas que trabalharam para erigir os marcos legais em torno da etnicidade, estão afastadas das juntas diretivas. Tudo isso configura o cenário que permite aos grupos à margem da lei se infiltrarem nas ribeiras dos rios do Pacífico.

Ademais, até o ano de 2014, os territórios negros ancestrais não estavam no vocabulário político da guerrilha, tampouco os territórios indígenas. Conforme ressalta Jaime Arocha (1992), a guerra na Colômbia não está referenciada desde

a perspectiva étnica.[152] Nota-se também uma ausência do debate em torno das relações de gênero. Mesmo quando há gente negra dentro dos grupos guerrilheiros, essa presença não está articulada com uma identificação em torno da etnicidade. Pelo contrário, como ressalta Monroy (2013), há uma conexão entre guerra e mito da mestiçagem. A autora ressalta que, no período republicano, quando a diversidade étnico-racial foi ocultada na figura do/a mestiço/a, essa figura foi logo transformada em "cidadão armado". Ou seja, a construção da cidadania colombiana foi militarizada. A condição de vítima serviu como um eixo de aglomeração das pessoas, concebidas, então, como cidadãs. Nas palavras da autora:

> A convocação "Somos vítimas" contribuiu eficazmente para criar uma base para a identidade do projeto de cidadão criado no "republicanismo mestiço" e preencheu a

[152] Por outro lado, conforme ressaltam Arboleda (2004 e 2007), Almario (2004), Escobar (2004) e Oslender (2004), poder-se-ia pensar que a etnicidade estrutura a guerra, na medida em que a ação dos grupos armados configura uma "limpeza étnica", nas palavras de Almario. Nesse sentido, por meio do etnocídio e do genocídio de povos afro-colombianos e indígenas, a guerra objetiva eliminar a diferença cultural e desterritorializar o Pacífico.

> ausência de uma comunidade imaginária, que se converteu em uma comunidade de sofrimento (MONROY ÁLVAREZ, 2013, p. 171, tradução nossa).[153]

Monroy reproduz uma fala do então presidente da Colômbia, Álvaro Uribe, que bem sintetiza a ideia: "Todo cidadão é soldado nato ou defensor da pátria desde que seja capaz de levar armas" (MONROY ÁLVAREZ, 2013, p. 173).[154]

O discurso da guerrilha não articulava categorias étnicas.[155] Até 2014, nas negociações de Havana, por exemplo, as demandas das Farc no tocante à reforma agrária elencavam uma série de ações no sentido de democratização da malha fundiária colombiana. Falava-se sobre a recuperação de "[terrenos] baldios apropriados e ocupados contravindo a legislação vigente", sem prejuízo de camponeses beneficiários

---

[153] "*La convocación '¡Somos víctimas!' contribuyó eficazmente para crear una base para la identidad del proyecto de ciudadano creado en el 'republicanismo mestizo' y llenó la ausencia de una comunidad originaria, que se convirtió en una comunidad de sufrimiento*" (MONROY ÁLVAREZ, 2013, p. 171)

[154] "*Todo ciudadano es soldado nato o defensor de la pátria en tanto sea capaz de llevar armas*" (MONROY ÁLVAREZ, 2013, p. 173)

[155] A exceção são algumas denominações de Frentes do Exército de Liberação Nacional (ELN). Segundo Antón (2005), existiu uma frente chamada Benkos Biohó, já exterminada, e outra Frente Cimarrón, surgida em meados de 2002; ambas operavam no Chocó.

de programas de formalização, porém não se mencionavam os territórios coletivos negros. É como se eles não existissem. O discurso era articulado apenas em torno das Zonas de Reserva Camponesa. Os avanços nessa pauta, no âmbito das negociações entre Farc e governo colombiano, eram fruto de mobilização do povo negro que consolidava, então, uma proposta do povo afro-colombiano para os diálogos de paz.

Ou seja, trata-se de um não reconhecimento por parte da guerrilha da autoridade territorial secular que dispõe o povo afro-colombiano sobre as ribeiras dos rios no Pacífico Sul. Nesse sentido, retomo a distinção proposta por Arendt (2004) entre poder, violência e autoridade. Ao desconhecer a autoridade afro-pacífica, resta aos atores armados o uso da violência. É a forma de domínio possível. Sendo a violência e o poder inversamente proporcionais, como sugere Arendt (2004), mediante o quadro de violência pura exercida pelos atores armados, perde força o poder ancestral da coletividade negra sobre as ribeiras dos rios.

A discussão sobre a permeabilidade entre rural e urbano deve ser matizada pela situação gerada em torno da ação bélica organizada. A presença majoritária do paramilitarismo/bandas criminais, na zona urbana, e da guerrilha,

na zona rural, provocou uma ruptura entre a dinâmica pendular característica da socialidade afro-pacífica. Ademais, a violência sociopolítica é a grande protagonista da intensificação da migração afro-colombiana do campo para as cidades. Nesse sentido, parte dos descompassos que percebi entre organizações étnico-territoriais e organizações étnico-culturais pode estar relacionada com o processo de mudanças e rupturas que a violência sociopolítica instaurou.

Conflitos na região fronteiriça: Equador e Colômbia

Ponto nevrálgico nas relações entre a coletividade negra na região fronteiriça reside na intensificação do ingresso de afro-colombianos em terras equatorianas, consequência direta da desterritorialização. As narrativas que escutei no Equador, falam sobre uma "onda de colombianos refugiados", que ingressaram no país vizinho a partir de 2005.

> Narradora K: Desde que se formaram os grupos subversivos na Colômbia o povo começou a migrar para aqui para o Equador. Hoje em dia os colombianos são mais protegidos que

> o povo nativo daqui do Equador, os colombianos têm mais ajuda que nós, que somos nativos daqui. Ai! Veja a coisa é séria, só Deus com seu divino poder vê o que vai acontecer (tradução nossa).

As queixas são muitas: migrantes colombianos estão tomando os poucos postos de trabalho disponíveis; recebem toda ajuda humanitária que chega ao território, enquanto famílias afro-equatorianas pauperizadas não são bonificadas; trazem práticas que afetam o coletivo, como a de não pagar pela água potável que, no caso do Equador, é gerida comunitariamente; entre outras questões. Nesse sentido, vemos que o "conflito político armado" atravessa as relações de irmandade ancestral entre os povos afro-colombiano e afro-equatoriano. Simultaneamente, atividades ligadas ao narcotráfico e cultivos ilícitos prolongaram-se na fronteira com o Equador, especialmente na bacia dos Rios Mira e Mataje.

A etnografia no Equador, assim como na Colômbia, também ganhou maior densidade na etapa final de pesquisa, entre os anos de 2013 e 2014. Em novembro de 2013, depois de cumprido o prazo estabelecido pela sanção diplomática,

regressei ao Equador, dessa vez por Quito, sem atravessar a fronteira marítima para evitar problemas. Chegando a San Lorenzo, logo escutei relatos sobre a violência do "conflito político armado" colombiano, que atravessava a fronteira. Uma pessoa conhecida narrava, a propósito, um episódio recém ocorrido, justamente na localidade para a qual me dirigia, onde ainda pretendia realizar a clássica etnografia.

Policiais dessa localidade haviam capturado três homens colombianos que circulavam em águas próximas, tendo identificado um deles como guerrilheiro e mantendo-o preso na unidade de polícia comunitária local. Ele carregava consigo uma pistola, apreendida pela polícia. Seu discurso, porém, enfatizava que a arma era para autodefesa, buscando desvincular-se da caracterização de guerrilheiro. O que os policiais não identificaram, contudo, foi a granada que ele levava, a qual foi acionada dentro da delegacia. O policial que estava trabalhando na ocasião, irmão do rapaz que narrava o episódio, conseguiu deter o homem com a granada. Naquele mesmo momento, os outros colombianos interceptados e que haviam sido liberados foram resgatar o companheiro,

ação triunfadora. Os três saíram correndo e disparando pelas ruas da localidade, em direção ao mar, onde os estava esperando uma embarcação. E assim fugiram. O episódio da fuga acompanhada por tiros ocorreu por volta das sete da noite.

Passados alguns dias após o ocorrido, viajei a essa localidade. Novamente, houve mudança do planejamento metodológico de pesquisa, por precaução. Não mais residiria ali. Fixei-me na área urbana de San Lorenzo e viajava até o local para passar um par de dias, sempre acompanhada pelo sobrinho de uma amiga. Foram quatro incursões curtas, entre 2013 e 2014. Em uma delas, presenciamos outro episódio que envolvia a guerrilha e a polícia equatoriana. Fomos até essa localidade para acompanhar uma reza, encabeçada por uma de minhas amigas. Chegamos pela manhã, bem cedinho. Ficamos na casa de minha anfitriã conversando ao longo da manhã. Na hora do almoço, observando as feições de outra amiga, notei que havia certa tensão no ar. Ela conversava com algumas pessoas em uma esquina e instruiu-nos a seguir, sem mais delongas, à casa onde iríamos almoçar.

Após o almoço, fomos até a igreja ajudar na limpeza do local para a reza, que seria realizada à noite. Ao lado da

igreja, localiza-se a unidade policial, cenário do caso narrado a pouco. Por volta das três da tarde, observamos que saíam de lá quatro homens e duas mulheres, escoltados por cinco policiais. Um dos homens escoltados, ao centro do grupo, carregava no alto da cabeça um rústico saco branco grande e repleto de coisas, semelhante a um fardo de arroz. No decurso da tarde, participando das conversas entre as mulheres, pude compreender que se tratava de uma deserção, ou "desmobilização", para usar o termo corrente na Colômbia. Eram guerrilheiros colombianos que estavam se entregando à polícia equatoriana. O saco estava cheio de armas. Por volta das sete da noite, começaram os rumores: *voceros* alertavam que a guerrilha entraria naquela noite e acabaria com tudo e com todos. Essa não era a primeira ameaça, como mostra o relato a seguir:

> Narradora L: Isso o povo corria. E depois, que se acalmaram, eu me levantei. Escutava o povo falando. Que aconteceu? Que a guerrilha entrou aqui. Ai meu Deus! É o nosso fim! Estava sozinha em minha casa. "Meu Deus", dizia eu, "Que Deus faça o que tiver de fazer conosco!". Eram como oito, nove da noite.

> Cedo. Eles têm uma câmara lá em cima que eles veem tudo nitidamente no boqueirão. Haviam visto que vinha uma canoa cheia de armas com guerrilheiros para acabar conosco aqui. Vinham da Colômbia para cá. Em seguida saiu o bote [da Marinha Equatoriana]. Aqui em seguida que aqui os perseguiram até que voltaram à sua comunidade e não vieram mais para cá (tradução nossa).

Na noite de 28 de dezembro de 2013 estávamos sob forte tensão. Ainda mais quando soubemos que os cinco policiais que trabalhavam na unidade policial haviam deixado a localidade. Escutava as mulheres dizerem: "deviam ter deixado pelo menos as armas com a gente, para que pudéssemos nos defender" (tradução nossa). Ao longo da noite, da casa onde dormíamos, escutávamos ruídos, como os de um caminhar constante. Nada aconteceu. Na manhã seguinte, despertamos com cinco botes da Marinha Equatoriana no cais de entrada da localidade. Eles haviam chegado ao longo da madrugada.

Figura 24: Botes da marinha equatoriana



Em outra ocasião, explicaram-me que o caso era ainda mais complexo. Os desertores já haviam sido paramilitares. Quando a guerrilha dominou a região, eles mudaram de banda, passando a atuar junto aos grupos guerrilheiros. Naquele momento, dava-se um processo de "limpeza interna" no âmbito da guerrilha e eles estavam à beira da morte, por isso foram "entregar-se" à polícia equatoriana.

> Narradora K: Eles estavam sendo seguidos por outros de lá [a guerrilha] que queriam matá-los. Não vê que iam matá-los? Então para salvar a vida eles tiveram que fugir e se entregar às autoridades para que os protegessem. E eles aí tem que chamar a Embaixada da Colômbia para que os resgatem. Eles vêm voando, eles têm que transportá-los à Colômbia, às autoridades, que os proteja seu país.
>
> Paula: Isso às vezes acontece aqui?
>
> Narradora K: Sim, aqui nessa região vivemos os valentes. Para essas festas, foi necessário pedir reforços. O bote da Marinha os leva. Leva-os à polícia ou à Marinha. Não vê que tem que transportá-los? Eles passam por aqui no Equador, eles são entregues no Equador, então eles têm que transportá-lo a seu país, mas com as autoridades, chamar lá e que sejam entregues e voltem para suas terras. Eles os mandam a Quito ou a Guayaquil e fazem contato lá com o outro presidente e, bem, para tirá-los (tradução nossa).

A ameaça das Farc de invadir a localidade naquela noite era uma represália e dirigia-se especialmente à polícia, que havia recepcionado os desertores perseguidos pela

guerrilha. Porém, como explicita o caso do ataque à unidade central da Polícia de Tumaco, tais ataques guerrilheiros "desconhecem os princípios de distinção e proporcionalidade, causando numerosas vítimas entre a população civil",[156] como ressalta Antón (2005). A chegada em massa da Marinha equatoriana provavelmente coibiu a entrada dos grupos guerrilheiros naquela noite. Até o início do ano de 2014, permaneciam no cais os botes da Marinha equatoriana.

Ambos os episódios, articulados com as narrativas locais, mostravam-me como o cenário nessa localidade havia se transformado no período de um ano com o acirramento da violência.

> Narradora L: Nesta comunidade matam qualquer um. Já chegaram uns que eram chamados *paracos* (paramilitares). E depois outro, ainda mais malvados. Aqui tinha de tudo. Tem gente branca, negra, jovens, meninos de 12, 13 anos. Na guerrilha tem *paracos* também. É tudo a mesma coisa. Gente que só tem arma na alma. Esses aí (os paramilitares)

[156] "*desconocen los principios de distinción y proporcionalidad, causando numerosas víctimas entre la población civil*" (ANTÓN SANCHÉZ, 2005, p. 273).

> chegaram agora a pouco. Esses chegaram há uns cinco, sete anos. Só que os guerrilheiros têm mais armas, têm mais poder que os *paras*. Eles chegaram, acho que tem um ano. Que a guerrilha chegou nessa região. Já andavam, mas por outro canto. Por aqui não. Quando vinham era só para tomar e comprar sua comida. Faz só um ano que estão vindo para matar as pessoas.
>
> Narradora K: E em 2010 aconteceu um problema aqui com o pessoal da frente, que mataram um membro da Junta Paroquial e saímos correndo. Foi esse povo de lá, os *paracos*. Mandavam mensagens anônimas, mandavam chantagens. A Junta se desmantelou e assim muitas pessoas tivemos que fugir. Porque com essa gente não se brinca, saímos por precaução (tradução nossa).

Essas falas reiteram explicitamente os fluxos em temporalidades diferentes e seus efeitos na percepção das mulheres afro-pacíficas sobre os atores da violência. Paramilitares e guerrilha movem-se permanentemente e desencadeiam novas necessidades de acomodação e resistência. O clima de terror instalado na região assolou a todos e todas. A perspectiva das mulheres com quem dialoguei é a de que

contemporaneamente há uma perversidade geral. O sentimento que elas expressam é de que o espírito dos homens é essencialmente bélico, sua alma é constituída por armas.

Nessa região, primeiro chegaram os paramilitares, por volta de 2006. A guerrilha inicialmente frequentava o povoado de forma pacífica. Entre 2012 a 2014, grupos guerrilheiros começaram a promover assassinatos e ameaças nessa localidade. E então dinâmica muito semelhante a que se passava em Tumaco passou a ocorrer também em lugares da zona rural sanlorenzenha, o que envolvia morte e desterritorialização.

No mesmo período, de 2012 a 2014, recorri cinco vezes a travessia por águas pacíficas entre Colômbia e Equador, parando em certas localidades do mar Pacífico em diferentes momentos. A cada vez, enxerguei uma paisagem diferente, seja pelo movimento das forças da natureza, seja pela presença humana. Parece que a instabilidade política e ambiental (re)desenha permanentemente os contornos do território afro-pacífico no encontro entre a Colômbia e o Equador.

Minha leitura dessa paisagem era a de uma estrangeira, quase a leitura de uma criança que não compreende tudo o que vê pelo desconhecimento do léxico ali compartilhado.

Inicialmente, sentia-me *amañada* à região, termo que significa acostumada ou habituada. Acreditava que podia compreender bem as dinâmicas locais, porém não era o que efetivamente se passava. Comecei a entender o cenário que vivenciava no Pacífico colombo-equatoriano ao final do processo de pesquisa, a partir de agosto de 2013.

Apenas em dezembro de 2013, soube, por exemplo, que havia me encontrado com as Forças Armadas Revolucionárias da Colômbia, as Farc. Durante um ano pensei que fossem agentes do exército colombiano os homens que nos interceptaram em Puerto Palma na travessia de Tumaco para San Lorenzo, vivida na segunda viagem de campo, entre outubro e dezembro de 2012. Pela forma como se vestiam e como atuaram, bem como pela maneira que agíamos perante eles, não tive dúvidas de que fossem do exército colombiano. Posteriormente, finalmente compreendi a fala: "tem dois exércitos: o nacional e o revolucionário" (tradução nossa). Meus olhos não sabiam diferenciar ambos.[157]

[157] Segundo me informaram, há um brasão colado ao braço direito do uniforme que os distinguem como Farc. Não observei isso quando os encontrei.

A partir de uma vivência mais densa na região, entendi que quem se encarregava do controle desse território – especialmente do trecho que percorríamos – era a guerrilha, ou melhor, as Farc. Trata-se de uma região de trânsito, via de entrada e saída de pessoas, mas também de drogas e armas. Nesse sentido, era monitorada pela guerrilha com muito zelo. Posteriormente, soube também que ainda existia a prática de sequestrar (ou "reter" nos termos propostos pelas Farc) pessoas quando são interceptadas, principalmente estrangeiras, ainda que em menor escala do que em décadas anteriores.[158] Nenhuma das pessoas que me acompanhavam na ocasião em que nos encontramos com as Farc acreditava que eu seguiria com elas. Minha amiga me dizia: "minha Paulinha, naquele momento eu pedi a Deus, a todos os santos e todos os Orixás por você" (tradução nossa). O condutor do caminhão que nos levava a ela dizia: "uff!! A garota teve sorte" (tradução nossa). O sentimento inicial de temeridade e, posteriormente, o de

[158] Até mesmo no pós-conflito, há experiências de sequestro por ex-guerrilheiros, como a de uma equipe de jornalistas equatorianos que tragicamente terminou com suas mortes, em 2018. Ver: https://www1.folha.uol.com.br/mundo/2018/10/jornalistas-investigam-morte-de-reporteres-na-fronteira-entre-equador-e-colombia.shtml. Acesso em: 05 jul. 2021.

fortuna das pessoas que me acompanhavam passaram-me despercebidos na ocasião.

