

Corpos/Paisagens no Pacífico Negro Colombo-Equatoriano

Bodies/Landscapes in the Black Colombo-Ecuador Pacific

*Paula Balduino de Melo¹ 

Resumo

Este artigo aborda o trabalho das mulheres na constituição de corpos/paisagens no Pacífico Negro Colombo-equatoriano. Para tal, versa sobre a centralidade das águas nas vivências e elaborações da territorialidade; sobre a comida como um lugar de encontros e agenciamentos; sobre a mariscagem como uma relação estabelecida pelas mulheres entre elas, as águas e diversos seres hidrobiológicos; sobre as agencialidades que habitam os rios em formas de encantados, pedras e ouro. Adota-se como base epistemológica as narrativas construídas na experiência etnográfica junto às mulheres afro-pacíficas, que em sua maioria são matronas, autoridades familiares e comunitárias que constroem redes de irmandade política e afetiva, conectando o doméstico e o público. Tal concepção sustenta-se na compreensão de que a experiência vivida é fonte de produção de conhecimento e que a produção de conhecimento entre povos afro-diaspóricos traz uma perspectiva coletiva, tendo por vezes a oralidade como plataforma de existência.

Palavras-chave: Experiência etnográfica. Narrativas. Território-água. Matronas afro-pacíficas. Agencialidades.

Abstract

This article discusses the work of women in the constitution of bodies/landscapes in the Black Pacific Colombo-Ecuador. To this end, it deals with the centrality of waters in the experiences and elaborations of territoriality; of food as a place for meetings and agencies; of shellfish as a relationship established by women between them, the waters and several hydrobiological beings; of the agencies that inhabit the rivers in enchanted entities, stones and gold. The narratives constructed in the ethnographic experience with Afro-pacific women, who are mostly *matronas*, family and community authorities who build networks of political and affective sisterhood, connecting domestic and public, are adopted as an epistemological basis. Such conception is based on the understanding that the lived experience is a source of knowledge production and that the production of knowledge among Afro-diasporic peoples brings a collective perspective, sometimes with orality as a platform for existence.

Keywords: Ethnographic experience. Narratives. Territory-water. Black ancestry. Agency.

¹ Instituto Federal de Brasília, Campus Planaltina (IF-Brasília, Planaltina, DF, Brasil). ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2234-5814>.

O Fazer Etnográfico e a Construção de Narrativas

O objetivo principal deste artigo é compreender o trabalho das mulheres na constituição de corpos/paisagens no Pacífico Negro Colombo-equatoriano. Resulta de uma etnografia realizada às margens do Oceano Pacífico, na região fronteira entre Equador e Colômbia, junto a mulheres negras/afrodescendentes, que são em sua maioria matronas afro-pacíficas. As matronas são mulheres que constroem redes de irmandade política e afetiva, conectando o doméstico e o público. Como autoridade familiar e comunitária, estão no centro do fazer produtivo e simbólico.

A experiência etnográfica proporciona um encontro de três matrizes teóricas: teorias antropológicas acadêmicas, teorias antropológicas das matronas e minhas próprias teorias, associadas inextricavelmente com as duas primeiras (BORGES, 2013). Na construção de teorias próprias, conforme coloca Borges (2013), a etnografia passa a ser o *locus* de invenção de um método de investigação constituído a partir do diálogo com essas mulheres.

Elas também são pesquisadoras. Algumas são professoras e acadêmicas; 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 sociorganizativos, 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.

Nesse sentido, a clássica separação “nós-eles” presente no fazer antropológico moderno perde espaço para uma perspectiva epistemológica a partir da qual as matronas afro-pacíficas são interlocutoras centrais no processo de construção do conhecimento. Se a experiência vivida é uma fonte de produção de conhecimento, se a produção de conhecimento entre povos afro-diaspóricos traz uma perspectiva coletiva e por vezes tem a oralidade como plataforma de existência, é pertinente tomar as narrativas construídas junto às mulheres afro-pacíficas como base epistemológica. Assim delineia-se um exercício teórico-metodológico que se contrapõe ao processo hegemônico de diferenciação e separação entre pesquisadora e interlocutoras de pesquisa na produção de conhecimento.