A minha equivocada leitura do episódio é coerente com a dimensão pedagógica do silêncio, ou a regra de que quanto menos souberes, melhor. De fato, se soubesse o que se passava, naquele momento, certamente teria demonstrado tensionamento que poderia dar outro rumo ao desfecho do episódio (ou não). Por outro lado, o desvendamento do ocorrido foi-me compartilhado como uma espécie de alerta. Quando estava novamente em situação de risco, minha amiga revelou-me o que efetivamente havia acontecido um ano atrás como uma maneira de me indicar como e por onde andar, em um território no qual tudo e todos estão mapeados. Também havia ali um sentido pedagógico da ação. Ao fazê-lo, de certa forma, ela se colocava em risco, rompendo o código do silêncio. Por isso, o diálogo que tivemos naquela tarde foi bem delimitado por cálculos que ela previamente deve ter elaborado.

Nesse cenário de guerra, é como se cada ator bem soubesse o papel que desempenha. O conflito é latente ou iminente. Ocorre enfrentamento quando os atores mudam de posição, percorrendo território alheiro. Ou quando,

deliberadamente, se enfrentam, como aconteceu no ano de 2010, em uma das veredas colombianas que visitei. Assim, a materialização da guerra pode plasmar sobre a superfície por longos períodos, desde que esteja cada macaco no seu galho.

Em momentos de maior compreensão da situação, percebi que, como naquele momento as Farc constituíam a principal força em Tumaco, especialmente na zona rural, muito provavelmente minha atuação ao longo da pesquisa havia sido mapeada, e consentida. Ao despedir-me da cidade, uma amiga revelou-me que o local de minha última residência ficava ao lado de um ponto de encontro da guerrilha. Segundo rumores, os fundos da boate que estava na esquina de meu apartamento sem portas e janelas foi o cenário de construção da bomba que havia detonado a delegacia de polícia de Tumaco em fevereiro de 2012.

Revendo mais um episódio de tensão que vivenciei ao longo da pesquisa, ocorrido em maio de 2013, concluí que possivelmente houvesse suspeita de carregamento de drogas e armas ou trânsito de pessoas procuradas pelas forças oficiais de ambos os países, mas especialmente equatorianas, naquela ocasião. Pelas reações de colombianos e

equatorianos aos quais narrei o ocorrido, é incomum o tipo de abordagem que nos foi brindada. O fato de haver oficiais encapuzados era um ponto central para essa percepção. Aventando, por exemplo, a hipótese de que os oficiais houvessem detido algum de nós no momento em que nos abordaram no mar, os destinos possíveis são preocupantes, já que não há controle sobre o trânsito de pessoas nessa fronteira. Segundo relatos locais, uma jovem colombiana sumiu em situação similar.

O itinerário entre os países se estende da fronteira em direção ao interior do Equador. Ou seja, San Lorenzo é a porta de entrada, mas a mobilidade extrapola a província de Esmeraldas. Na província de Carchi, Imbabura e outras localizadas na região norte do país, a presença de colombianas e colombianos é intensa. Em suas movimentações, as pessoas são associadas aos atores armados ou algum agente no contexto da ação bélica organizada. Na Delegacia Estadual de Migração em San Lorenzo, pela atitude do oficial que me atendeu, é possível que eu tenha sido associada à guerrilha. Enquanto estava viajando em ônibus de San Lorenzo (província de Esmeraldas) a Ibarra (província de Imbabura), dada a minha notória desestabilização

emocional, questionaram-me se eu era refugiada. E assim pude experimentar diferentes emoções, as quais, embora ambivalentes, foram concomitantes – tais como coragem, medo, indignação, fragilidade e altivez.

CAPÍTULO 8

A violência sociopolítica e além dela: violências interpessoais de gênero

A irrupção da violência sociopolítica na região representou uma ruptura na socialidade afro-pacífica. Trata-se de uma ruptura de vínculos sociais, seara onde as matronas são as protagonistas. Esse momento estabelece um novo estado social, que se contrapõe à abundância de relações constantemente atualizadas pelas matronas. Nesse sentido, desrespeita um dos valores primordiais do universo ribeirinho, a solidariedade, como ressalta Monroy (2013). O novo estado social instalou e disseminou o *ethos* guerreiro, o medo e o terror.

O depoimento a seguir mostra que, anteriormente à explosão da ação bélica organizada nos rios do Pacífico Sul colombo-equatoriano, a expressão da violência se dava em outros termos.

> Paula: Antes de tudo isso, dos grupos, da guerrilha, dos paramilitares, o exército,

havia violência? Havia guerra, havia maus--tratos? Como era?

Narradora A: Sim. Havia violência, mas como mais pausada. A gente via uma notícia de que alguém matou fulano, que matou a mulher por ciúmes, ou que o compadre matou o outro compadre. Mas isso era esporadicamente. Quando sucedia uma coisa dessa em nossas comunidades, isso era uma dor sentida em toda a comunidade. Todo mundo se comovia de ver isso. Não era uma coisa que acontecia muito, inclusive quando começavam a brigar entre vizinhos, pela terra. Às vezes um vizinho queria passar para o outro lado. O povo da própria comunidade outorgava essas brigas. Começavam a falar com um, falar com o outro até chegar ao ponto em que se fazia ambos darem as mãos. Para que se respeitassem e parassem de brigar. Isso se fazia nas comunidades, antes. E quando aconteciam casos extremos, era de vez em quando, anos... Então a gente vivia tranquilo, porque todo mundo era amigo. Todo mundo colaborava com todo mundo. Se alguém ia pescar, dava um peixe para o vizinho, para o amigo, compadre. Todos comiam peixe na vizinhança. Era muito bonito, divertido. Agora dá muito medo porque acaba que são meninos que estão nos grupos. Chegaram primeiro uns que não se sabe de onde

> vieram e aí vão envolvendo o nosso próprio povo, porque às vezes têm problema. Porque tem um problema com alguém, e para que o matem, e para que seja forte: zup! Se mete nisso. Para se sentir forte e ter armas. Mas, quando já entram, eles também não têm escrúpulos. Se eu digo: "veja, Paula, é assim, assado". Eles vêm e puf! Às vezes sem investigar. Eu entendo que eles não investigam. Porque mataram muito gente que não era o que eles dizem ser. Às vezes porque tem alguém que não é amigo deles, vão lá e o mal dizem. E fazem com que essa pessoa seja morta. Esse é o medo que a gente sente. Porque pelos demais, se eles estiverem atrás de sua coca, ou estiverem fazendo negócio, não tem problema. A gente sabia que entre nós não havia coca, não brigávamos com eles. Agora eles querem [...] A ideia deles, que a organização que é o Conselho Comunitário, que conquistamos já tem 20 anos através da Lei 70, querem que isso não exista e eles querem tomar esse poder (tradução nossa).

O relato ressalta a temporalidade da violência. Anteriormente, era algo infrequente, em seguida passou a ser parte do cotidiano. A qualidade das relações sociais de antes se expressa por meio de valores como a amizade, a colaboração mútua, a partilha da comida, sendo essa uma das dimensões

constitutivas da pessoa afro-pacífica, como dito no capítulo 5. Havia conflitos, porém, eram geridos por códigos que não necessariamente passavam pela violência. Tratava-se de uma gestão comunitária de conflitos em torno do território e das relações interpessoais, essencialmente. Quando tais códigos não eram eficazes e o conflito resultava em um assassinato, por exemplo, o fato representava uma dor e um pesar coletivos. Contemporaneamente, ao contrário, há uma naturalização das mortes violentas. Os rios, fonte de vida e resistência, transformaram-se em fossas: seu leito abriga centenas ou milhares de corpos sem vida.

Os códigos tradicionais de resolução de conflitos já não mais funcionam, e o aparato da guerra – os grupos, a força bruta, as armas, os itinerários e a droga – é usado para a resolução de conflitos de outra ordem, que por vezes passam pelas relações interpessoais. Monroy (2013) ressalta que, em Urabá, o imaginário social compreende o guerreiro camponês, geralmente associado à guerrilha, como guerreiro pleno, enquanto o urbano estaria mais próximo ao assassino ou delinquente. Ele seria capaz, por exemplo, de matar, não em nome do grupo, mas por motivos pessoais. E de matar seu próprio povo.

No caso de Tumaco, nas narrativas que escutei, não percebo esse duplo imaginário social. Os atores armados mimetizam-se: paramilitares são bandas criminais, que, por sua vez, poderiam operar como braço armado da guerrilha na cidade. Ao final, todos são sicários, são *matones*, são assassinos. O aparato da guerra está dissolvendo o trabalho das matronas na consolidação e na manutenção de laços políticos e afetivos. As armas estão vencendo as palavras e os atos de solidariedade. Nesse sentido, compreende-se o que expressa a categoria "atores armados". As armas passaram a mediar os processos de resolução de conflitos de forma generalizada. Uma parte da coletividade negra está de tal forma metida no contexto da guerra que são capazes de matar sua própria família, seja a família extensa, seja a irmandade política e afetiva.

São inúmeras as demonstrações de ressentimento perante o novo estado das relações sociais:

> Narradora M: Como disse Deus, que o homem tinha a sabedoria, a inteligência. Tinha que ser até que ele mesmo agisse para se matar. Veja: agora as balas, o revólver, a escopeta é a inteligência do homem... Não é?

Narradora B: É difícil porque imagina, a gente ia para a praia de noite, de dia a gente ia ao cais para nadar. A gente ficava na praia colhendo *icaco* (*Chrysobalanus icaco*). Hoje não dá mais. A gente teme: quem vai chegar? Ou seja, o susto, a gente não tem mais liberdade de andar... Então, chega o momento em que a gente se sente estrangeiro em sua própria terra. Claro! Se sente estrangeiro porque já não pode caminhar, já não pode andar com a liberdade que antes andava, porque fica pensando: "ai, daqui a pouco soltam uma bomba!" "ai, vão matar". Então, a gente anda assustada. Ter que andar assustado em sua própria casa é terrível! Então, a gente não sabe se esse povo é amigo ou inimigo. A gente não sabe em que momento Tumaco se transformou! É muito triste, Paula, são muitas dores. Em toda essa situação perdemos família, perdemos gente querida. Alguns que perderam entes queridos disseram: "não, nós vamos embora daqui". E se foram para esquecer, se foram para... começar vida nova em outro território, em outra cidade. E tem alguns que mesmo com as dores permanecemos. E estamos aqui. É muito difícil tudo isso, Paula (tradução nossa).

Anteriormente, era uma socialidade por meio da qual se construía uma vida bonita e divertida, que foi substituída por uma vida guiada pelo medo, a desconfiança e o silêncio. A socialidade afro-pacífica antes da ação bélica organizada remete à economia da dádiva, conforme elaborado por Strathern (2006) na etnografia melanésia. Os laços de reciprocidade e expectativas de dádiva e contra-dádiva foram rompidos pela prevalência da lógica que a ação bélica organizada instituiu. Não há mais expectativa de que um ato gera outro, de que os fatos estão encadeados nas relações sociais. As pessoas estão vivendo diante da expectativa da ocorrência repentina de uma agressão. Como ressalta Arboleda, trata-se de um "confinamento do tecido social, dos sentidos de comunidade e de vida coletiva" (ARBOLEDA, 2004, p. 129).

> Narradora E: Meu avô deixou de herança para nós sua rocinha, as bananas-da-terra. Mas paramos de ir porque se tornou muito perigoso. Por conta das Farc e dos paramilitares (tradução nossa).

Não há mais o ir e vir com liberdade, a dinâmica pendular característica do Pacífico colombo-equatoriano.

As pessoas movimentam-se com restrição e com medo, e muitas abandonam suas roças. Ou seja, a mudança da socialidade reflete-se diretamente em concepções e vivências em torno do território. A territorialidade ribeirinha foi secularmente concebida ao redor da irmandade. Povos que depois foram declarados separados por fronteiras nacionais eram irmanados na República Zamba. Trata-se de um "só povo, um só território". A violência sociopolítica, em contraposição, instaurou um regime de medo e terror que se projeta territorialmente. Como o território é mapeado e controlado pelos grupos armados, fazer parte de certo território vincula o sujeito a determinado grupo. Estar em território inimigo, contemporaneamente, é motivo para ser morta ou ser morto.

Nesse sentido, a dinâmica estabelecida leva ao encerramento das pessoas em determinados locais, bem como à desterritorialização.

> Narradora D: Eu digo a meu marido, nós na roça criamos porco, galinha e temos tudo lá. Mas não podemos viver lá, porque: como vendemos os produtos de nossa terra? Se não temos como tirá-los, não podemos tirá-los. Então melhor será morrermos aqui onde

> estamos. Mas claro que eu penso que deveríamos estar na nossa roça. Sabe? Estar tranquilos, não ter que comprar sua banana-da-terra. Se você soubesse a dor que eu sinto quando tenho que comprar uma banana-da-terra, sim, me dói muito comprá-la, mas preciso. Comprar um limão por 200 pesos, preço aqui no bairro, sabendo que eu tenho lá na roça. Um coco, se a gente tivesse vontade de tomar água de coco, era só pegar o coco e tomar. Agora não mais. Manga, tudo isso temos lá. Nós somos prisioneiros, porque eu não vou lá. Não me ofenderam, não fizeram nada comigo lá, mas é que eu sinto medo, a violência. A esperança que eu tenho, porque Cristo é muito grande, porque algum dia isso tem que acabar. E tem que ser para o bem das pessoas, muito embora até que isso aconteça os que estão vivos já não... Temos que ter fé (tradução nossa).

À luz da análise de Machado (2014), é possível identificar aqui duas emoções de medo: aquele que surge diante do perigo iminente e aquele que se inscreve na memória sentimental e corporal como prevenção ao perigo. O segundo parece ser o que paralisa a Narradora D, impedindo-a de voltar à sua roça, gerando uma dor cotidiana que se expressa ao ir à venda comprar um limão ou uma banana. Ela semeou

e cultivou esses mesmos alimentos em sua roça e agora se sente impedida de desfrutá-los. Ambas as emoções de medo estão diretamente conectadas. Foram as inúmeras histórias do perigo iminente vivenciadas por pessoas muito próximas que inscreveram na memória sentimental e corporal da narradora as medidas de prevenção ao perigo.

Na narrativa citada a quebra da socialidade fica explícita. O encadeamento de fatos, tal como construído pela socialidade afro-pacífica, não existe mais. Strathern (2006) coloca que, em sistemas não capitalistas, o trabalho não se torna abstrato, mantém-se concreto, isto é, permanece indicativo de suas origens sociais e não pode ser medido ou quantificado por critérios comuns a todos os trabalhos. Tampouco pode o trabalho ser medido separadamente das relações sociais.[159] Certas relações, especialmente aquelas de âmbito doméstico – por exemplo, entre cônjuges –, são visibilizadas pelo trabalho. Nesse sentido, o trabalho é um dos domínios de genderização, na medida em que a

[159] A troca de dádivas, por sua vez, é a produção de relações sociais. O jogo da dádiva revela relações entre os homens e oculta relações entre homens e mulheres, daí as hierarquias de gênero na sociedade melanésia.

distinção entre homens e mulheres toma forma nas relações sociais em cujos contextos eles são ativados. Entre os Hagen, na Melanésia, "o trabalho de homens e mulheres não é contrastado, o que é contrastado são os fins para os quais o trabalho é realizado" (STRATHERN, 2006, p. 229). Tampouco há um englobamento permanente ou estanque de esferas masculina e feminina, pois não se trata de esferas, nesse sentido. "Há posições a partir das quais as pessoas agem. E as mulheres, tanto quanto os homens, são capazes de construir-se como pontos de referência para seus próprios atos" (STRATHERN, 2006, p. 415).

O depoimento ora comentado indica que, ao romper-se o ciclo da socialidade no trabalho, rompe-se o encadeamento das relações sociais. Se existem posições de mulheres e homens que se constituem no mundo do trabalho, a partir das quais uma ação gera outra, a ruptura também se projeta sobre tais ações posicionadas. Ou seja, a ação bélica organizada implode configurações das relações de gênero no mundo afro-pacífico.

Esses são, pois, efeitos perversos da restrição da mobilidade territorial. Nesse contexto, uma opção é migrar para a sede do município, para outra cidade, ou até outro

país, quando as ameaças são mais imperativas. Ou seja, desterritorializar-se, ser brutalmente expulsa de seu contexto rural e trasladada a um novo território, urbano. Em realidade, são estratégias complementares, de concentração e dispersão territorial, mecanismos conscientes de sobrevivência em meio à guerra, o que Arboleda (2004) corrobora.

Os depoimentos, especialmente da Narradora A, trazem outra vez o *ethos* guerreiro, mais uma seara importante para se pensar as relações de gênero. Manejar armas, fazer parte do exército, de um grupo guerrilheiro ou paramilitar, ou ainda de uma banda criminal, faz o homem sentir-se forte. Ou seja, reforça a masculinidade do sujeito como função e lugar legítimo de poder e controle, adjetivado positivamente como atributos de coragem e força. Adjetivos que perversamente aguçam e intensificam a valorização da violência e do controle sobre inimigos, e sobre, genericamente, as mulheres. Nesse sentido, a violência de gênero alimenta e estrutura as demais violências, como ressalta Machado (2014). O *ethos* guerreiro sobrevaloriza o comportamento violento, que de certa forma já está presente no *ethos* masculino.

Monroy argumenta que guerrilheiros, paramilitares, desmobilizados, oficiais do exército, membros das bandas criminais, sicários e *matones* – para acrescentar categorias que emergem das narrativas de minhas amigas – todos compartilham esse *ethos*. É comum, como ressalta a autora, a troca de "uniforme". "O *ethos* guerreiro é uma constante onipresente e ineludível no sequenciamento das etapas da vida masculina, na qual a adesão ao perfil guerreiro de alguma organização inevitavelmente é seguida pela adesão a outro movimento, grupo armado ou bando" (MONROY ÁLVAREZ, 2013, p. 96-97, tradução nossa).[160] Nele, o controle territorial atua como se fosse uma extensão do narcisismo masculino, ou da virilidade. O *ethos* guerreiro visibiliza, portanto, uma associação entre guerra, masculinidade e virilidade, como ressalta Monroy.

Segundo Mosquera, Serrano e Zúñiga:

> As guerras legitimam valores, assim como universos simbólicos e estruturais nos quais

[160] "*El ethos guerrero es una constante ubicua e ineludible de las secuencias de las etapas de vida masculina, en la cual la adhesión al perfil guerrero de alguna organización inevitablemente es seguida por la adhesión a otro movimiento, grupo armado o bando*" (MONROY ÁLVAREZ, 2013, p. 96-97)

> se orientam as culturas patriarcais. Nos espaços públicos militarizados, as masculinidades guerreiras impõem formas hegemônicas de ser, sentir-se, mostrar-se e validar-se como homens, com normas coercitivas de convivência cotidianas e estratégias arbitrárias de controle social, que tomam forma na usurpação do direito à vida das mulheres (MOSQUERA ROSERO-LABBÉ; SERRANO; ZÚÑIGA, 2012, p. 53, tradução nossa).[161]

As masculinidades afro-pacíficas constituídas no contexto da ação bélica organizada são complexas.[162] As masculinidades guerreiras impõem formas hegemônicas de se

[161] *"Las guerras legitiman valores, así como universos simbólicos y estructurales sobre los cuales se orientan las culturas patriarcales. En los espacios públicos militarizados, las masculinidades guerreras imponen formas hegemónicas de ser, sentirse, mostrarse y validarse como hombres, con normas coercitivas de convivencia cotidiana y estrategias arbitrarias de control social, que toman forma en la usurpación del derecho a la vida de las mujeres*" (MOSQUERA ROSERO-LABBÉ, Claudia; SERRANO, Adriana; ZÚÑIGA, Natalia. *Las mujeres y la reparación colectiva en Colombia: Aprendizajes de las experiencias de la Comisión Nacional de Reparación y Reconciliación – CNRR*. Bogotá: Comissão Nacional de Reparação e Reconciliação, Área de Gênero e Populações Específicas, 2012. p. 53).

[162] Para uma discussão sobre masculinidades, ver: VIVEROS VIGOYA, Mara; FULLER, Norma; OLAVARRÍA, José. *Hombres e Identidades de género: Investigaciones desde América Latina*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2001.

posicionar nas relações sociais, dizem Mosquera, Serrano e Zúñiga (2012). Contudo, estamos aqui pensando a condição de homens afro-pacíficos, condição que jamais será hegemônica no contexto das masculinidades, em função das iniquidades étnico-raciais. Quem são os sujeitos pensados à luz do *ethos* guerreiro, em nosso caso? São crianças, jovens e adultos negros do Pacífico colombo-equatoriano para quem o engajamento em um grupo armado tornou-se um dos poucos caminhos possíveis para empregar-se e/ou ascender socialmente. Tal engajamento envolve dor e sofrimento para esses homens, enredados em tramas nas quais são eles que matam, mas também são eles que morrem. Eles são vizinhos, irmãos, filhos, companheiros das matronas. A fragilização dos vínculos societários provocada pela ação bélica organizada é daninha para toda a coletividade afro-pacífica, inclusive para esses homens.

A violência instaurada pela guerra naturaliza o uso da força e das armas como forma de resolução de conflitos de outras ordens. Nesse sentido, extrapola os contornos da ação bélica organizada. O medo que está instalado na região em grande medida resulta desse extrapolamento; pessoas "de bem", que não mantêm absolutamente

qualquer relação com o conflito acabam morrendo, arbitrariamente envolvidas nas tramas da violência sociopolítica. Vale ressaltar ainda o nódulo do problema, em minha visão, qual seja, o não reconhecimento por parte dos atores armados quanto à autoridade ancestral das "comunidades negras" sobre as ribeiras dos rios do Pacífico Sul colombo-equatoriano. Nesse contexto, quem permanece no território ancestral são guerreiras, são as pessoas "fortes", capazes de viver e sobreviver à guerra.

Assim, há um deslizamento semântico; o *ethos* guerreiro dos grupos armados projeta para os grupos não armados o adjetivo positivado de guerreiras e guerreiros aos que resistem e se mantêm no território. Somente permanecem aqueles que se dispõem a enfrentar o medo e os perigos sempre presentes, os "valentes". Não assumem o *ethos* guerreiro que se expressa no uso da violência física; ao contrário, reprovam-no. Porém, assumem o *ethos* e a política da resistência de aí permanecer. Trata-se, portanto, de outro sentido do termo; guerreiros podem ser os atores da guerra, mas também aquelas pessoas que logram resistir à violência.

O primeiro depoimento trazido neste tópico, o da Narradora A, explica o que se entendia por violência antes da

ação bélica organizada. "A gente via a notícia de que alguém matou fulano, que matou a mulher por ciúme, ou que o compadre matou ao outro compadre" (tradução nossa). A narradora explicita o que contemporaneamente podemos denominar violência contra as mulheres e a violência interpessoal entre masculinidades. Segundo Machado, "violência contra as mulheres é um conceito para as movimentações feministas contemporâneas que supõem que sua ocorrência possa se dar com amplitude universal, mas de formas diversas" (MACHADO, 2010, p. 71). A autora ressalta a pluralidade semântica do conceito. A violência baseada no gênero é o conceito que adota a Comissão Nacional de Reparação e Reconciliação, em especial a Área de Gênero e Populações

Específicas, a partir de normativas internacionais.[163] É entendida como todo comportamento que causa violência a alguma pessoa em decorrência de seu gênero.

A narradora dá a entender que, antes da chegada dos atores armados, estava presente a violência contra a mulher, exemplificada na narrativa por meio de um feminicídio motivado por ciúmes. Presume-se que seja em uma relação conjugal. Nos espaços familiares, as agressões físicas, de modo geral, inscrevem-se em disputas em torno da consideração/desconsideração, da hierarquia e dos diferenciados graus de poderes dos gêneros, como ressalta Machado (2010, p. 80). Nas palavras da autora: "corrigir ou castigar tem um forte sentido moral e implica sempre efetivar uma forma de

[163] A referida Comissão surgiu junto com a Lei de Justiça e Paz (Lei n. 975, de 2005), responsável por materializá-la. Já a área de Gênero e Populações Específicas da Comissão foi criada em 2006, para atender mulheres, grupos étnico-culturais, grupos étnico-raciais, crianças, idosos/as e pessoas com deficiência. Nesse sentido, a Área de Gênero e Populações Específicas responsabiliza-se por aplicar o enfoque diferencial na execução da referida Lei. Entre os principais pontos da Lei, vale ressaltar o direito à verdade, à justiça e à reparação, bem como as medidas de restituição, indenização, reabilitação, satisfação e garantia de não repetição. A publicação ora comentada tem foco na reparação coletiva e na condição das mulheres colombianas e foi redigida por Claudia Mosquera Rosero-Labbé, Adriana Serrano e Natalia Zúñiga.

comunicação que visa limitar ou restringir a ação do outro, ou seja, que implica, ao mesmo tempo, formas de consideração e/ou desconsideração" (MACHADO, 2010, p. 98).

Nesse sentido, a violência contra as mulheres assume um caráter normativo. A agressão física atua como ideia-valor da correção. Na seguinte narrativa, está presente o sentido "corretivo" da violência. Se o significado para os homens é de correção, para as mulheres submetidas é de sofrimento e controle:

> Narradora N: O pai dos outros dois meninos, eu tinha problemas com ele, me separei dele.
>
> Paula: Que problemas?
>
> Narradora N: Ele me batia.
>
> Paula: Muitas vezes?
>
> Narradora N: sim. Nessa época, ele me bateu uma só vez, a primeira vez. Aí nos separamos. Daí ele foi morar em Santo Domingo de los Tsáchilas, porque a família dele é de lá, ele também é negro. Eu fiquei morando na casa da tia da milha filha, minha cunhada. Eu me separei do irmão dela mas nós seguimos sendo amigas.

Paula: E depois que você se separou dele já tinha os dois filhos?

Narradora N: Quando me separei do segundo compromisso tinha a menina de um e o menino. Ficamos separados por um ano, aí voltamos, eu fui morar em Santo Domingo. Eu também tive outros problemas em Santo Domingo, muitas vezes.

Paula: Ele continuou te batendo?

Narradora N: Sim. Eu já estava grávida do outro menino.

Paula: Ele te batia quando você estava grávida?

Narradora N: Sim.

Paula: E o que acontecia?

Narradora N: Não sei.

Paula: Ele era bêbado?

Narradora N: Não, não era bêbado. Ele queria bater no menino mais velho e eu não deixava. Por bobeira, por qualquer coisa ele queria bater. O menino tinha dois anos. Quando o menino não lhe cumprimentava: "aprenda a me cumprimentar que eu sou seu pai".

Paula: Era muito agressivo?

> Narradora N: Sim, muito agressivo. Batia no meu filho por gosto, por isso também batia em mim. Assim vivemos até que definitivamente eu disse: "Basta" (tradução nossa).

Bater é então uma medida usada pelo homem-marido para controlar, em nome de um "corrigir", o comportamento de uma criança, mas também da mulher-esposa. Ao ser equiparada com a criança, a mulher é infantilizada, em um mecanismo que constrói e reforça assimetrias entre homens e mulheres. A agressividade como atributo masculino pode significar prestígio e honra a esse homem. Machado, ao explicar o problema de gênero para Strathern, a partir de sua configuração na socialidade melanésia, afirma que, "na área da socialidade conjugal, se estabelece uma relação onde o 'bater nas mulheres' é condição de mais prestígio para os homens no espaço comunitário masculino: dá-se aí a replicação da masculinidade, de tal forma, que se convertem nos 'grandes homens'" (MACHADO, 2010, p. 88). A atribuição de prestígio e de honra mostra a legitimidade do poder e controle dos homens sobre as mulheres.

Quando tinha quatro meses de gravidez do segundo filho concebido com esse sujeito, a narradora viveu uma

situação de agressão que quase a levou à morte. Quando retornou à casa materna, foi aconselhada pela avó a retomar a relação com o companheiro agressor, conselho que apenas se relativizou mediante novo intento de assassinato, feito perante a avó. Ressalto, portanto, a expectativa social segundo a qual a mulher deve se manter nas relações conjugais, ainda que sob violência. Expectativa rompida pela maioria das mulheres com quem dialoguei, as quais tomaram iniciativas de desconstruir relações que não lhes satisfaziam. Ou seja, as mulheres estão dizendo que a agressão física não serve como ato corretivo e que não podem ser infantilizadas. Existe, portanto, uma voz feminina que rompe a expectativa social do suposto legítimo controle masculino sobre as mulheres, que, nesse depoimento, se expressa na contínua disputa de poder entre os cônjuges em relação aos filhos e culmina na atitude da separação.

As tentativas de controle masculino também se sustentam na imposição do medo. Cabe relacionar o medo como núcleo da imposição relacional do poder de gênero e o código do medo na ação bélica organizada. Em ambos os contextos, a imposição do medo visa controlar e restringir a mobilidade feminina, seja no nível material ou no

simbólico. Novamente, em ambos os contextos, as narrativas de mulheres afro-pacíficas expõem os esforços femininos em enfrentar a emoção do medo e desviar o controle masculino sobre elas.

Observo que a agressão física como ato corretivo constrói e ressalta de forma bastante sólida tanto as assimetrias de autoridade parental quanto as assimetrias de gênero. Como indica o depoimento: "minha mãe era muito rígida. Ela me chicoteava muito" (tradução nossa). A mãe e o pai são investidos de uma autoridade que legitima o desempenho de atos corretivos por meio da violência física perante os filhos. Semelhante processo ocorre em relações conjugais heterossexuais assimétricas. "A autorização moral legítima, vindo prioritariamente no sentido de que cabe ao homem bater, seria o ponto nodal capaz de produzir posições assimétricas de gênero nas relações conjugais" (MACHADO, 2010, p. 100).

Machado ressalta que há uma diversidade e multiplicidade de sentidos e sentimentos agregados ao ato físico de bater ou impor a força de um sobre outro (MACHADO, 2010, p. 102). Entendo que isso serve também para pensar o ato da violência sexual no contexto das relações familiares. O depoimento a seguir narra seguidos episódios de violência,

que se perpetuam desde antes da instauração da ação bélica organizada até os tempos contemporâneos, direcionados a três mulheres de uma família – mãe e duas filhas. A mãe foi violada, tendo sido provavelmente sua primeira relação sexual, da qual resultou a primogênita. Esta, por sua vez, vivia uma relação conjugal precocemente celebrada, na qual era "humilhada" pelo marido, que tentava abusar da cunhada. A narradora, buscando sair da ameaça de estupro protagonizada pelo cunhado, acabou nas mãos de outro homem, que finalmente a violou.

> Narradora F: Eu tinha ido visitar minha irmã mais velha. Ela é fruto de um estupro que minha mãe sofreu. Minha mãe tinha 15 anos e um senhor a enganou. Disse que ia se casar com ela, que ia comprar um apartamento. Levou-a a um apartamento e a estuprou. Depois deixou-a jogada e nunca mais voltou para buscá-la. O marido da minha irmã queria se deitar comigo e eu não deixava. Uma noite me disse: "vai embora porque não vou alimentar corpo pra outro". Ele me disse isso. Ele humilhava minha irmã. Porque ele a tomou muito nova, quando ela tinha 13 anos.E ele já tinha experiência

> com mulheres. Então minha irmã chamou um garoto que ela pensava ser de confiança para que ele me levasse até a casa de uma senhora, onde eu iria passar a noite. Ele me estuprou. Minha irmã foi me buscar no outro dia para me dar a passagem para que viesse para casa de mãe. Mas eu já estava violada. Então, quando olhei para ela, comecei a chorar e ela me perguntou o que tinha acontecido. Então eu lhe disse: mana, já sou uma mulher. Ela me disse: como assim? Eu contei a ela chorando e ela também começou a chorar. E me disse: "de toda forma, você perdeu a virgindade, não perdeu a vida, vá para casa de mãe". Mas esse cara lhe disse: "não, não mande ela para lá que vou me responsabilizar por ela". Então fiquei pensando: "aqui, quem fica sem honra sou eu". E minha mãe nos dizia um ditado: "quem não espera não desfruta". Então eu falei: "quem sabe depois ele conquiste meu carinho, que eu possa perdoá-lo, que se porte à altura". E de todas as formas também sentia medo de vir para a casa de mãe assim. Porque minha mãe era muito rígida. Ficar poderia ser melhor que a surra que ela poderia me dar (tradução nossa).

O diálogo entre as irmãs revela uma série de questões sobre a sexualidade nesse contexto. Tornar-se mulher passa

pela iniciação sexual, a qual, no Pacífico Negro colombo-equatoriano, não raro é uma violação. Primeiramente, a narradora refere-se a um senhor, um homem mais velho e não negro, que promete casamento, viola e abandona a sua mãe. A filha que resultou deste estupro, quando tinha 13 anos, muito precocemente foi "tomada" por um homem que "já vinha de experiências com mulheres". Assim como a sociedade brasileira, trata-se de uma sociedade marcada pela lógica colonial, patriarcal e racista, que enxerga essas mulheres como um corpo negro à disposição dos homens. Anos depois, a outra filha dessa mulher que foi violentada passa por uma situação semelhante. Ao visitar a irmã, por medo de ser estuprada pelo cunhado, ela é encaminhada a um rapaz, que deveria levá-la a um lugar seguro. No entanto, ele a estupra. O diálogo entre irmãs manifesta a ideia-valor da perda. Após o ato do estupro, ela havia perdido algo muito valioso, que poderia equiparar-se à sua vida. A virgindade representa, pois, a honra da mulher.

No depoimento, as sanções sociais decorrentes dessa perda se materializam na figura da mãe, já que a narradora expressa medo de encontrar a mãe na condição de "mulher", tendo sido violada. A situação levou-a a uma escolha

dolorosa. A narradora permaneceu com o homem que a violou. Resignou-se a permanecer com aquele homem, vivendo uma relação de medo e desamor, ao longo da qual nunca tiveram uma relação sexual consensuada, tampouco qualquer troca de afeto. Ela viveu essa história até que a situação de violência doméstica agravou-se, chegando a ameaças de assassinato. Deixou definitivamente esse homem e partiu para a cidade. Mais uma perda: ela é levada pela situação de violência a que estava submetida a um deslocamento forçado, tendo de deixar o território.

Trata-se de uma história dolorosa porque mostra o imperativo das sanções sociais que reservam às mulheres um lugar desprivilegiado. A mãe da narradora também sofreu um estupro na inauguração de sua vida sexual. Porém, não havia ambiente para se desenvolver entre elas um sentimento de solidariedade. Ambas sofreram com as consequências do estupro, a mãe sendo abandonada pelo violador; a filha tentando viver com ele.

Outras mulheres também compartilharam relatos de estupros.

> Narradora O: Eu estudei até o primeiro ano da escola. Deixei de estudar porque houve um problema. Um senhor me estuprou, um velho. Foi um dia de festa, um dia de domingo. A polícia o levou preso. O povo começou a comentar. O professor me expulsou da escola. Eu tinha 11 anos (tradução nossa).
>
> Narradora P: Tomacito me ameaçou com um facão. Fez o que quis. Ele andava com a irmã que me criou (tradução nossa).

No primeiro caso, as sanções sociais direcionadas à menina estuprada levaram à expulsão da escola. Novamente, está presente a ideia-valor de que a "perda" da virgindade é uma desonra. Ainda que fosse uma relação não consensuada, violenta e assimétrica – neste caso, soma-se a abismal assimetria etária –, as consequências da sanção social recaem sobre a mulher, ou criança, nesse caso. No segundo depoimento, a mulher violada tinha seis anos e estava vivendo com uma irmã, que cuidava dela. O violador foi seu cunhado. O uso da força é explicitado nesse depoimento. Nos três casos relatados, a violação aconteceu no ambiente doméstico ou comunitário, tanto em "comunidades de rio" quanto em

"comunidades de mar". Trata-se de uma violência intraétnica. Os homens violadores também eram afrodescendentes.

Contemporaneamente, o abuso e a violação sexual em Tumaco são generalizados. Dados apresentados em matéria da colombiana revista *Semana* revelam que, em outubro de 2013, já eram 74 casos de abusos sexuais registrados ao longo do ano, a maioria envolvendo mulheres menores de idade. Nem todos os casos são registrados. Tender-me-ia a crer que a maioria deles não o é. Os abusos acontecem no ambiente doméstico, mas também público. No contexto da violência sociopolítica, as mulheres são recrutadas como objetos sexuais ou levadas a desterritorializar-se por se negarem a sê-lo. Dos 58 mil tumaquenhos desterritorializados na primeira metade do século XXI, mais da metade eram mulheres.

A situação de pauperização extrema leva ainda à prostituição. Segundo depoimentos de lideranças comunitárias citados na reportagem anteriormente referida, crianças de seis a dez anos oferecem sexo oral por fome. Segundo narrado, entre as bandas criminais, há um código interno que permite a cada integrante do grupo escolher uma adolescente como troféu. Eles escravizam sexualmente essas mulheres e

posteriormente abandonam-as, muitas vezes grávidas.[164] Daí resultam o que algumas de minhas interlocutoras chamam "*hijos del Plan Colombia*", crianças que são fruto de violações de mulheres afro-pacíficas no contexto da violência sociopolítica. Tanto do ponto de vista das relações que ocorrem entre conhecidos, no ambiente intraétnico, quanto em relações no contexto de disputas entre atores armados envolvendo o narcotráfico, a discriminação de gênero é potencializada pela disputa entre grupos armados.