Informado por tais narrativas, este trabalho assume uma aposta etnográfica e epistemológica centrada nas águas como aspecto-chave nas vivências e elaborações da territorialidade; na comida como um lugar de encontros e agenciamentos; na mariscagem como uma relação estabelecida pelas mulheres entre elas, as águas e diversos seres hidrobiológicos; nas agencialidades que habitam os rios em formas de encantados, pedras e ouro.

Embora o feminismo não faça parte do léxico privilegiado da matronagem, é possível e parece pertinente tecer uma aproximação do fazer produtivo e simbólico das matronas com aportes dos feminismos comunitários. Na proposta de Julieta Paredes e da *Comunidad Mujeres Creando Comunidad*, na Bolívia, as mulheres estão no centro dos processos de resistência e na dedicação de energia à construção de um bem-viver, em contraposição aos poderes instituídos pelos capitais.

O corpo-território é o primeiro lugar de resistência e subversão ao patriarcado, entendido como “o sistema de todas as opressões, todas as explorações, todas as violências e discriminações que vive toda a humanidade (mulheres, homens e pessoas intersexuais) e a natureza, historicamente construídas sobre o corpo sexuado

das mulheres” (PAREDES; GUZMÁN, 2014, p. 76, tradução nossa). A comunidade, por sua vez, é um princípio inclusivo de cuidado com a vida (PAREDES, 2013, p.79). É o estar em relação, baseado na reciprocidade, o que se contrapõe ao individualismo moderno ocidental. O trabalho das mulheres, seja na matronagem como nos feminismos comunitários, é o de tecer relações e nutrir reciprocidades, na comunidade e no território.

O Território-Água

Estão nos convocando para uma discussão sobre os saberes ancestrais da água nos povos afroequatorianos. 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 Riviél que anda em sua canoa (INÉS MORALES, tradução nossa).

O rio é fonte de vida e fonte de resistência. No território que nasceu da República Zamba, viver é resistir. 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 dezessete 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 Charvet (2010), dada a desproporção inicial entre homens e mulheres, presume-se que as mulheres tenham 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 ou *Palenque*, 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 quilombola entre os séculos XVII e XVIII².

Assim como o povo que descende da República Zamba, o rio tem resistido ao longo dos séculos. Segundo Grueso, Rosero e Escobar (1999), a apropriação territorial por parte dos povos negros no Pacífico cruza eixos longitudinais, horizontais e verticais.

² Sobre a experiência da República Zamba, ver Tardieu (2006) e Novoa (2010).

Os povoados ribeirinhos, por exemplo, mostram um padrão longitudinal e descontínuo ao longo 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).

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. De modo geral, a produção é agroecológica. Apenas nas localidades situadas na estrada que leva de Tumaco a Pasto, na Colômbia, é que se começou a produzir banana-da-terra com agroquímicos. No caso do Rio Rosário, os principais cultivos são coco, cacau e banana-da-terra, além de algumas árvores 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, de produção agrícola e/ou extrativista, como, por exemplo, a extração de madeira. Está localizado ao longo dos rios e no interior do *bosque* (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, prevaletentes.

Há uma polivalência de atividades produtivas associadas às práticas culturais, ambas constitutivas de corpos/paisagens. O eixo longitudinal comunica-se com o eixo horizontal a partir da mediação dos saberes e fazeres humanos na relação com os elementos ecossistêmicos: as águas, as plantas, os animais. Por sua vez, no eixo vertical habitam outras presenças, os chamados “espíritos”. A presença de entidades ancestrais é atualizada na vida cotidiana do povo afro-pacífico. Na proposição do feminismo comunitário por Julieta Paredes, a percepção do espaço como lugar da vida também contempla eixos horizontais e verticais. Neste último, há o espaço aéreo do infinito desconhecido em que se encontram rios e cascatas de estrelas (*arriba, Alax pacha*), o espaço em que se expressam as corporeidades em movimento (*aqui, Aka pacha*) e o espaço onde descansam ancestrais, sementes, raízes, minerais, animais subterrâneos, águas termais e o calor da terra (*abajo, Maqha pacha*) (PAREDES, 2013, p. 105).