Durante a pesquisa de campo em Tumaco vivi uma tentativa de abuso sexual. Eram mais ou menos 7h30 da manhã, Praia do Morro. Eu estava correndo, a única coisa que fazia sozinha na minha rotina de então. Havia uma restrição que aconselhava não mover-se em certos locais, especialmente no caso de uma mulher solitária. Naquele dia, ultrapassei o limite recomendado por companheiras, que outras vezes me acompanharam nesse afã matinal. Adentrei uma sessão da praia pela qual ninguém passava e que estava alijada dos olhos de qualquer pessoa que estivesse na praia nesse dia

[164] Ver: Mujeres en el peor de los mundos. Disponível em: http://www.semana.com//nacion/articulo/violencia-mujeres-tumaco/361575-3. Acesso em: 05 jul. 2021.

cinzento. Naquele dia não havia ninguém em toda a extensão da praia. Segui correndo, em uma pequena faixa de areia entre o mar e uma mata rasa e baixa.

Escutei um barulho vindo da mata e, em seguida, vi um jovem negro pulando por cima da mata e aterrissando na areia. Acercando-se de mim, que segui correndo no mesmo ritmo, ele perguntou se podia fazer-me uma pergunta, simultaneamente tocando meu corpo. Eu tirei a mão dele do meu corpo e disse: "passa". Ele novamente tocou-me e avançou alguns passos na minha dianteira. Agarrou meu braço, puxando-me para frente, na tentativa de levar-me ao chão. Com uma expressão de fúria, gritei novamente: "passa, passa", ameaçando golpeá-lo com a outra mão e desvencilhando meu braço. O rapaz ficou surpreendido e saí correndo velozmente.

Refleti posteriormente sobre como o corpo feminino, no imaginário social, está à disposição dos homens e sobre a naturalidade do uso da violência nas relações entre homens e mulheres. Há um imaginário segundo o qual "mulheres decentes" ou "mulheres de família" não deveriam circular sozinhas em locais distantes de espaços familiares (MACHADO, 2014). Uma mulher "fora do lugar", nesse

sentido, é imediatamente vista como uma mulher que pode ser tomada por qualquer um.

Chamou-me atenção ainda a maneira como me dirigi ao rapaz, como se ele fosse um cachorro bravo que me atacava. De certa forma, a expressão do desejo equiparava aquele rapaz a um animal, aos meus olhos. Os desejos masculinos estão referenciados em uma dimensão pela qual não se concebe, para as mulheres, a possibilidade de escolha, autonomia, menos ainda de prazer feminino. O estupro é o cúmulo desse arranjo sexual-afetivo, porém, as relações conjugais, de modo geral, passam por certo nível de expressão do desejo masculino e repressão do prazer feminino. Minhas amigas de San Lorenzo dizem que muitas mulheres envolvidas em atividades direcionadas ao empoderamento feminino, vivendo uniões livres heterossexuais, revelam que nunca sentiram prazer nas relações sexuais, por exemplo.

O diálogo com uma amiga tumaquenha, sobre a relação que ela mantinha com o marido, a qual envolvia desrespeito, descuido e desamor da parte dele com ela, traz a reflexão sobre dicotomias entre amor, desejo e prazer *versus* a sexualidade feminina entendida como costume e dever:

Paula: Vocês ainda fazem amor?

Narradora D: Pelo costume ou dever, não sei.

Paula: Mas assim, quando você olha para ele, sente desejo?

Narradora D: Sim, mas aí me lembro das coisas e já não sinto nada. Faço unicamente pelo dever de servir ao homem, mas não tem mais amor, pelo menos em mim não tem.

Paula: Você não sente prazer na relação?

Narradora D: Não, não mais, não mais. Unicamente é pelo costume. Isso já morreu, ele mesmo matou. Ele tem o orgulho de se sentir, que seria mais homem do que qualquer homem.

Paula: Antes de tudo que aconteceu, quando você se apaixonou por ele, você gostava de fazer amor? Você sentia prazer?

Narradora D: No começo, no começo não. Por isso sempre lutamos porque eu não queria. Não saí de casa apaixonada por ele. Eu me apaixonei pelo meu marido depois, depois de dois meses juntos. Mas quando ele começou assim, não mais. Eu tenho por ele um carinho, não sei, muita compreensão. Mas o

> amor que havia no início não, isso morreu. Já estou velha, já me acabei (tradução nossa).

Reiteradas vezes as narradoras, que enfim se tornaram minhas amigas, referiam-se ao ato sexual no contexto conjugal como uma obrigação feminina de serventia ao homem.

Retomando o tema dos abusos sexuais, outras narrativas trazem episódios de abuso em contextos citadinos. Mulheres afro-pacíficas migrantes sofreram tentativas de abuso sexual por homens não negros.

> Narradora F: Quando eu tinha 14 anos, nessa época eu vivia na casa de uma família que me adotou. Meu irmão, o filho da senhora, começou a me molestar. E minha mãe não acreditava em mim quando eu me queixava. Eu pensava que ela fosse me entender, porque somos mulheres, mas ela não acreditava em mim. Quando foi a quarta vez, meu irmão tinha me deitado, mas eu não deixava. Ele rasgou minhas roupas, eu lhe golpeei o nariz, que sangrou muito, e fugi do quarto. Chegando com as roupas rasgadas para falar com mãe, ainda assim ela não acreditava em mim. [...] Eu queria sair de casa casada, para mostra à minha mãe de criação que não era como eles pensavam. Porque eles pensavam: "essa neguinha que

> quer botar meu filho na cama". Eu queria mostrar-lhes que não era como eles pensavam (tradução nossa).

Outra amiga narrou-me episódio semelhante:

> Narradora N: Aos 13 anos eu trabalhava na casa de uma senhora. Lá eu estudava, ela me colocou para estudar, estudava de noite, noturno. A senhora comprava coisas para mim, era boa pessoa. O esposo já era mais velho. Então, o esposo, quando chegava, me ensinava os deveres, me ensinava a escrever meu nome, meu sobrenome, a data de nascimento, tudo. Eram brancos. Gostavam muito de mim. A senhora tinha um filho que era viciado. Então ele, uma noite, entrou no meu quarto, eu ia fazer 15 anos. Então entrou no meu quarto e quis abusar de mim, porque os quartos da empregada ficavam acima, no terraço. Esse dia ele não conseguiu fazer nada, foi briga. Ele tinha um cachorro, o cachorro era dele, mas era acostumado comigo. Então eu gritava e ele tampava minha boca. Então o cachorro o atacou e o colocou para fora. Então ele me disse: "não vá dizer nada à mamãe". Que se eu contasse, ele me batia. E no dia seguinte

> a mãe viu os arranhões que o cachorro tinha deixado nas costas dele. "E isso Ricardo, é o que?". Ele disse: "nada, nada, nada". Então eu fui e falei para ela. Passou alguns dias, ela me disse que não poderiam continuar comigo porque podia acontecer outra coisa e eu sairia prejudicada e não podiam manter-me lá porque eu corria perigo. Assim foi (tradução nossa).

A naturalização da agressão sexual às mulheres negras é um legado do projeto colonialista. Retomamos os ensinamentos de Sueli Carneiro (2001), que ressalta a intrínseca marca de gênero na fisiologia desse projeto, que tinha a violência sexual como modalidade estruturante. Ou seja, no processo de escravização, o padrão das relações entre senhores brancos e mulheres negras escravizadas era a violação sexual. Esse padrão se atualiza nos casos relatados, nos quais meninas/mulheres negras viviam em casas de famílias brancas.

No primeiro caso, tratava-se de uma relação de adoção, portanto, familiar. No segundo, uma relação de trabalho, que envolvia afetos, como sugere a narradora. A primeira narradora explicita a expectativa de que houvesse uma solidariedade feminina entre mãe e filha, porém, não foi o que

aconteceu. Ela permaneceu desacreditada perante a mãe, que não foi capaz de enxergar o filho biológico como um violador. A narradora manifesta ainda o desejo de responder à leitura implícita na atitude da mãe, que a caracterizava como responsável pelo problema, ou seja, como quem seduzia o irmão. O segundo caso, talvez pelo fato de que o filho dos empregadores manifestava comportamento socialmente reprovável pelo uso de drogas, não houve dificuldades na compreensão do ato abusivo. De todo modo, a mulher negra sofreu a sanção social de perder o emprego e o local de moradia, além do afeto dos empregadores que ela parecia estimar.

Nos diversos relatos, o lastro histórico do processo de escravização faz-se presente. Viveros reflete sobre o grau em que a escravização e suas exigências repercutiram sobre a estrutura social colombiana. Nas palavras da autora:

> É preciso lembrar que a escravidão não foi somente um sistema de trabalho forçado, mas também uma organização social e um dispositivo disciplinar de classe e raça. As mulheres negras são vítimas em duplo aspecto, sexual e conjugal, do estereótipo que existe sobre elas, com base em uma suposta

> disponibilidade e desenfreio sexual e como mulheres cuja sexualidade não envolve consequências conjugais, já que segundo o sentido mais comum, as mulheres negras não se casam, mas se unem (VIVEROS VIGOYA, 2008, p. 253, tradução nossa). [165]

A autora ressalta que mulheres negras são percebidas não apenas como disponíveis sexualmente, mas como "naturalmente predispostas a serem disponíveis" (VIVEROS VIGOYA, 2008, p. 271-272).

Fernández-Rasines (2001) aponta que a racialização das mulheres gera uma hierarquização na estrutura social contemporânea, que mantém mulheres afrodescendentes em condições laborais muito próximas à da escravização, especialmente no âmbito do trabalho doméstico. Nesse sentido, a autora argumenta que a discriminação racial é genderizada,

---

[165] "*Es preciso recordar que la esclavitud no solo fue un sistema de trabajo forzado, sino también una organización social y un dispositivo disciplinario de clase y raza. Las mujeres negras han sido víctimas del doble aspecto, sexual y conyugal, del estereotipo que existe sobre ellas, con base en una supuesta disponibilidad y desenfreno sexual y como mujeres cuya sexualidad no involucra consecuencias conyugales, ya que según el sentido común, las mujeres negras no se casan sino que se unen*" (VIVEROS VIGOYA, 2008, p. 253).

já que mulheres e homens são objeto de diferentes atribuições estereotipadas. Em suas palavras:

> Penso que a noturnidade, a maldade, o crime e a indolência são atributos mais presentes na conceitualização dos homens negros. As mulheres, por sua vez, e dentro do contexto da servidão doméstica, são categorizadas principalmente como lascivas [...] um atributo que lhes assigna é o de provocadoras (FERNÁNDEZ-RASINES, 2001, p. 87, tradução nossa).[166]

Os últimos depoimentos explicitam o imaginário social que associa mulheres negras à lascividade e que as enxerga como corpos negros à disponibilidade dos homens.

Poder-se-ia pensar que, seja no caso dos violadores negros ou não negros, prevalece o mesmo imaginário social sobre mulheres negras. Por outro lado, há indicativos de diferentes interpretações elaboradas pelas mulheres em ambas

[166] "*Pienso que la nocturnidad, la maldad, el crimen y la holgazanería, son atributos más propios de la conceptualización de los hombres negros. Las mujeres, por su parte, y dentro del contexto de la servidumbre doméstica, son categorizadas principalmente como lascivas [...] Un atributo que se les asigna es el de provocadoras*" (FERNÁNDEZ-RASINES, 2001, p. 87)

as situações. No ambiente intraétnico, o ato de violência se dá no interior de vínculos sociais que previamente existiam entre mulheres e homens afro-pacíficos. Nesse caso, os episódios de violência estão contextualizados em formas coletivas de resolução de conflitos. Tais formas se expressam de modos muito variados, às vezes, limitando a violência dos homens, e às vezes mantendo a mulher em um lugar social desprivilegiado. Por exemplo, como indica a narradora do início da sessão, o ato de violência extrema contra a mulher, que ela entende como feminicídio, era esporádico. Se, anteriormente à ação bélica organizada, a gestão de conflitos interétnicos tendia a limitar a violência extrema, atos contínuos e intensos de violências contra as mulheres faziam parte da rotina. As narrativas registram simultâneas e frequentes ações masculinas em um longo ciclo de violência contra a mulher. Não obstante, essa violência contextualiza-se em relações que envolvem também laços de irmandade.

A relação sexual intraétnica, ou no âmbito comunitário, projeta-se no plano cosmológico. No capítulo 5 conhecemos os encantados, seres que habitam a natureza, como o Duende e a Tunda. Em sua relação com o povo afro-pacífico, os encantados disciplinam os comportamentos humanos. Piedad

Porozo, mãe de Yonny Nazareno, explica que o Duende estabelece relações com meninas virgens, na puberdade: "Ele se apaixona por aquelas que não foram tocadas por ninguém, que estão despontando os seios. Então, quando as levava, não fazia nada, mas esfregava seus seios. Então, quando menstruavam, as deixava". A história conta que o Duende tocava os seios das meninas. Na fala de Piedad, esse ato não representa uma violação. Segundo ela, o Duende não lhes fazia nada, apenas lhes tocava os seios. Sem pretender fazer uma análise antropológica do mito, essa história parece indicar que o Duende é o agente de um ritual de passagem, de menina para mulher. Ao mesmo tempo, o mito confere a iniciativa sexual aos homens. Elas não se tocam, mas são tocadas.

A imposição de força da figura masculina sobre a mulher no ato sexual, no contexto intraétnico, contextualiza-se em um ambiente de relações amplas. As relações não estão constituídas apenas pela violência. Nesse contexto, a violência é uma ideia-valor que opera nas relações interpessoais marcadas pela assimetria de gênero, que causa dor e ressentimento nas mulheres. Elas, então, oscilam entre disputar o controle dentro da relação, buscar novos arranjos possíveis ou cortar

os vínculos com o sujeito masculino. Enfim, as relações entre figuras masculinas e femininas no contexto intraétnico são complexas. São perpassadas por violências, mas também por vínculos de afeto e solidariedade.

Já no contexto da violência sociopolítica, a interpretação é outra. É um ato de violência pura. Não há nada mais além da violência nessas interações. Como colocado por Mosquera, Serrano e Zúñiga: "as mulheres são violentadas por seus companheiros ou esposos, ou familiares próximos, mas consideram inconcebível sofrer atos de abuso sexual no dia em que ocorre um massacre" (MOSQUERA ROSERO-LABBÉ; SERRANO; ZÚÑIGA, 2012, p. 56, tradução nossa). [167]

Nesse sentido, a violência sexual no contexto da ação bélica organizada não pode ser vista como um recrudescimento da violência sexual que sofrem as mulheres na socialidade cotidiana. A violência sociopolítica fragiliza toda a coletividade e potencializa a violência de gênero contra as mulheres. Violando as mulheres do grupo inimigo, o objetivo

[167] "*las mujeres son violadas por sus compañeros o esposos, o familiares cercanos, pero consideran inconcebible sufrir actos de abuso sexual el día en el cual ocurre una masacre*" (MOSQUERA ROSERO-LABBÉ; SERRANO; ZÚÑIGA, 2012, p. 56).

é humilhar toda a coletividade, especialmente os homens. Por vezes, conforme relatam Mosquera, Serrano e Zúñiga (2012), as mulheres são violadas perante todos, mediante a impotência de seus companheiros, esposos ou filhos, e mediante a conivência de outros homens pertencentes à coletividade, que podem estar em aliança com atores armados perpetradores do ato violento. Trata-se de uma estratégia para desprestigiar a honra e a respeitabilidade dos homens do grupo dominado; desacreditar sua masculinidade e mostrar sua incapacidade em defender e proteger "suas" mulheres e crianças. A violência sexual contra as mulheres converte-se, portanto, em arma de guerra, destinada a humilhar, dominar, atemorizar e dispersar a coletividade (MOSQUERA ROSERO-LABBÉ; SERRANO; ZÚÑIGA, 2012, p. 76). Nesse sentido, costuma ser intensa em etapas de consolidação do controle territorial por parte de certo grupo armado.

Relatos de violência no contexto da ação de grupos armados fizeram-se presentes em seminários, fóruns e outros encontros que tive oportunidade de participar. As interfaces entre a violência interpessoal e a ação bélica organizada partem da ideia do corpo como primeiro território de paz. A experiência do projeto Planeta Paz, comentado por Viveros

e Zambrano (2011), traz à luz essa ideia. O enfoque da paz concebe a superação das desigualdades econômicas, sociais, culturais e políticas do país como uma condição indispensável para a desativação do "conflito armado".

No Fórum Binacional Fronteiriço de 2012, mulheres afro-pacíficas alçaram sua voz na pessoa de Ecilda Castillo:[168] "As mulheres fazemos uma manifestação pública de repúdio à violência contra as mulheres enfatizando que nossos corpos não são butim de guerra" (tradução nossa). Ou seja, as mulheres começam a discutir a violência a partir de seus corpos, lugar onde a violência se expressa, seja no âmbito das relações em torno da ação bélica organizada, seja no âmbito das relações interpessoais.

Segundo o Auto n. 0092, de 2008, mulheres estão expostas a certos fatores de vulnerabilidade específicos no contexto da violência sociopolítica.[169] Complementarmente, o Auto n. 005, de 2009, evidencia que as mulheres

[168] Mulher afro-equatoriana, vereadora em San Lorenzo, que disputou a prefeitura da cidade pelo Partido Movimiento Popular Democrático (MPD) em 2013.

[169] Trata-se de um documento judicial da Corte Constitucional Colombiana (Magistrado: Manuel José Cepeda Espinoza) que relata a situação de mulheres "vítimas" de *desplazamiento* no país.

afrodescendentes são duramente impactadas pelo *desplazamiento* e a desterritorialização.[170] 50% da população afrodescendente expulsa do território são mulheres, quase metade delas são as responsáveis pela família.[171] Mulheres são afetadas em âmbito individual e coletivo, direta e indiretamente. A violência sexual é uma das afetações mais intensas e dolorosas. Segundo Mosquera, Serrano e Zúñiga (2012, p. 76), 52% das mulheres *desplazadas* sofreram algum tipo de maltrato físico e 36% delas foram forçadas por desconhecidos a ter relações sexuais.

A atuação da Corte Constitucional, bem como da Área de Gênero e Populações Específicas da Comissão Nacional de Reparação e Reconciliação, indicam que há uma institucionalidade no reconhecimento da complexa afetação das

---

[170] Segundo Antón, "*Colombia, Sudán y el Congo son los primeros tres países del mundo que encabezan la lista de ser responsables de desplazar a millones de personas, víctimas que abandonan a la fuerza sus tierras producto de la violencia*" (ANTÓN SANCHÉZ, 2005, p. 283).

[171] Por sua vez, das mais de 2 milhões de pessoas *desplazadas* na Colômbia, 50% são afrodescendentes OSLENDER, Ulrich. Geografías de terror y desplazamiento forzado en el Pacífico colombiano: conceptualizando el problema y buscando respuestas. *In*: RESTREPO, Eduardo; ROJAS, Axel (ed.). *Conflicto e (in)visibilidad:* retos en los estudios de la gente negra en Colombia. Popayán: Editorial Universidad del Cauca, 2004. p. 45.

mulheres no contexto da violência sociopolítica. Os Poderes Judiciário e Executivo reconhecem as vulnerabilidades que acometem as mulheres, em especial mulheres afro-colombianas, no contexto do "conflito armado interno".

A partir dos vários fatores que Mosquera, Serrano e Zúñiga (2012) elencam no âmbito das afetações às mulheres, reelaboro e ressalto alguns que se destacavam nas narrativas das mulheres com quem dialoguei. Uma parte deles impacta diretamente a subjetividade feminina, como a discriminação racial por parte dos atores armados; a perda de entes familiares por assassinato, desaparição forçada ou recrutamento forçado; a perda das redes de socialidade políticas e afetivas habilmente tecidas pelas matronas; a privação do exercício dos ritos mortuários e de outros saberes ancestrais (como o das parteiras e rezadeiras); a desqualificação da autoridade ancestral; os ressentimentos em acompanhar filhos apreendendo a simbologia e as práticas do *ethos* guerreiro; intimidações constantes, seja por cartas e bilhetes, seja por visitas domésticas intempestivas dos atores armados; o assinalamento como "colaboradoras" da guerrilha, de paramilitares ou do exército; ser objeto de *vacunas*.

Outras afetações estão vinculadas à vivência da territorialidade, quais sejam, o temor e a indignação ante a presença de atores armados intervindo nas práticas coletivas de gestão territorial; a exploração desenfreada dos recursos ambientais ancestrais por atores armados; a obrigação de calar-se perante o cultivo, a produção e o embarque da cocaína em territórios ancestrais; a privação de práticas produtivas como a mariscagem, em razão do controle e do monitoramento territorial por atores armados; a degradação ambiental dos territórios mediante o cultivo extensivo e químico da cocaína; o *desplazamiento* pela ameaça, o temor ou o terror; o desterramento de paisagens geográficas e culturais de referência existencial para essas mulheres. Para além de todas essas afetações, os massacres e enfrentamentos armados em territórios ancestrais são atos de violência extrema que afetam as mulheres afro-pacíficas.

Como diz Amada Cortez, "todas passamos por isso. Nenhuma mulher na vida pode dizer que não sofreu violência" (tradução nossa).[172] É possível dizer que todas as pessoas negras têm sido violentadas em suas vidas. No contexto do

[172] Fala proferida em oficina realizada por Momune, na sede da organização, entre 21 e 22 de dezembro de 2013.

Pacífico colombo-equatoriano, não é só uma violência das armas, mas também contra o território, contra as cosmologias, é a violência de gênero, é a violência sexual. Enfim, uma miríade de violências que impactam profundamente a vida neste local.

Matronas Afro-pacíficas: resistência à violência e defesa política da territorialidade

As organizações de mulheres com quem trabalhei atuam vigorosamente no combate às violências. A própria motivação da mobilização política para muitas mulheres é a transformação do quadro de violência a que estão submetidas. O Momune cria, acessa e profunde um repertório criativo de ditos combativos à violência contra as mulheres e empoderadores do feminino:

> Se seu marido te bate, bata nele também. Se não com a mão, bata com a frigideira.[173]
>
> Se o homem tem três mulheres, a mulher vai buscar três maridos.

[173] Em espanhol, o ditado é rimado. *Si tu marido te pega, dale tú también. Si no puede con la mano, dale con el sartén*.

> Cada uma decide o que vai ser na vida. Se vou ser uma mulher maltratada, violentada, ou se vou ser uma mulher que segue adiante.
>
> Nós mulheres temos que decidir quantos filhos vamos ter. Com quem vamos ter relação sexual (tradução nossa).

A letra de uma canção muito apreciada em Tumaco e San Lorenzo, *Muerto Malo*, também problematiza a violência contra as mulheres no contexto doméstico, desde uma perspectiva de empoderamento feminino.

> Dizem que não há morto mau
> E isso é uma grande mentira
> O marido que eu tinha,
> Estava acabando com a vida minha
> Eu o amei tanto
> Mas ele me fez sofrer
> Me batia, me espancava
> Não posso perdoá-lo
> Pra que morrer eu?
> Que morra ele
> Ele era um marido mau

Ele era um marido mau (tradução nossa).[174]

O "marido mau" é uma constante na vida de algumas mulheres com quem dialoguei. Uma de minhas amigas teve quatro relações conjugais nas quais vivenciou a violência.

> Narradora O: Muito problema. Ele tinha outras mulheres. Era violento. Eles chegavam. Eram sozinhos e aí me buscavam. Depois que os deixei, se foram com outra mulher. Um deles vive aqui. Quando o encontro, não o cumprimento. Não tive sorte com nenhum deles. Todos foram maus. O primeiro pegava pesado, veja esse olho. Se embebedava. Me deixou parida e foi

[174] *Dicen que no hay muerto malo*
Y eso es una gran mentira,
El mario que tenía,
Estaba acabando con la vida mía
Tanto como yo lo amé
Pero él me hizo sufrí'
Me pegaba y me golpeaba
No lo puedo perdonar
Pa' que me muera yo
Que se muera él
Él era un mario malo,
Era un mario malo.

> embora. Não aguentei mais. Decide deixá-lo (tradução nossa).

A presença do tema em letras de músicas e em ditos populares, bem como o depoimento citado ao início desse capítulo, que remete à violência conjugal do homem contra a mulher como uma das modalidades "antigas" da violência me levam a crer que se trata de uma prática de longa duração. Como já argumentado, o mundo afro-pacífico é um mundo machista, em que as relações de gênero se expressam em grande medida pelas assimetrias. Há uma prevalência das mulheres em posição de agredidas e dos homens em posição de agressores. Porém, isso não significa que as mulheres estejam confortáveis nesse lugar. Tampouco há uma fixidez desses posicionamentos. A partir da pesquisa junto às matronas, percebo um esforço de mulheres sanlorenzenhas, tumaquenhas e salahondenhas no sentido de reconstruir esse caminho nas relações interpessoais entre mulheres e homens afro-pacíficos.[175]

[175] As pesquisas sobre masculinidades afro-pacíficas podem revelar as nuances e as complexidades desses arranjos desde a perspectiva dos homens.

As reações das mulheres à violência são intensas. Não sofrem a violência passivamente. No âmbito das relações interpessoais, elas acionam recursos diversos: também agridem fisicamente os companheiros agressores, defendem-se espiritualmente, separam-se dos agressores, coletivizam-se e fortalecem-se entre si.

> Narradora F: Meu padrasto obrigava minha mãe a beber, até que minha mãe se tornou alcóolica também. E a bebida o matou. Minha mãe morreu antes. Ele batia nela. Quando estava bêbado, jogou uma garrafa no olho dela e ela perdeu um olho. Obrigou-a a dar os filhos que não eram dele. Eu me senti triste, mas entendi minha mãe. Ela também estava buscando nos proteger. Porque, quando ele batia nela, nós nos metíamos, queríamos protegê-la. Minha mãe também o apunhalou. Foi presa por isso. Várias vezes a prenderam, era na comunidade mesmo, um calabouço. Agarravam ela como se fosse um animal, amarravam suas mãos e a arrastavam pela rua. O chefe dos policiais era "amigo de bebida" do meu padrasto. Por isso o protegia e agarrava minha mãe. Mas ela saiu da prisão. Ela era ajudada. É quando você sabe alguma oração para ajuda pessoal.

> Deram-lhe uma multa que era limpar um pátio de uma escola. Esse dia ela levou eu e minha irmã. Chegamos lá e fazia um sol muito, muito forte. Nós falamos para ela: mamãe, vamos embora. Ela me disse: "filha, pegue duas pedras". Eu fui e peguei duas pedras. Ela me disse: "não, estas são muito pequenas, pegue as maiores que puder". Eu fui e voltei. Mamãe juntou as pedras, as colocou assim (a uma distância de mais ou menos 60 centímetros entre elas) e colocou o facão sobre elas. Aí pegou outra pedra e deu golpe duro assim, com força. O facão se quebrou. Ela disse: "vamos filhas, o facão se quebrou. Não há como trabalhar" (risos). Mamãe era sabida... (tradução nossa).

As sanções novamente recaem sobre a mulher. A mãe da narradora era constantemente agredida pelo companheiro. Ao revidar a agressão, era encarcerada. Nesse caso, há uma solidariedade entre os homens da história, que vulnerabiliza ainda mais a mulher. Ela responde a essa aliança masculina recorrendo aos saberes e ajuda ancestrais. Como diz a narradora, era uma mulher "sabida" e "ajudada", tinha suas maneiras de escapar das sanções sociais que lhe eram impostas.

O seguinte depoimento mostra como a organização política das mulheres se apresenta como uma resposta, tanto

no sentido coletivo quanto individual. A narradora se diz motivada a lutar, dada a realidade de desrespeito aos direitos das mulheres. A filha dela, por sua vez, encontrou motivação na coletivização das mulheres em busca de seus direitos para enfrentar a situação de violência conjugal que vivenciava.

> Narradora G: Por exemplo, minha filha passou por maus-tratos familiares horríveis, quase mata ela. E são coisas que não podemos mais aceitar, "vá embora, nua, do jeito que for". Às vezes não podemos, mas esse é o medo que nos dá, que aconteça algo conosco. Mas isso a gente tem que contornar. Temos que pensar no que fazer nestes problemas que acontecem diariamente. Por isso estamos nessa luta pelos direitos das mulheres. Esses direitos são violados! Então, o que fazer para que esses direitos não sejam esquecidos? As mulheres, as crianças. E os processos são muito lentos, muito deteriorados. Às vezes te acontece algo, não te atendem até que te vejam quase morta. Há problemas que tem às vezes com o marido: vou te matar, inclusive mandam que faça uma nova conciliação e as brigas com o marido continuam. Uma conciliação enquanto a mulher está apanhando?! Tem que proteger essa mulher,

> essa jovem, essa criança. Não, eu não aceito isso. No caso de minha filha, ela tem 21 anos. Ela me disse: "não mamãe, vou entrar no processo das mulheres". Estava lá em San Andrés sozinha, sem família, sem ninguém que a defenda. Ela vem amanhã. Mas já vem muito machucada, foi uma experiência horrível. Ela o deixa. Não tem filhos, não tem nada. Eu penso que dessa experiência que você vem, não creio que volte a viver. Então, vamos ver o que acontece com ela (tradução nossa).

Outra amiga, que também viveu agressões no âmbito conjugal, conta as maneiras que encontrou para lidar com isso.

> Narradora B: Eu o perdoei... Não quero que outras mulheres passem o que eu passei. E o perdoei. Mas, isso não é motivo para ser tolerante com essa situação. Ou seja, eu consegui dizer basta e sair fora. Voltei para a casa dos meus pais. Vi a casa dos meus pais como uma muralha onde ele não podia entrar. Pelo respeito aos mais velhos. Então eu consegui sair, mas também é como fazer um convite a mulheres que, neste momento, podem estar passando por essa situação.

Dizer a elas: "você também pode sair dessa vida". Que a gente não pode receber violações, maus-tratos, ofensas, somente porque tem um homem em casa. Ou para poder dizer: "é que tenho um marido, sou uma mulher do lar". Porque muitas mulheres vivem uma vida infernal. E sustentam isso somente para poder dizer que são casadas, que tem marido, que não são mães solteiras. Dizer a essas mulheres que estão em silêncio, aguentando maus-tratos, que são estupradas por seus próprios esposos, dizer-lhes que sozinhas elas também podem. Que podem construir uma vida sozinhas e que podem estar em diferentes campos, profissional, político, social, sem necessidade de ter esse homem ali. Ou seja, para mim é importante ter um esposo, ter uma relação, ter algo bonito. É importante, não vou dizer que não. Mas também é importante a saúde mental. Que a mulher desfrute de saúde mental, que a mulher tenha tranquilidade, harmonia, aprenda a conhecer a si mesma. Porque há mulheres que não conhecem seu corpo. Há mulheres que não exploraram seu corpo, conhecem seu corpo a partir do que o homem lhes brinda conhecer, mas não porque elas se conheçam. Eu lhe digo assim: meu corpo é um templo e aqui está somente para receber e dar amor. Então é como um convite a

> todas essas mulheres que estão aí sofrendo, encerradas. Não! A vida é feita para coisas grandiosas... (tradução nossa).

As Narradoras A e B novamente trazem o código do medo e do silêncio como veículos de opressão às mulheres. Há, portanto, uma dupla situação de opressão que mulheres afro-pacíficas estão vivendo: são pressionadas pela violência, assoladas pelo medo, impelidas a silenciar, tanto no âmbito das relações interpessoais como no contexto sociopolítico. Contudo, não cedem às pressões e opressões. Elas reagem, seja dentro das relações conjugais, seja fora delas. As narrativas indicam que a coletivização é uma estratégia de reação feminina. As mulheres reconhecem a violação de seus direitos, percebendo que a situação de violência transcende trajetórias individuais. Irmanadas na dor, unem-se no exercício político de luta por direitos.

As reações às violências têm um sentido libertador. A vergonha que sente a mulher agredida, violada, violentada – reduzida à impotência, à alienação total de sua vontade – pode ser reinscrita pela chave da resistência, a qual devolve o sentimento ao agressor, quem efetivamente deveria sentir vergonha. O episódio violento inscreve-se, então,

no âmbito da "memória exemplar", usando o conceito proposto por Todorov (1995). Configura-se como um exemplo, entre outros, de uma categoria mais geral, ou um esquema, que serve para significar situações novas com agentes diferentes. Como memória exemplar, o episódio transforma-se em ensinamento. É assim também que trajetórias individuais são coletivizadas.

Ao longo deste capítulo, busquei refletir sobre a violência nas relações interpessoais, bem como sobre a violência sociopolítica. Entendo que ambas as modalidades de violência podem ser inscritas no âmbito da "memória exemplar". Retomo, então, o viés da violência sociopolítica para pensar na gama de resistências que as mulheres afro-pacíficas exercitam. Entendo que as mulheres respondem a essa violência escapando à tipologia bipolar que o contexto sociopolítico instaura. O *ethos* guerreiro constrói um tipo de masculinidade baseado no autoritarismo, na força e no manejo de armas, o qual, conforme ressaltam Mosquera, Serrano e Zúñiga (2012), faz par com um tipo de mulher que lhe serve de confirmação. Nesse sentido, é construída também uma imagem feminina: a mulher que estaria disposta a aceitar a suposta segurança, proteção e *status* que os homens

guerreiros oferecem. Assim, há uma sedução no *ethos* guerreiro. Ao mesmo tempo, esse *ethos* instaura um estado de relações em que as mulheres estão subordinadas, suas vidas estão em risco, bem como a de suas famílias e da coletividade afro-pacífica de modo geral.

A maioria das mulheres com quem dialoguei tem posturas que desafiam a tipologia bipolar instaurada pela ação bélica organizada. As mulheres respondem à ação bélica organizada saindo em busca de uma nova vida em outra localidade, mas também se mantendo firmes no território, mantendo sua atuação como lideranças de base, como parteiras, rezadeiras, cantadoras, enfim, como matronas. Quando declaram uma posição neutra no âmbito da guerra, desvinculando-se de qualquer grupo armado, também estão estrategicamente se posicionando perante a guerra. Isso não significa, porém, isolar-se. Interlocutar com os atores armados, buscando negociar questões importantes para a coletividade, não cedendo ao controle territorial almejado pelos grupos armados, é uma resposta, uma atitude de resistência. Tudo isso implica em adotar posições de autonomia com relação aos atores armados.

No livro *Em Face do Extremo*, Tzvetan Todorov (1995) reflete sobre a moral na situação extrema dos campos de concentração nazistas. Enfocando trajetórias individuais e relações intersubjetivas, o autor complexifica as reflexões sobre bem e mal, assim como as análises sobre a condição de vítimas e algozes.[176] Ele conclui que, ainda em situações extremas – marcadas por regras de sociabilidade específicas, porém não inexistentes –, há possibilidade de escolha e, portanto, de vida moral. O autor ressalva que existe possibilidade de escolha até certo limite. Além dele, os atos de uma pessoa transformam-se em reações mecânicas ao sofrimento causado, por exemplo, por uma sequência de fome prolongada ou pela ameaça iminente de morte. Sem querer comparar a situação dos campos de concentração nazistas com a da violência sociopolítica no Pacífico colombo-equatoriano,

[176] "O mal não é acidental, está sempre lá, disponível, pronto a manifestar-se; basta não fazer nada, para que ele emerja. O bem não é uma ilusão, preserva-se até nas mais desesperadoras circunstâncias" [...] "deve-se recusar a tentação de estabelecer uma descontinuidade radical entre 'eles' e 'nós', de diabolizar os culpados, de considerar os indivíduos ou os grupos como completamente homogêneos e coerentes" (TODOROV, Tzvetan. *Em face do extremo*. Campinas: Papirus, 1995. p. 176 e 275).

entendo que o autor traz à luz questões que ajudam a refletir sobre a realidade ora analisada.

Considero valioso nas reflexões de Todorov o entendimento de que, em contextos extremos, sob determinado ponto de vista, "continuar humano é mais precioso do que continuar vivo" (TODOROV, 1995, p. 49). Nesse sentido, a humanidade ganha sentido na dignidade, que, por sua vez, está inscrita pela chave da autonomia. O autor inspira-me também a refletir sobre a resistência. Há diversas maneiras de resistir à violência. Uma delas consiste em respondê-la com violência. As matronas afro-pacíficas não o fazem. Elas resistem à violência sociopolítica insistindo em manter as redes de reciprocidade, os vínculos afetivos e políticos, a solidariedade intraétnica. Ou seja, resistem na medida em que se dedicam e se esforçam em atualizar a socialidade afro-pacífica, da qual são protagonistas. E assim elas sustentam a humanidade afro-pacífica.