Corpos e paisagens são mutuamente constituídos nas relações em todos os espaços e entre todos esses seres. O depoimento de Inés, ao início desta seção, traz referências a 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 da banana-da-terra outro sustentáculo do povo afro-pacífico, um alimento com alto poder nutritivo. Os *encantados*, como o Riviel, inscrevem-se na cosmologia e expressam o simbolismo afro-pacífico.

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 úmidas (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*³, 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 *vacias*. Águas salgadas e doces conversam intensamente no Pacífico Negro. O vai e vem das águas redesenham 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.

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 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. A acepção de pessoa ora adotada é aquela sugerida por Strathern (2006): a pessoa é construída desde a perspectiva das relações que a constituem.

Os rios desempenham um papel nas práticas ancestrais do bem nascer. O movimento das águas do rio acomoda a posição do bebê.

³ “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*).

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 (CECOMET, 2011, p. 38).

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).

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). Ou seja, o rio é abundância. É a seiva dessa coletividade, assim como o leite é o alimento da criatura recém-nascida.

Comida e Ancestralidade

O território é tudo, a sua terra é tudo. Eu gostava muito de ir lá [Los Brazos]. Quando minha tia Martina vivia lá em cima, eu ia passar uma semana, quinze 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 Chiraran. 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 (ANA KARINA, tradução nossa).

O depoimento de Ana Karina mostra a comida como um lugar de encontros e de agenciamento entre as águas, frutos, cereais, ervas, seres hidrobiológicos, animais e as pessoas. Poder-se-ia pensar no tripé território – família – produção como chave para compreender a ocupação negra no Pacífico colombo-equatoriano, conforme sugere Carlos Rúa⁴. A comida parece ter uma conexão direta com a ancestralidade e com o território, ambos constitutivos da pessoa afro-pacífica.

Eu sou afroequatoriana, sou afroesmeraldenha. Eu sou negra porque tenho minhas raízes africanas. Gosto de meu tapa'ó de pesca'ó. Aonde quer que eu vá, vou levá-lo (YONNY NAZARENO, tradução nossa).

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:

⁴ Comunicação pessoal.

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 (EVA LUCIA GRUESO, tradução nossa).

A comida é constitutiva da pessoa, em especial da mulher afro-pacífica. É por meio de um vocabulário culinário que essas mulheres se reconhecem como pessoa e se situam no mundo. Nesse sentido, a principal relação que a comida afro-pacífica coloca em destaque é entre uma mulher e seu território (SANTOS, 2016). Yonny é afro-esmeraldenha porque produz e come seu *tapa'ó de pesca'ó*. Para tal, ela tem de dominar as técnicas; tem de cultivar certas ervas e temperos, como a *chiyangua* (*Eryngium foetidum*), o *chiraran* (*Ocimum basilicum*) e o *achiote* (*Bixa orellana*)⁵. Preferencialmente tem de estar próxima ao rio, ou ao mar, de onde vem o pescado. Nesse sentido, a comida articula subjetividades, ancestralidades e território.

Figura 1 - Ervas da casa de Targelia



Fonte: Paula Balduino de Melo.

⁵Têm correspondências no Brasil com o Coentro-bravo/Coentro largo/Chicória/Coentro de caboclo, o Manjeriçã-de-folha-larga e o Urucum, respectivamente.

Eva Lucia, quando viveu no Canadá, empreendeu 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 a 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 rede de relações. E com isso a própria concepção de território ganha amplitude. Essas mulheres são mulheres que caminham. O território é o lugar por onde caminham elas, os homens, os animais, as plantas e a vida. Ele é fluido, prolonga-se acompanhando os passos das mulheres.