Trata-se de uma resposta até mesmo àqueles com os quais as matronas compartilham o pertencimento étnico-racial. E essa resposta tem dupla orientação, direcionando-se tanto ao contexto sociopolítico quanto àquele das relações interpessoais. A despeito de uma parte da coletividade

negra ter se envolvido, das mais variadas formas, nas tramas da violência sociopolítica, as matronas a ela resistem, desviando o curso das águas. Ao exercer a capacidade do desvio, elas exercem a autonomia. A não resignação à realidade da ação bélica organizada é resistência. Ao mesmo tempo, as mulheres denunciam a violência da qual são alvo por seus companheiros, no afeto e na política. Não fazer-se cega à violência, mesmo quando isso implica uma crítica interétnica, é resistência.

À guisa de conclusão

Ao final do processo de composição do texto, percebi que sua escrita refletiu o ritmo da vivência etnográfica. O primeiro tema trabalhado diz respeito às categorias de classificação, a saber, etnia/raça e gênero. Compreendo que essas foram portas de entrada ao universo afro-pacífico. Especialmente as maneiras como fui classificada me traziam inquietudes e me levavam à busca de uma compreensão mais profunda sobre como atuavam tais categorias no contexto de pesquisa. Ademais, a centralidade da etnicidade no discurso afro-pacífico matizou as percepções sobre os sentidos de pertencimento em torno dessas categorias, conduzindo-me a elaborações específicas de temas que, no Brasil, são articulados por vocabulários um pouco diferentes.

Em seguida, ganha espaço o território. Ainda que não tenha sido possível vivenciar a territorialidade como havia idealizado, o encontro com o território-água – essa concepção de território que se expressa pela metáfora das águas – aconteceu por meio das narrativas de mulheres para as quais ele muito representa. Os trânsitos entre o Equador

e a Colômbia por via Pacífica e algumas incursões às veredas, recintos e paróquias me permitiram sentir o balanço das águas e apreender a paisagem que era narrada nas conversas com minhas amigas. Ainda assim, levou tempo para que eu compreendesse a densidade do rio na vida do povo afro-pacífico. Focada como estava na labuta das mulheres marisqueiras, meu olhar voltava-se aos manguezais e subsidiariamente ao mar. Mesmo com as leituras prévias sobre a socialidade ribeirinha, foi apenas na etapa final de pesquisa que consegui apreender o significado dos rios como fonte de vida e de resistência.

Por sua vez, o encontro com a violência foi um processo gradual. O tempo associado ao exercício da escrita cumpriu uma função central na minha forma de perceber e elaborar os eventos vividos no contexto da violência sociopolítica no Pacífico colombo-equatoriano. Certos estados e eventos vivenciados etnograficamente foram processados no momento da escritura do texto. Ou seja, a interpretação dos estados e eventos foi um processo gradual, que se deu posteriormente à sua vivência e ao desvelamento dessa mesma vivência. Em alguns episódios etnográficos, havia um estado de ausência de compreensão, como se tivesse uma venda

nos olhos; segundamente houve um descortinamento da realidade; e por fim, uma interpretação, uma argumentação analítica sobre os eventos. Percebo, nesse sentido, que a escritura deste texto, ademais de um exercício intelectual, foi também um processo de resolução afetiva.

Ao longo do livro, algumas ideias configuraram-se como eixos estruturantes da argumentação. Ainda que não quisesse tecer uma análise comparativa da realidade pesquisada com o Brasil, o olhar situado conduziu-me a analogias entre o Pacífico Negro colombo-equatoriano e as construções afro-brasileiras da raça, da etnia e do território. Um contraste que ganhou peso reside no par raça/etnia. Se no Brasil a autodefinição da população de ascendência africana foi construída em torno da raça, enquanto na Colômbia e no Equador é a etnia quem nomeia o sentido de pertencimento, em ambos os casos, foram escolhas feitas na contingência. Ao mesmo tempo em que manifestam um movimento consciente e calculado, a agência dos sujeitos acontece dentro dos limites do racismo e do neoliberalismo. Nesse sentido, ambas as escolhas resvalam em questões complexas. Meu intuito, ao longo do livro, foi lançar algumas interpretações sobre decorrências e implicações de tais escolhas.

Na Colômbia, o PCN encabeçou um processo de politização da etnia como uma aposta de gerar um sentimento de unidade entre o povo negro/afro-colombiano. A raça está suposta, porém o que nomeia, classifica, organiza e agrega seria a etnia. O Pacífico Negro que conheci etnograficamente entre 2012 e 2014, nas cidades ao sul da região – Tumaco e Salahonda –, experiencia uma série de tensões entre a vivência da etnicidade/racialidade nas veredas e nas cidades. As tensões explicitam-se, desde uma perspectiva relacional, nos processos organizativos de mulheres e nos processos organizativos negros/afro.

Em dado momento histórico, foi estratégico enfatizar a etnicidade e sua relação com a biodiversidade, o que deu fôlego ao movimento negro nas negociações com o Estado colombiano, com vistas à aprovação do Artigo Transitório n. 55, da Constituição Política de 1991, e da Lei n. 70, de 1993, como bem ressalta Paschel (2010, 2013). Com essa estratégia, lograram-se avanços, especialmente no reconhecimento e regularização de territórios ancestrais. A Colômbia avançou muito mais nas políticas de garantia de direitos às comunidades negras territorializadas do que o Brasil no tocante ao povo quilombola. A Colômbia reconheceu em torno de 5

milhões de hectares como territórios negros ancestrais em que vivem em torno de 85 mil famílias afro-colombianas, aproximadamente 1 milhão de pessoas (PALACIOS *et al.* 2010). No Brasil, 2.148.713,1 de hectares estão titulados como territórios quilombolas e 745.871 hectares estão em processo de titulação (Iniciativa para los Derechos y Recursos, Proceso de Comunidades Negras, Coordinación Nacional de Articulación de Comunidades Negras Rurales Quilombolas, Observatorio de Territorios Étnicos y Campesinos de la Universidad Javeriana, 2023). Segundo dados de 2023 do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (Incra), informados pela Coordenação Geral de Regularização de Territórios Quilombolas–DFQ, quase 40 mil famílias vivem nestas áreas. A partir do Censo Quilombola 2022, estima-se que essa população gira em torno de 135 mil pessoas.

O Processo de Comunidades Negras (PCN), por sua vez, que protagonizou a luta étnica em torno dos direitos territoriais, desde o início do milênio, engaja-se mais intensamente nas lutas antirracistas. Talvez esteja em curso um momento na história das organizações negras ou afro-colombianas marcado pela luta antirracista como elemento aglutinador da

coletividade negra. E, então, lutas e desafios dos movimentos negros na Colômbia e no Brasil novamente aproximam-se.

No extremo norte do Equador, a base dos processos organizativos negros ou afrodescendentes foi a concepção de território-região elaborada pelo PCN. Todavia, atualmente, o povo da Comarca Afro-equatoriana do Norte de Esmeraldas (Cane), em especial as mulheres da Comarca organizadas em torno do Movimento de Mulheres Negras do Norte de Esmeraldas (Momune), formularam uma concepção de território subjetivamente posicionada. Nas interações entre movimento social e Estado, construiu-se um discurso que articula a linguagem da raça e a linguagem da etnia.

Enfim, seja na Colômbia, no Equador, no Brasil e de modo geral, entendo que a superação das iniquidades étnico-raciais pressupõe uma conexão entre o reconhecimento das diferenças e a demanda por igualdade de oportunidades. Tais iniquidades se manifestam e se projetam de variadas maneiras sobre os também variados grupos que compõem a população negra ou afrodescendente. Convergindo com Viveros (2013), compreendo que a produção intelectual e a mobilização política em torno da superação das desigualdades

e da garantia de direitos não precisa obliterar, mas pode, ao contrário, acompanhar a heterogeneidade da negritude/afrodescendência. Assim sendo, pode incluir as vivências heterogêneas da negritude/afrodescendência, com interesses que são múltiplos.

A retomada da linguagem da raça, nesse sentido, não implica, portanto, a substituição da etnia pela raça. Contemporaneamente, a territorialidade segue sendo tema cabal na Colômbia e no Equador. Em que pese o avanço na regularização dos territórios coletivos ancestrais, especialmente na Colômbia, muito há ainda por fazer nos dois países. Mesmo no Pacífico Sul colombiano, a regularização não garantiu a autonomia territorial, o autogoverno da coletividade sobre seu território, onde se inscreve a ancestralidade. A incidência do grande capital e a violência sociopolítica representam constantes ameaças à integridade da gestão dos territórios ancestrais. Seja no caso dos colombianos Conselhos Comunitários, ou nas Comunas equatorianas, a regularização dos territórios ancestrais é demasiadamente frágil. Em ambos os países, a coletividade negra depara-se

com obstáculos impostos pelos interesses do grande capital, muitas vezes aliado ao Estado, e pela violência sociopolítica.

A compreensão da Matronagem como chave de leitura é outro eixo que estrutura a argumentação. Foi por meio do diálogo com as Matronas que conheci o universo afro-pacífico.

> Marlene: Nós já nascemos matronas.
>
> Paula: Matrona é sinônimo de liderança, Marlene?
>
> Marlene: As matronas são as sábias, as xamãs, as mais velhas, a quem de alguma forma se pede conselhos. E as lideranças, é um papel quase igual. Só que a matrona é mais de casa. E a liderança é da comunidade e da rua (tradução nossa).

As matronas são, portanto, um tipo de liderança feminina negra que carrega uma dimensão simbólica importante. São mulheres sábias, são xamãs. Atuando como parteiras, curandeiras, rezadeiras e cantadoras, elas indicam caminhos da existência. A cosmologia afro-pacífica é elaborada e praticada em torno delas. Suas mãos trazem ao

mundo as pessoas; suas palavras curam as enfermidades do corpo, da mente e do coração; seus cantos encomendam as almas. Ou seja, ao redor delas, delineia-se o ciclo nascimento-vida-morte.

Na narrativa de Marlene, nota-se certa separação entre o doméstico e o público. Sem embargo, a etnografia leva-me à interpretação de que, em suas práticas, não existe essa separação. A política perpassa ambos os domínios. Marlene faz política em sua casa, na comunidade e na rua. Nesse sentido, a Matronagem tece uma linha de continuidade entre "casa", "comunidade", "rua" no processo de construção da liderança feminina afro-pacífica. Ao construírem redes de irmandade política e afetiva, as matronas afro-pacíficas conectam doméstico e público. Trata-se de uma construção de longa duração, cujo gérmen nos leva de volta à República Zamba. As matronas, nesse sentido, agregam um sentido de poder cosmológico e uma atuação político-organizativa do povo afro-pacífico.

Como artesãs da tessitura social, elas fazem resistência à violência de uma forma muito particular. Um dos episódios etnográficos bem ilustra a questão. Quando estávamos em meio ao Oceano Pacífico sob intensa pressão, em uma ação

abusiva da Marinha equatoriana, mulheres tumaquenhas começaram a cantar. Em um ambiente de ameaça, excesso e iminente violência das autoridades policiais, ao entoarem um cântico, aquelas professoras evocaram e inseriram no evento em tela outro registro, um registro afetivo. Elas foram capazes de responder à violência com uma ação de resgate das relações, dos vínculos sociais e dos afetos. E o fizeram em uma atitude de cuidado com todos nós que ali estávamos. As matronas encarnam perfeitamente a ética do amor na ação política. bell hooks (2006) nos chama atenção sobre o lugar do amor nas lutas por libertação, caminho que poderá verdadeiramente nos afastar das políticas de dominação.

A guerra é um instrumento de dominação econômica racializada que representa um retrocesso ao movimento de garantia de direitos das "comunidades negras" do Pacífico colombo-equatoriano. Por sua vez, as iniquidades de gênero nas relações interpessoais, potencializadas pelas implicações da ação bélica organizada, colocam as mulheres afro-pacíficas em um lugar estrutural de desvantagem extrema. Seja no ambiente doméstico, como no comunitário, essas mulheres cotidianamente enfrentam violências perpetradas por seus companheiros no afeto e na política.

A resposta das matronas à violência perpetrada por "irmãos" é a de que a dignidade delas pressupõe o reconhecimento do outro, principalmente deles. Elas conclamam toda a coletividade negra que siga se reconhecendo como família. Nesse tipo de resistência, as matronas sustentam subjetivamente a própria humanidade afro-pacífica. A preocupação com o outro dá a elas uma razão para seguir resistindo e, assim, seguir existindo. As matronas logram reelaborar a emoção do medo; são capazes de reconhecê-lo como paralisante e depois fazer dele um ponto de partida para seguir lutando pela coletividade negra. Nesse sentido, trata-se de defender um modo de viver primordialmente constituído por elas, que se contrapõe à violência sociopolítica e à violência de gênero nas relações interpessoais.

E assim, elas e eles se aliam em diferentes frentes de luta, como a luta em defesa do território, a luta antirracista, a busca pelo reconhecimento e a valorização do legado cultural afrodescendente. As matronas afro-pacíficas oferecem uma generosa resposta às violências. Ouvidos atentos e sensíveis são capazes de perceber o vigor e a potência dessas mulheres.

Referências

ALMARIO, Oscar. Dinámica y consecuencias del conflicto armado colombiano en el Pacífico: limpieza étnica y desterritorialización de afrocolombianos e indígenas y "multiculturalismo" de Estado e indolencia nacional. *In*: RESTREPO, Eduardo.; ROJAS, Axel. (org.). *Conflicto e (in)visibilidad: Retos en los estudios de la gente negra en Colombia*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca, 2004. p. 73-120.

ANGULO RÚA, Carlos. Territorialidad ancestral y conflicto armado. *In*: MOSQUERA ROSERO-LABBÉ, Claudia; PARDO, Mauricio e HOFFMANN, Odile (eds.). *Afrodescendientes en las Américas*. Trayectorias sociales e identitarias (150 años de la abolición de la esclavitud en Colombia). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, ICANHIRD-ILAS, 2002, p. 561-572.

ANGULO RÚA, Carlos. La situación territorial de los afrocolombianos: problemas y conflictos. *In*: PARDO ROJAS, Mauricio.; MOSQUERA ROSERO-LABBÉ, Claudia.; RAMÍREZ, María Clemencia. (ed.). *Panorámica afrocolombiana*. *Estudios sociales en el Pacífico*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia: Universidad Nacional de Colombia, 2004, p. 343-368.

ANTÓN SANCHÉZ, John H. *Comunidades negras del Pacífico: Conflicto, Territorio y Región*. 2005. Dissertação (Mestrado em Sociologia) - Departamento de Sociología, Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 2005.

ANTÓN SANCHÉZ, John H. Territórios Ancestrais Afroequatorianos: uma proposta para o exercício da autonomia territorial e dos direitos coletivos. *Revista da Associação Brasileira de Pesquisadores Negros*, [*s. l.*], v. 1, n. 3, p. 15-52, novembro de 2010-fevereiro de 2011.

ARBOLEDA, Santiago. Negándose a ser desplazados: afrocolombianos en Buenaventura. *In*: RESTREPO, Eduardo.; ROJAS, Axel. (org.). *Conflicto e (in)visibilidad: Retos en los estudios de la gente negra en Colombia*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca, 2004. p. 121-138.

ARBOLEDA, Santiago. Conocimientos ancestrales amenazados y destierro prorrogado: la encrucijada de los afrocolombianos. *In*: MOSQUERA ROSERO-LABBÉ, Claudia.; BARCELOS, Luiz Claudio. (ed.). *Afro-reparaciones: memorias de la esclavitud y justicia reparativa para negros, afrocolombianos y raizales*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas, Centro de Estudios Sociales (CES), 2007. p. 467-486.

ARBOLEDA, Santiago. El mestizaje radical de Manuel Zapata Olivella: raza, etnia y ciudadanía. *In*: MOSQUERA ROSERO-LABBÉ, Claudia.; LÁO-MONTES, Agustín.; RODRÍGUEZ GARAVITO, César. (ed.). *Debates sobre ciudadanía y políticas raciales en las Américas Negras*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas, Centro de Estudios Sociales, Universidad del Valle, 2010. p. 441-461.

ARENDT, Hannah. *Da Violência*. Tradução: Maria Claudia Drummond. 2004. Disponível: www.sabotagem.revolt.org. Acesso em: 03 abr. 2015.

AROCHA RODRÍGUEZ, Jaime. Concheras, manglares y organización familiar en Tumaco. *Cuadernos de Antropología*, Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, n. 7, p 1-20, julio de 1986.

AROCHA RODRÍGUEZ, Jaime. Los negros y la Nueva Constitución de 1991. *Bogotá: America Negra*, n. 3, Pontificia Universidad Javeriana, 1992. p. 39-54.

ASHER, Kiran. *Black and Green: Afro-Colombians, Development, and Nature in the Pacific Lowlands*. Durham: London: DukeUniversityPress, 2009.

BARBARY, Olivier; URREA-GIRALDO, Fernando. *Gente negra en Colombia: Dinámicas Sociopolíticas en Cali y en el Pacífico.* Cali: Lealon: CIDSE/Univalle: IRD: COLCIENCIAS, 2004.

BEAUVOIR, Simone de. *O Segundo Sexo.* Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1980.

BHABHA, Homi. *O local da cultura***.** Tradução: Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis, Gláucia Renate Gonçalves. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 1998.

BORGES, Antonádia Monteiro. Mulheres e suas casas: reflexões etnográficas a partir do Brasil e da África do Sul. *Cadernos Pagu* (UNICAMP. Impresso), v. 40, p. 197-227, 2013.

BORGES, Antonádia Monteiro. Funerais, Política e medo na África do Sul contemporânea. *In*: MACHADO, Lia Zanotta.; BORGES, Antonádia Monteiro.; MOURA, Cristina Patriota de. (org.). *A cidade e o medo.* Brasília: Verbena: Francis, 2014. p. 151-166.

BRAVO PAZMIÑO, Hernando Eugenio. *Organizaciones étnico territoriales de los ríos Satinga y Sanquianga: los retos de su lucha por el reconocimiento de la identidad en el Litoral Pacífico de Nariño.* 2003. Dissertação (Mestrado em Antropologia) - Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 2003.

CABEZAS RINCÓN, Lina María. *La organización de las mujeres en situación de desplazamiento como posibilidad de acción política: el caso de las mujeres de la Asociación Afrocolombiana de Desplazados – AFRODES*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Derecho, Ciencias Políticas y Sociales, Departamento de Ciencia Política, 2004.

CAMACHO, Juana. "Todos tenemos derecho a su parte": derechos de herencia, acceso y control de bienes en comunidades negras de la costa Pacífica chocoana. *In*: CAMACHO, Juana.; RESTREPO, Eduardo. (ed.). *De montes, ríos y ciudades: Territorios e identidades de la gente negra en Colombia.* Bogotá: Fundación Natura, Instituto Colombiano de Antropología e Ecofondo, 1999. p. 108-126.