O repertório das comidas ancestrais é amplo e saboroso. O peixe cozido com banana-da-terra verde, chamado *tapa'o de pesca'o*; o *ceviche de concha*, feito com a piangua (*Anadara similis*), 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, cereais e farinha de banana-da-terra verde. Estas são algumas das receitas tradicionais.

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 *chiraran*; 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, *cebolla larga* (*Allium fistulosum*), *cebolla colorada*, ou a brasileira cebola roxa (*Allium cepa*), *chillangua* 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 batata⁶. Há uma técnica 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 quarenta e cinco 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

⁶ 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.

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 Santos (2015, p. 158).

Investigando as formas de coletivização entre os Karo-Arara, povo indígena de Rondônia, no norte brasileiro, grupo falante de uma língua isolada da família ramarama (Tupi), Santos (2015, 2016) aponta que as práticas em torno da comida – doar ou compartilhar carne, dividir uma roça e compartilhar bebida – ao serem reiteradas ao longo do tempo, aparentam as pessoas. Nesse contexto, “o compartilhamento de comida define corpos, fronteiras e coletivos”, segundo a autora (SANTOS, 2015, p. 17). Como a vida cotidiana gira em torno da comida, ela é um dos elementos que permite 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. Isso porque a comida e a bebida objetificam relações sociais e, assim, constituem parentesco.

Camacho (2004) corrobora que a subjetividade feminina afro-pacífica está ligada à alimentação: fabricar, distribuir, alimentar-se e se relacionar, constituindo-se como pessoa feminina em interação familiar e comunitária. Como detentoras de saberes e práticas que constituem sistemas agroalimentares ancestrais, as mulheres se colocam em um lugar de agenciamento, na acepção que Strathern (2006) confere à agência, no sentido de construção de relações, e em um lugar de poder. A agência engendra corpos e paisagens em processos de co-formação. São as relações estabelecidas entre ambos que os constituem. Assim, a agência como construção de relações é o próprio *locus* de constituição de corpos-paisagens, no sentido ingoldiano.

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. 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 forte apelo uma concepção de desenvolvimento sustentável acompanhada por um discurso de conservação da biodiversidade. Contudo, os conceitos evocados pelas “comunidades negras” no tocante à relação com a natureza divergem daqueles norteadores dos discursos estatais sobre preservação e conservação ambiental. Na concepção da coletividade negra, a existência humana está em co-constituição com a natureza. Trata-se de uma dinâmica de reciprocidade mútua que pressupõe práticas ancestrais ancoradas em uma concepção da natureza como dotada de agência.

Sangariando 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 processos artefactuais e performáticos de povos Afro-pacíficos.

O que estou chamando de mariscagem é uma relação estabelecida pelas mulheres com diversos seres hidrobiológicos (moluscos e crustáceos) artesanalmente extraídos: a *sangara*, *bulga'ó*, *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 (*Anadara similis*), prima da *sangara* (*Anadara grande*). A piangua habita as raízes da *Rhizophora mangle* no 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. Ao sair da área urbana de Salahonda, por volta das 8 h 30 min da manhã, cruzamos o Canal de Salahonda na direção do mar, bordado 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, por isso sempre se busca ela nos esteiros, onde há um pouco de água” (ANA GRANJA, tradução nossa).

Figura 2 - Sangaras



Fonte: Paula Balduino de Melo.

Minha anfitriã me emprestou 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*”. Como a *sangara* fica enterrada na areia rasa, “às vezes se pode senti-la, pisar sobre a *sangara*” (ANA GRANJA, 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 algum objeto, agacha-se para tocar o objeto. 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 3 - Quando chegamos; quando a maré vazou



Fonte: Paula Balduino de Melo.

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 se reencontrou com 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 quinze anos, os homens conchavam?*

Y: Não

Paula: *E hoje em dia?*

Y: *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: *Porque se sente vergonha de conchar?*

Y: *Eles trabalham no pé da montanha, na roça. Com facão, com pá.*

Paula: *Há uma ideia de que homem que é homem não concha?*

Y: *Sim*⁷.(Tradução nossa)

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, dizia: “*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*

⁷ Entrevista concedida entre 16 e 17 de novembro de 2013.

conchar” (SIXTA TULIA LONDOÑA PONCE, tradução nossa)⁸. 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 filhos/as e inculca.

A matronagem agrega algumas ideias-valores centrais no mundo afropacífico: a construção da liderança a partir de posições como as da marisqueira, 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 gestão econômica.

O imaginário social inverte a construção de um lugar de poder a um lugar de desprestígio. Nessa inversão, opera uma leitura racista e sexista, na medida em que a mariscagem é um ícone da presença afrodescendente, mais especificamente da presença de mulheres negras no Pacífico colombo-equatoriano. Desde o prisma dos feminismos comunitários, poder-se-ia pensar que é também uma leitura ancorada no colonialismo histórico e interno, assim como no neoliberalismo. Este imaginário estético racista, preconceituoso e discriminador não se projeta apenas nos corpos de mulheres indígenas, como percebe Julieta Paredes (2013), mas também nos corpos de mulheres negras.

Tal leitura se inscreve em uma realidade de desestruturação da socialidade afro-pacífica a partir da incidência do grande capital, articulada a um projeto neoliberal. 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 são construtivas de corpos/paisagens. Quem são os seres que povoam o eixo vertical? Aqueles que conectam “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”, explica Amada. As concepções sobre os *encantados* constituem os sentidos e as relações das pessoas com a natureza.

Piedad: *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?*

⁸ Entrevista concedida entre 5 de dezembro de 2013.

Piedad: *Os que são grosseiros. Quando são meninos grosseiros, então ela os leva porque são grosseiros⁹ (Tradução nossa).*

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: *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 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 Tunda¹⁰ (Tradução nossa).*

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 doze anos encontrei uma esmeralda no Rio Esmeraldas. Tinha ido visitar uma tia. Sempre me banhava no Rio Bogotá, 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.

⁹ Entrevista concedida em 27 de janeiro de 2014.

¹⁰ Entrevista concedida em 7 de dezembro de 2013.

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 uma cara. O mestre me disse que ela necessita de água. Todos os dias eu lhe molho. E, quando sinto que devo, me dirijo a ela. Primeiro a Deus, depois falo com ela (INÉS MORALES, tradução nossa).

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*”. 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 é mediado por outras pessoas ou por outros seres. A rede de agência social, portanto, conecta pedras, pessoas encarnadas, entidades 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 Praia do Ouro.

Saberes do Culto de Ifá, cuja raiz é nigeriana, que chegaram a 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.

Por sua vez, a conexão entre Inés e o Babalaô Hugo passa por mim. Ao ser identificada como adepta às religiões de matriz africana por uma pessoa que fazia parte do Culto celebrado pelo Babalaô Hugo, fui levada ao seu encontro. Era dia 08 de dezembro de 2012, dia de devoção ao Orixá Oxum, que se mimetiza nos rios e águas doces. Essa relação ganhou profundidade quando o Babalaô foi viver na mesma rua de Inés, o que aproximou os dois. Ao longo do ano de 2013, as consultas ao Ifá conduziram caminhos pelos quais nos movimentávamos em um território que crescentemente se complexificava dada a violência sociopolítica envolvendo grupos guerrilheiros, exércitos nacionais, bandas criminais, paramilitares dentre outros atores armados. Enfim, o ambiente causal em que se dão as relações tecidas nessa rede é o rio, são as águas doces.

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” (ELICEO LASTRA, tradução nossa). Quem fala sobre elas é Fausto Eliceo Lastra, então presidente da *Federación de Comunidades Negras del Alto San Lorenzo* (FECONA), nascido e criado na localidade de La Boca, que visitei a convite dele¹¹. 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”. 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 vão aos 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 conseguir uma grama de ouro (MELANIA ORTIZ, tradução nossa).

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 havia dito que aqui atrás, onde há uma pedra, que dissesse ao tio: - 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 (MELANIA ORTIZ, tradução nossa).