CAMACHO, Juana. Silencios elocuentes, voces emergentes: reseña bibliográfica de los estudios sobre la mujer afrocolombiana. *In*: PARDO ROJAS, Mauricio.; MOSQUERA ROSERO-LABBÉ, Claudia.; RAMÍREZ, María Clemencia. (ed.). *Panorámica afrocolombiana: Estudios sociales en el Pacífico*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia: Universidad Nacional de Colombia, 2004. p. 167-210.

CAMACHO, Juana; TAPIA, Carlos. Mujeres negras, recursos naturales y territorio. *Revista Esteros,* Bogotá, n. 9, p. 27-31, fevereiro de 1997.

CARNEIRO, Sueli Aparecida. *Enegrecer o feminismo: a situação da mulher negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero.* 2001. Disponível em: http://grioproducoes.blogspot.com/2009/06/enegrecer-o-feminismo-situacao-da.html. Acesso em: 8 ago. 2012.

CARNEIRO, Sueli Aparecida. *A construção do outro como não-ser como fundamento do ser.* 2005. Tese (Doutorado em Educação) - Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.

CHAVÉS, María Eugenia. Color, inferioridad y Esclavización: la invención de la diferencia en los discursos de la colonialidad temprana. *In*: MOSQUERA ROSERO-LABBÉ, Claudia.; BARCELOS, Luiz Claudio. (ed.). *Afro-reparaciones: memorias de la esclavitud y justicia reparativa para negros, afrocolombianos y raizales*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas, Centro de Estudios Sociales (CES), 2007. p. 73-92.

COLLINS, Patricia Hill. *Black Feminist thought: knowledge, consciousness, and the politics of empowerment*. 2. ed. Nova York; Londres: Routledge, 2000.

CORTEZ CAICEDO, Amada. *Me llaman la Cimarrona*. Quito: Codae, noviembre de 2009.

CURIEL PICHARDO, Ochy. Construyendo metodologías feministas desde el feminismo decolonial. *In*: *Otras formas de (re)conocer: Reflexiones, herramientas y aplicaciones desde la investigación feminista*. Edición: Irantzu Mendia Azkue, Marta Luxán, Matxalen Legarreta, Gloria Guzmán, Iker Zirion, Jokin Azpiazu Carballo. Vizcaya: UPV/EHU, 2014.

DAVIS, Angela. *Women, Race and Class*. Grã Bretanha: The Women's Press, 1982.

ESCOBAR, Arturo. Desplazamientos, desarrollo y modernidad en el Pacífico Colombiano. *In*: RESTREPO, Eduardo.; ROJAS, Axel. (ed.). *Conflicto e (in)visibilidad: Retos en los estudios de la gente negra en Colombia*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca, 2004. p. 53-72.

ESPINOSA, Mónica; FRIEDEMANN, Nina S. de. La Familia Minera. *In*: LEYVA, Pablo. (ed.). *Colombia Pacífico Tomo II*. Bogotá: Fondo FEN, 1993a. p. 550-557.

ESPINOSA, Mónica; FRIEDEMANN, Nina S. de. Colombia: La mujer negra en la familia y en su conceptualización. *In*: ULLOA, Astrid. (ed.). *Contribución Africana a la Cultura de las Américas: Memorias del Coloquio Contribución Africana a la Cultura de las Américas.* Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología. Proyecto Biopacífico. INDERENA-DNP, GEF, PNUD, 1993b. p. 97-109.

ESTUPIÑAN BEJARANO, Juan Pablo. *Qual a sua raça?: Censos, classificações raciais e multiculturalismo na Colômbia e no Brasil.* 2010. Dissertação (Mestrado em Estudos Étnicos e Africanos) - Programa de Pós-Graduação em Estudos Étnicos e Africanos, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2010.

FERNÁNDEZ-RASINES, Paloma. *Afrodescendencia en el Ecuador: raza y género desde los tiempos de la colonia*. Quito: Abya Yala, 2001.

FRIEDAN, Betty. *Mística Feminina*. Petrópolis: Editora Vozes, 1971.

FRIEDEMANN, Nina S. de. *La saga del negro: presencia africana en Colombia*. Bogotá: Instituto de Genética Humana. Pontificia Universidad Javeriana, Facultad de Medicina, 1993. Disponível em: http://www.banrepcultural.org/blaavirtual/antropologia/la-saga-del-negro/los-africanos-cifras-y-origen-diaspora Acesso em: 11 mai. 2014.

FRIEDEMANN, Nina S. de; WHITTEN, Norman Jr. La Cultura Negras del Litoral Ecuatoriano y Colombiano un Modelo de Adaptación Étnica. *Revista Colombiana de Antropología*. Bogotá, v. xvii, p. 75-115, 1974. Disponível em: http://biblioteca.icanh.gov.co/DOCS/MARC/texto/REV-0915V17a-4.PDF.

FRIEDEMANN, Nina S. de; ESPINOSA, Mónica. Las mujeres negras en la historia de Colombia. *In*: *Las Mujeres en la Historia de Colombia*. Tomo II: Mujeres y Sociedad. Bogotá: Consejería Presidencial para la Política Social, Grupo Editorial Norma, 1995. p. 32-71.

FRIEDEMANN, Nina S. de; NIÑO, Hugo (ed.). *Etnopoesía del Agua: Amazonía y Litoral Pacífico*. Bogotá: Instituto de Genética Humana. Facultad de Medicina. Pontificia Universidad Javeriana, 1997.

GELL, Alfred. *Art and agency: an anthropological theory*. Oxford: Clarendon, 1998.

GONZÁLEZ CUESTA, Ángela Edith. *Concheras negras de la ensenada de Tumaco: innovación cultural como respuesta a la modernización*. 1997. Monografia (Gradução em Atropologia) - Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 1997.

GONZÁLEZ CUESTA, Ángela Edith. *Reconfiguración identitária: el caso de la Asociación de Concheros de Nariño, ASCONAR*. 2004. Dissertação (Mestrado em Antropologia) - Departamento de Antropología, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 2004.

GONZÁLEZ, Camila R. Mirar hacia adentro para reparar las memorias en Providencia y Santa Catalina. *In*: MOSQUERA ROSERO-LABBÉ, Claudia. e BARCELOS, Luiz C. Barcelos (ed). *Afro-reparaciones: memorias de la esclavitud y justicia reparativa para negros, afrocolombianos, raizales*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2006. p. 319-344.

GONZÁLEZ, Lélia. Por um feminismo afrolatinoamericano. *In*: *Caderno de Educação Política do Círculo Palmarino nº1*. Batalha de Ideias. Brasil: Círculo Palmarino, 2011.

GRUESO, Libia; ROSERO, Carlos; ESCOBAR, Arturo. El proceso de organización de comunidades negras en la región sureña de la costa pacífica de Colombia. *In*: ESCOBAR, Arturo.; ÁLVAREZ, Sonia.; DAGNINO, Evelina. (ed.). *Política cultural y cultura política: una nueva mirada sobre los movimientos sociales latinoamericanos*. Bogotá: Taurus-ICANH, 1999. p. 235-260.

GUIMARÃES, Antônio Sérgio Alfredo. Racismo e anti-racismo no Brasil. *Novos Estudos CEBRAP*. São Paulo, n. 43, p. 26-44, novembro de 1995.

GUIMARÃES, Antônio Sérgio Alfredo. Apresentação. *In*: GUIMARÃES, Antônio Sérgio Alfredo.; HUNTLEY, Lynn. *Tirando a máscara: Ensaios sobre o racismo no Brasil*. São Paulo: Paz e Terra, 2000. p.17-30.

HALL, Stuart. *Da Diáspora: Identidades e Mediações Culturais*. Organização de Liv Sovik. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

HASENBALG, Carlos A. *Discriminação e desigualdades raciais no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

HASENBALG, Carlos A.; SILVA, Nelson do Valle. *Estrutura social, mobilidade e raça*. São Paulo: Vértice, 1988.

HASENBALG, Carlos A.; SILVA, Nelson do Valle. *Relações raciais no Brasil contemporâneo*. Rio de Janeiro: Rio Fundo, 1992.

HASENBALG, Carlos A.; SILVA, Nelson do Valle. Race, schooling and social mobility in Brazil. *Ciência e Cultura, Campinas,* v. 51, n. 5-6, p. 457-463, 1999.

HASENBALG, Carlos A.; SILVA, Nelson do Valle. *Origens e destinos: desigualdades sociais ao longo da vida*. Rio de Janeiro: Topbooks, 2003.

HARDING, Sandra. *Whose Science/Whose Knowledge?*. Milton Keynes: Open University Press, 1991.

HARDING, Sandra. *The Feminist Standpoint Theory Reader*. Nova York; Londres: Routledge. 2004.

HERRERA, Gioconda (ed.). *Antología Género*. FLACSO: Sede Ecuador, 2001.

HERRERA, Gioconda; PRIETO, Mercedez. Género y nación en América Latina. Presentación. *Iconos - Revista de Ciencias Sociales*. Quito, n. 28, p. 31-34, mayo de 2007.

HOOKS, bell. *Ain't a Woman: Black Women and Feminism*. Boston: South End Press, 1981.

HOOKS, bell. *Feminism Theory: From Margin to Center*. Boston: South End Press, 1984.

HOOKS, bell. *Talking Back: Thinking Feminist, Thinking Black*. Boston: South End Press, 1989.

HOOKS, bell. Love as the practice of freedom. *In*: HOOKS, bell. *Outlaw Culture: Resisting Representations*. Nova York: Routledge, 2006. p. 243-250. Tradução para uso didático por Wanderson Flor do Nascimento.

HULL, Gloria T.: SCOTT, Patricia Bell; SMITH, Barbara. (ed.). *All the Women are White, All the Men are Black, But Some of Us Are Brave*. Nova York: Feminist Press, 1982.

INGOLD, Tim. The temporality of the landscape. *In*: INGOLD, Tim. *The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*. Londres: Routledge, 2000. p. 189-208.

LABRECQUE, Marie France. Metodología feminista e historias de vida: mujeres, investigación y Estado. *In*: LULLE, Thierry.; VARGAS, Pillar.; ZAMUDIO, Lucero. (coord.). *Los Usos de la historia de vida en las Ciencias Sociales*. Colombia: Anthropos, Série II, 1998. p. 27-52.

LÁO-MONTES, Agustín. Cartografías del campo afrodescendiente en América Latina. *In*: MOSQUERA ROSERO-LABBÉ, Claudia.; LÁO-MONTES, Agustín.; RODRÍGUEZ GARAVITO, César. (ed.). *Debates sobre ciudadanía y políticas raciales en las Américas Negras*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas, Centro de Estudios Sociales, Universidad del Valle, 2010. p. 281-328.

LEAL LEÓN, Claudia María. Usos del concepto "raza" en Colombia. *In*: MOSQUERA ROSERO-LABBÉ, Claudia.; LÁO-MONTES, Agustín.; RODRÍGUEZ GARAVITO, César. (ed.). *Debates sobre ciudadanía y políticas raciales en las Américas Negras*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas, Centro de Estudios Sociales, Universidad del Valle, 2010. p. 389-438.

LÓPEZ BEJARANO, María del Pilar. *Aportes a una antropología con perspectiva de género en Colombia*. Bogotá: Universidad de los Andes, Facultad de Humanidades, Departamento de Antropología, 1995.

LOZANO LERMA, Betty Ruth. Mujer y Desarrollo. *In*: ESCOBAR, Arturo.; PEDROSA, Alvaro. *Pacífico: ¿Desarrollo o diversidad?: Estado, capital y movimientos sociales en el Pacífico colombiano*. Bogotá: CEREC, Ecofondo, 1996. p. 176-204.

LOZANO LERMA, Betty Ruth. "¿Negros, afros, afrocolombianos, afrodescendientes?: lo negro como signo o el estigma del color". *In:* CASSIANI, Alfonso Herrera. *De la historia negra: símbolo, cosmovisión y resistencia*. Bogotá: Instituto de Cultura y Turismo de Bolívas, Icultur, 2014. p.57–82.

LOZANO LERMA, Betty Ruth; PEÑARANDA, Bibiana. Memoria y Reparación: ¿y de ser mujeres negras qué?. *In*: MOSQUERA ROSERO-LABBÉ, Claudia.; BARCELOS, Luiz Claudio. (ed.). *Afro-reparaciones: memorias de la esclavitud y justicia reparativa para negros, afrocolombianos y raizales*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas, Centro de Estudios Sociales (CES), 2007. p. 715-724.

LUGONES, María. Colonialidad y Género: Hacia un feminismo descolonial. *In*: MIGNOLO, W. (comp.). *Género y Descolonialidad*. Buenos Aires: Del Signo, 2008.

MACHADO, Lia Zanotta. Feminismo, Academia e Interdisciplinaridade. *In*: BRUSCHINI, Cristina.; COSTA, Albertina. (org.). *Questão de Gênero*. São Paulo: Ed. Rosa dos Tempos: Fundação Carlos Chagas, 1992. p. 24-38.

MACHADO, Lia Zanotta. *Feminismo em Movimento*. São Paulo: Editora Francis, 2010.

MACHADO, Lia Zanotta. O medo urbano e a violência de gênero. *In*: MACHADO, Lia Zanotta.; BORGES, Antonádia Monteiro.; MOURA, Cristina Patriota de. (org.). *A cidade e o medo*. Brasília: Verbena: Francis, 2014. p. 103-125.

MACHADO, Lia Zanotta; BORGES, Antonádia Monteiro; MOURA, Cristina Patriota de. (org.). *A cidade e o medo*. Brasília: Verbena: Francis, 2014.

MALINOWSKI, Bronislaw. *Os Argonautas do Pacífico Ocidental*. São Paulo: Abril, 1984.

MASSOLO, Alejandra. Testimonio autobiográfico femenino: un camino de conocimiento de las mujeres y los movimientos urbanos en México. *In*: LULLE, Thierry.; VARGAS, Pillar.; ZAMUDIO, Lucero. (coord.). *Los Usos de la historia de vida en las Ciencias Sociales*. Colombia: Anthropos, Serie II, 1998. p. 9-26.

MATHIEU, Nicole-Claude. Quand céder n'est pas consentir. IN: L'anatomie politique: catégorisations et idéologies du sexe. Paris: Côté-femmes, 1985.

MEAD, Margaret. *Sexo e temperamento em três sociedades primitivas*. São Paulo: Perspectiva, 1979.

MELO, Paula Balduino de. Taxonomia étnico-racial no Pacífico Colombo-equatoriano: metamorfoses da mestiçagem. *Campos–Revista de Antropologia***,** [*S.l.*], v. 16, n. 1, p. 30-51, abril 2015.

MENA GARCÍA, Zulia. La mujer negra del Pacífico de reproductora de esclavos matrona. *In*: ULLOA, Astrid. (ed.). *Contribución Africana a la Cultura de las Américas: Memorias del Coloquio Contribución Africana a la Cultura de las Américas*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología, Proyecto Biopacífico, INDERENA-DNP, GEF, PNUD, 1993. p. 87-91.

MENDOZA, Breny. La epistemología del sur, la colonialidad del género y el feminismo latinoamericano. *In*: ESPINOSA MIÑOSO, Yuderkys. (coord.). *Aproximaciones críticas a las prácticas teórico-políticas del feminismo latinoamericano.* Buenos Aires: En la Frontera, 2010. p. 19-36.

MONROY ÁLVAREZ, Silvia. *El Presente Permanente: Por una antropografía de la violencia a partir del caso de Urabá, Colombia.* Bogotá: Editorial Universidad del Rosario, 2013.

MOORE, Henrietta L. *Antropología y Feminismo.* Madrid: Ediciones Cátedra, 1991.

MOORE, Henrietta L. *The Subject of Anthropology: Gender, Symbolism and Psychoanalysis.* Cambridge: PolityPress, 2007.

MOSQUERA ROSERO-LABBÉ, Claudia. Reparaciones para negros, afrocolombianos y raizales como rescatados de la Trata Negrera Trasatlántica y desterrados por la guerra en Colombia. *In*: MOSQUERA ROSERO-LABBÉ, Claudia.; BARCELOS, Luiz Claudio. (ed.). *Afro-reparaciones: memorias de la esclavitud y justicia reparativa para negros, afrocolombianos y raizales.* Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas, Centro de Estudios Sociales (CES), 2007. p. 213-278.

MOSQUERA ROSERO-LABBÉ, Claudia; BARCELOS, Luiz Claudio. (ed.). *Afro-reparaciones: memorias de la esclavitud y justicia reparativa para negros, afrocolombianos y raizales*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas, Centro de Estudios Sociales (CES), 2007.

MOSQUERA ROSERO-LABBÉ, Claudia; LEÓN DÍAZ, Ruby. *Acciones Afirmativas y ciudadanía diferenciada étnico-racial negra, afrocolombiana, palenquera y raizal: entre Bicentenarios de las Independencias y Constitución de 1991*. Bogotá: Colección CES, Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia, 2009.

MOSQUERA ROSERO-LABBÉ, Claudia.; LÁO-MONTES, Agustín.; RODRÍGUEZ GARAVITO, César. (ed.). *Debates sobre ciudadanía y políticas raciales en las Américas Negras*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas, Centro de Estudios Sociales (CES), Universidad del Valle, 2010.

MOSQUERA ROSERO-LABBÉ, Claudia; SERRANO, Adriana; ZÚÑIGA, Natalia. *Las mujeres y la reparación colectiva en Colombia: Aprendizajes de las experiencias de la Comisión Nacional de Reparación y Reconciliación – CNRR*. Bogotá: Comissão Nacional de Reparação e Reconciliação, Área de Gênero e Populações Específicas, 2012.

MOTTA GONZÁLEZ, Nancy. *Enfoque de género en el litoral pacífico colombiano: nueva estrategia para el desarrollo*. Cali: Universidad del Valle, Editorial Facultad de Humanidades, 1995.

MOTTA GONZÁLEZ, Nancy. *Por el Monte y los Esteros: Relaciones de género y familia en el territorio afropacífico*. Cali: Pontificia Universidad Javeriana, 2002.

NASCIMENTO, Abdias. *O Quilombismo*. 2.ed. Brasília: Fundação Palmares, 2002.

ORTNER, Sherry B. Is Female to Male as Nature Is to Culture? *Feminist Studies*. Vol. 1, No. 2, 1972, p 5-31.

ORTNER, Sherry B. *Making Gender: The Politics and Erotics of Culture*. Boston, Massachusetts: BeaconPress, 1996.

OSLENDER, Ulrich. Espacio e identidad en el Pacífico colombiano. *In*: CAMACHO, Juana.; RESTREPO, Eduardo. (ed.). *De montes, ríos y ciudades: Territorios e identidades de la gente negra en Colombia*. Bogotá: Fundación Natura, Instituto Colombiano de Antropologia e Ecofondo, 1999. p 25-48.

OSLENDER, Ulrich. La lógica del río: Estructuras espaciales del proceso organizativo de los movimientos sociales de comunidades negras en el Pacífico colombiano. *In*: PARDO, Mauricio. (ed.). *Acción Colectiva, Estado y Etnicidad en el Pacífico Colombiano*. Bogotá: Colciencias e Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2001. p 123-148.

OSLENDER, Ulrich. Geografías de terror y desplazamiento forzado en el Pacífico colombiano: conceptualizando el problema y buscando respuestas. *In*: RESTREPO, Eduardo.; ROJAS, Axel. (ed.). *Conflicto e (in)visibilidad: Retos en los estudios de la gente negra en Colombia*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca, 2004. p. 35-52.

PALACIOS, Nohemy Romaña.; BONILLA, Claudia Lorena Geovo; ZAPATA, Francisco José Paz; GONZALEZ, Eliecer Banguero. *Titulación Colectiva para comunidades negras en Colombia*. Bogotá, Colômbia, 2010.

PASCHEL, Tianna. The Right to Difference: Explaining Colombia's Shift from Color Blindness to the Law of Black Communities. *The American Journal of Sociology*. Chicago, v. 116, n. 3, p. 729-769, november 2010. Disponível em: http://www.jstor.org/stable/10.1086/655752. Acesso em: 18 mai. 2015.

PASCHEL, Tianna. The Beautiful Faces of my Black People: race, ethnicity and the politics of Colombia's 2005 census. *Ethnic and Racial Studies,* 2013, p. 1-20. Disponível em: http://dx.doi.org/10.1080/01419870.2013.791398. Acesso em: 18 mai. 2015.

PETRUCCELLI, José Luis. *A cor denominad: Estudos sobre a classificação étnico-racial*. Coleção Políticas da Cor. Rio de Janeiro: DP&A, 2007.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina. *In*: LANDER, Edgardo (comp.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e Ciências Sociais*. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: Colección Sur-Sur, CLACSO, Buenos Aires, 2005. p. 227-278.

QUIJANO, Aníbal. ¡Qué tal raza! *In*: MOSQUERA ROSERO-LABBÉ, Claudia.; LÁO-MONTES, Agustín.; RODRÍGUEZ GARAVITO, César. (ed.). *Debates sobre ciudadanía y políticas raciales en las Américas Negras*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas, Centro de Estudios Sociales, Universidad del Valle, 2010. p. 183-194.

QUIÑONES ARBOLEDA, Jhon Henry. *Buscando Mejora: Migraciones, territorialidades y construcción de identidades afrocolombianas en Cali*. 2. ed. Quito: Universidad Politécnica Salesiana, 2012.

RAHIER, Jean Muteba; DOUGÉ-PROSPER, Mamyrah. Los afrodescendentes y el giro hacia el multiculturalismo en las "nuevas" Constituciones y otras legislaciones especiales latino-americanas: particularidades de la región andina. *Revista de Estudos e Pesquisas sobre as Américas,* Brasília, v. 8, n. 1. Dossiê Especial - Afrodescendentes na América Latina e Caribe: novos caminhos, novas perspectivas em um contexto global multicultural, Brasília, CEPPAC, 2014. p. 220-235.

RATTS, Alex. Apresentação; "Quatro mulheres que eram mais". *In*: ADÚN, Guellwarr.; ADÚN, Mel.; RATTS, Alex. *Ogum's Toques Negros*. Coletânea Poética. Salvador: Editora Ogum's Toques Negros, 2014.

RED DE MUJERES NEGRAS DEL PACÍFICO. Tejiendo Procesos Organizativos Autónomos. *Revista Esteros,* Bogotá, n. 9, p. 36-42, fevereiro de 1997.

RESTREPO, Eduardo. Hacia la periodización de la Historia de Tumaco. *In*: AGIER, Michel.; ÁLVAREZ, Manuela.; HOFFMANN, Odile.; RESTREPO, Eduardo. (ed.). *Tumaco: haciendo ciudad. Historia, identidad y cultura.* Bogotá: Instituto Colombiano de Antropologia y Universidad del Valle, 1999. p. 55-81.

RESTREPO, Eduardo. *Etnización de la negritud. La invención de las comunidades negras como grupo étnico en Colombia.* Popayán: Editorial Universidad del Cauca, 2013. (Serie Genealogías de la negridad).

RIVAS, Nelly Yulissa. Ley 70, Medio Ambiente y Relaciones Intramunicipales: el Consejo Comunitario ACAPA, Pacífico Nariñense. *Documento de Trabajo*, n. 50, julio de 2000.

RODRIGUEZ, Betty. Visión y perspectiva político organizativa de la Red de Mujeres Negras. *Revista Esteros,* Bogotá, n. 9, p. 33-35, fevereiro de 1997.

ROMERO, Mario Diego. Sociedades Negras: Esclavos y Libres en la Costa Pacífica Colombiana. *América Negra,* Bogotá, Expedición Humana, Pontificia Universidad Javeriana, n. 2, p. 137-151, dezembro de 1991.

ROMERO, Mario Diego. *Poblamiento y sociedad en el Pacífico colombiano siglos XVI al XVIII.* Cali: Editorial Facultad de Humanidades Historia y Sociedad, Universidad del Valle, 1995.

ROSALDO, Michelle Z. Mulher, cultura e sociedade: um panorama. *In*: ROSALDO, Michelle.; LAMPHERE, Louise. (org.). *A mulher, a cultura e a sociedade.* Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

ROSERO, Carlos. Los afrodescendientes y el conflicto armado en Colombia: la insistencia en lo propio como alternativa. *In*: MOSQUERA ROSERO-LABBÉ, Claudia.; PARDO, Mauricio.; HOFFMANN, Odile. (ed.). *Afrodescendientes en las Américas: Trayectorias sociales e identitarias (150 años de la abolición de la esclavitud en Colombia).* Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, ICANHIRD-ILAS, 2002. p. 547-559.

RUEDA NOVOA, Rocío. *De esclavizados a comuneros en la cuenca aurífera del río Santiaga-río Cayapas (Esmeraldas).* Etnicidad negra en construcción en Ecuador Siglos XVIII-XIX. 2010. Tese (Doutorado em História) - Universidad Andina Simón Bolívar - Sede Ecuador, Quito; Universidad Pablo de Olavide, Sevilla, 2010.

SAHLINS, Marshall. *Ilhas de História*. Rio de Janeiro: Zahar, 1990.

SANTOS, Antonio Bispo dos. *Colonização, quilombos: modos e significações*. INCT, Brasília, 2015.

SANTOS, Julia Otero dos. *Sobre Mulheres Brabas, Parentes Inconstantes e a Vida entre Outros: A Festa do Jacaré entre os Arara de Rondônia*. 2015. Tese (Doutorado em Antropologia) - Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Departamento de Antropologia, Instituto de Ciências Sociais, Universidade de Brasília, Brasília, 2015.

SEGATO, Rita. Raça é Signo. *Série Antropológica,* Brasília, n. 372, Universidade de Brasília, 2005.

SEGATO, Rita. *La nación y sus otros: Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad*. Buenos Aires: Prometeo, 2007.

SILVA, Luiz Inácio Lula da. Prefácio. *In*: RIBEIRO, Matilde. (org.). *Políticas de igualdade racial: reflexões e perspectivas*. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2012. p. 7-9.

SILVA CHARVET, Erika. *Feminidad y Masculinidad en la Cultura Afroecuatoriana: El caso del norte de Esmeraldas*. Quito: Abya-Yala, 2010.

STACK, Carol B. *All Our Kin: Strategies for Survival in a Black Community*. New York: Harper & Row, 1974.

STRATHERN, Marilyn. *O Gênero da Dádiva: Problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia*. Campinas: Editora da Unicamp, 2006.

TARDIEU, Jean-Pierre. *El Negro en la Real Audiencia de Quito (Ecuador) SS. XVI-XVIII*. Quito: Ediciones Abya-Yala, Instituto Francés de Estudios Andinos, Cooperazione Internazionales, 2006.

TENORIO, M. Cristina. Psicología Cultural en Bajo San Juan. *Revista Universidad del Valle,* Cali, n. 5, p. 61-73, agosto de 1993.

TODOROV, Tzvetan. *Em face do extremo*. Campinas: Papirus, 1995.

URREA-GIRALDO, Fernando. La visibilidad estadística de la población afrodescendiente en Colombia (1993-2005). Entre lo étnico y lo racial. *In*: MOSQUERA ROSERO-LABBÉ, Claudia.; LÁO-MONTES, Agustín.; RODRÍGUEZ GARAVITO, César. (ed.). *Debates sobre ciudadanía y políticas raciales en las Américas Negras*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas, Centro de Estudios Sociales, Universidad del Valle, 2010. p. 757-806.

URREA-GIRALDO, Fernando; CANDELO ALVAREZ, Andrés. F. Cali, ciudad región ampliada: una aproximación desde la dimensión étnica-racial y los flujos poblacionales. *Sociedad y Economía*, (33), 2017, p. 145-174.

VIVEROS VIGOYA, Mara. De diferencia y diferencias: Algunos debates desde las teorías feministas y de género. *In*: ARANGO GAVIRIA, Luz Gabriela.; PUYANA, Yolanda. (org.). *Género, Mujeres y Saberes en América Latina: entre el movimiento social, la academia y el Estado*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2007. p. 175-190.

VIVEROS VIGOYA, Mara. Más que una cuestión de piel: Determinantes sociales y orientaciones subjetivas en los encuentros y desencuentros heterosexuales entre mujeres y hombres negros y no negros en Bogotá. *In*: VIVEROS VIGOYA, Mara.; WADE, Peter.; URREA, Fernando. (comp.). *Raza, etnicidad y sexualidades: Ciudadanía y multiculturalismo en América Latina*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas, Centro de Estudios Sociales, Escuela de Estudios de Género, 2008. p. 247-279.

VIVEROS VIGOYA, Mara. Mestizaje, trietnicidad e identidad negra en la obra de Manuel Zapata Olivella. *In*: RESTREPO, Eduardo.; ROJAS, Axel. (ed.). *Estudios afrocolombianos hoy: Aportes a un campo transdisciplinario*. Popayán: Universidad del Cauca, 2013. p. 87-103.

VIVEROS VIGOYA, Mara. *Great Expectations: the ambiguity of social whitening in Colombia*. JUNE 2015, PAPER NUMBER 54.

VIVEROS VIGOYA, Mara; FULLER, Norma; OLAVARRÍA, José. *Hombres e Identidades de género: Investigaciones desde América Latina*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2001.

VIVEROS VIGOYA, Mara; ZAMBRANO, Marta. La diferencia: un concepto problemático para la antropología y el feminismo. *In*: ARANGO GAVIRIA, Luz Gabriela.; VIVEROS VIGOYA, Mara. (org.). *El género: una categoría útil para las ciencias sociales*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas, Escuela de Estudios de Género, 2011. p. 143-170.

WADE, Peter. *Gente negra, nación mestiza: Dinámicas de las identidades raciales en Colombia*. Bogotá*:* Siglo del Hombre Editores, 1997.

WADE, Peter. Liberalismo, raza y ciudadanía en Latinoamérica. *In*: MOSQUERA ROSERO-LABBÉ, Claudia.; LÁO-MONTES, Agustín.; RODRÍGUEZ GARAVITO, César. (ed.). *Debates sobre ciudadanía y políticas raciales en las Américas Negras*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas, Centro de Estudios Sociales, Universidad del Valle, 2010. p. 467-486.

WADE, Peter. Afro-Colombian Social Movements. *In:* DIXON, Kwame.; BURDICK, John. (ed.). *Comparative Perspectives on Afro-Latin America*. Gainesville: University Press of Florida, 2012. p. 135-155.

WAGNER, Roy. *A Invenção da Cultura*. São Paulo: Cosac Naify, 2010.

WALKER, Alice. *In Search of our Mothers' Gardens: Womanist Prose.* New York: Harcourt, 1983.

WALSH, C. Interculturalidade Crítica e Pedagogia Decolonial: in-surgir, re-existir e re-viver. In.: CANDAU, Vera Maria. (Org.). *Educação Intercultural na América Latina: entre concepções, tensões e propostas*. Rio de Janeiro, 2009. p. 12-43.

WEISMANTEL, Mary. *Alimentación, Género y pobreza en los Andes Ecuatorianos.* Quito: Abya Yala, 1994.

WERNECK, Jurema. De Ialodês y Feministas. Reflexiones sobre la acción política de las mujeres negras en América Latina y El Caribe. *Nouvelles Questions Féministes-Reveu Internationale Francophone*, 24, 2, 2005, 27-40.

WERNECK, Jurema. Nossos passos vêm de longe!: Movimentos de mulheres negras e estratégias políticas contra o sexismo e o racismo. *Revista da Associação Brasileira de Pesquisadores Negros,* v. 1, n. 1, p. 8-17, março-junho de 2010.

WEST, Robert. *Las tierras bajas del Pacífico colombiano*. Bogotá: Fundación para La Promoción de la Investigación y la Tecnología, 2000.

WHITTEN, Norman E. Jr. *Pioneros Negros: la Cultura Afro--latinoamericana del Ecuador y de Colombia*. Quito: Centro Cultural Afro-Ecuatoriano, 1992.

ZAPATA OLIVELLA, Manuel. Opresión y explotación del africano en la colonización de América Latina. *In*: RESTREPO, Eduardo.; ROJAS, Axel.; SAAD, Marta. (ed.). *Antropología hecha en Colombia*. Tomo 1. Popayán: Universidad del Cauca. Sello Editorial, 2017.

ZULUAGA RAMÍREZ, Francisco Uriel; ROMERO VERGARA, Mario Diego. (org.). *Sociedad, cultura y resistencia negra en Colombia y Ecuador.* Cali: Universidad del Valle, 2007.

Leis e documentos

CECOMET. *Las Parteras Afroecuatorianas del Norte de Esmeraldas toman la palabra: tradiciones, memoria, visiones y propuestas para un "buen nacer"*. Esmeraldas, Ecuador, 2011.

CODAE. *Boletim Informativo* n. 2, ano 1, Quito, Sistema Nacional de Información Inter Étnica, septiembre-octubre 2010.

COLOMBIA. *Auto n. 92, de 2008*. Corte Constitucional. Referencia: Protección de los derechos fundamentales de las mujeres víctimas del desplazamiento forzado por causa del conflicto armado. Magistrado Ponente: Dr. Manuel José Cepeda Espinosa. Bogotá, 2008.

COLOMBIA. *Auto n. 5, de 2009*. Corte Constitucional. Referencia: Protección de derechos fundamentales de la población afrodescendiente víctima del desplazamiento forzado. Magistrado Ponente: Dr. Manuel José Cepeda Espinosa. Bogotá, 2009.

COLOMBIA. *Constitución Política,* 1991.

COLOMBIA. *Decreto n. 1745, de 1995,* regulamenta o Capítulo 3 da Lei n. 70, de 1993, e determina procedimentos para reconhecimento do direito à propriedade coletiva das "Terras de Comunidades Negras". Disponível em: http://www.alcaldiabogota.gov.co/sisjur/normas/Norma1.jsp?i=7389.

COLOMBIA. *Ley n. 47, de 1993,* cria os municípios étnicos de San Andrés, Providencia e Santa Catalina.

COLOMBIA. Ley n. 70, de 1993, *Diario Oficial,* n. 41.013, de 31 de agosto de 1993, desenvolve o artigo transitório n. 55, da Constitución Política.

COLOMBIA. *Ley n. 975, de 2005,* Lei de Justiça e Paz.

COLOMBIA. Política Pública para Equidade de Gênero, para a Equidade das Mulheres Narinhenses desde sua diversidade étnica, social e cultural, em um território em construção de paz, *Ordenanza n. 15,* de 29 de julio de 2009.

ECUADOR. Anteprojeto de Lei Orgânica de Direitos Coletivos do Povo Afroequatoriano, proposta de *Corporación de Desarrollo Afroecuatoriano* (Codae), 2011.

ECUADOR. *Constitución Política,* 2008.

ECUADOR. *Decreto n. 60 de 2009,* institui o Plano Plurinacional para Eliminação de todas as formas de Racismo e Discriminação Racial.

Iniciativa para los Derechos y Recursos, Proceso de Comunidades Negras, Coordinación Nacional de Articulación de Comunidades Negras Rurales Quilombolas, Observatorio de Territorios Étnicos y Campesinos de la Universidad Javeriana. Territorialidad de Pueblos Afrodescendientes de América Latina y el Caribe en hotspots de biodiversidad. Desafíos para su integración en políticas de conservación, 2023. Disponível em: https://rightsandresources.org/es/publication/territorialidad-de-pueblos-afrodescendientes/.

ECUADOR. *Evolución de las variables investigadas en los Censos de Población y Vivienda del Ecuador 1950, 1962, 1974, 1982, 1990, 2001 y 2010.* Disponível em: http://www.ecuadorencifras.gob.ec/documentos/web-inec/Publicaciones/Evolucion_variables_1950_2010_24_04_2014.pdf. Acesso em: 4 out. 2014.

ECUADOR. Lei de Organização e Regime de Comunas, *Decreto Supremo n. 142,* de 30 de julho de 1937, revisado pela Lei de Reforma Agrária de 1973 e pela Constituição Política de 1998.

A Editora UnB é filiada à

Associação Brasileira
das Editoras Universitárias

Este livro foi composto em UnB Pro e Chaparral Pro.

Neste livro, a violência militar, o narcotráfico e a corrupção não silenciam a voz das mulheres afro-pacíficas. Ele não interrompe o fluxo das águas internas que constituem sua subjetividade ou seu árduo trabalho político de resistência e direito à diferença.

Na etnografia de Paula Balduino, acompanhamos o fluxo dessas mulheres, das associações em que atuam, de suas histórias, de seus antepassados, dos palenques, das periferias urbanas, das indústrias extrativistas e armamentícias que destroem corpos e paisagens, das crianças que crescem em seus corpos, dos corpos desaparecidos, do rio que lhes dá vida e que carrega seus cadáveres anônimos, do rio que deságua no mar, da vida marinha como a dos mariscos que deságua em vida dos povos desse lugar.

Subvertendo os limites entre Equador e Colômbia, o movimento dessas mulheres decompõe tempos e espaços do colonialismo e do capitalismo, construindo uma territorialidade afro-pacífica.

Na esteira de grandes fontes de inspiração, como Lélia Gonzales, este livro é leitura obrigatória a todas as pessoas – acadêmicas ou não – que nutram um interesse existencial pelas experiências de quem – como as mulheres afro-pacíficas – põe em prática o feminismo afrolationamericano e seu anseio por um mundo livre de racismo e de violência de gênero.

Antonádia Borges