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 Júlia a manejá-lo, que no caso era German, pai de Melania. Por sua

¹¹ 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. Original em espanhol, tradução autoral.

vez, foram as pedras que confundiram o neto de Dona Júlia em defesa do ouro encantado. A mineração artesanal permitia a mulheres como Dona Júlia 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”, como aponta Yonny Nazareno. Tais saberes são transmitidos pela tradição oral. 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 vivos que habitam o território-água, como, por exemplo, uma delas conta sobre viajar em uma concha de *almeja*¹². Os decimeiros e decimeiras aprendem o texto clássico e o recitam em ocasiões especiais. Essas são as décimas tradicionais.

Como me explicou Amada Cortéz (2009), que publicou um livro de poesias intitulado *Me llaman la Cimarrona*, 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 compõe 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 Charvet, “do som do rio, de seu fluir permanente, nasce, precisamente, o ritmo e o som de sua música” (CHARVET, 2010, p. 116, tradução nossa). 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.

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*”. 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 vinte 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

¹² Molusco bivalvo que vive enterrado na areia.

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 4 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.

Corpos/Paisagens Afro-pacíficos

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). Ou seja, a constituição de corpos/paisagens é um movimento de *encorporar-se*. 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 artigo, visualizamos o trabalho das mulheres na construção de corpos/paisagens no Pacífico negro Colombo-equatoriano. Ao negar a apropriação de seus corpos como colônia dos homens, dos governos e dos Estados (PAREDES,

2013, p. 39), as matronas encarnam o lugar onde pessoa e território afro-pacíficos mutuamente constituem-se, seja 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 compõem os corpos/paisagens. Tais paisagens evidenciam relações territoriais muito mais complexas do que a divisão político-administrativa e a configuração de fronteiras nacionais e internacionais. A paisagem do Pacífico negro Colombo-equatoriano é constituída em uma temporalidade de longuíssima duração que remonta pelo menos ao século XVI.

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*), a encorporação (*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”.

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 acorçada 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 mariscar ou *playar*, o trabalho das mulheres, especialmente das matronas, é o de fazer comunidade, tecendo relações e constituindo redes de irmandade que são ao mesmo tempo políticas e afetivas. O princípio da reciprocidade se expressa, dentre outros aspectos, na comida, que articula subjetividades, ancestralidades e território.

Ao pensar corpo/paisagem, o tangível e o intangível também interagem. Os corpos das matronas parece ser a ponte entre ambos. As matronas inauguram e findam o ciclo vital, mostrando sua circularidade. Como parteiras, suas mãos recebem a vida. Como cantadoras, 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, delinea-se no território-água, símbolo da pessoa afro-pacífica. Tal simbologia expressa-se na analogia entre o rio e o ventre da mulher grávida. E assim, paisagens e corpos constituem-se mutuamente.

Referências

- BORGES, Antonádia M. Mulheres e suas casas: reflexões etnográficas a partir do Brasil e da África do Sul. *Cadernos Pagu*, Campinas, v. 40, p. 197-227, 2013.
- CAMACHO, Juana. Silencios elocuentes, voces emergentes: reseña bibliográfica de los estudios sobre la mujer afrocolombiana. In: ROJAS, Mauricio P.; MOSQUERA, Claudia; RAMÍREZ, María C. (ed.). *Panorámica afrocolombiana: estudios sociales en el Pacífico*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia: Universidad Nacional de Colombia, 2004.
- CECOMET - CENTRO DE EPIDEMIOLOGIA COMUNITARIA Y MEDICINA TROPICAL. *Las parteras afroecuatorianas del norte de esmeraldas toman la palabra: tradiciones, memoria, visiones y propuestas para un "buen nacer"*. Ecuador: Esmeraldas, 2011.
- CHARVET, Erika Sylva. *Feminidad y masculinidad en la cultura afroecuatoriana: el caso del norte de Esmeraldas*. Quito: Abya-Yala, 2010.
- CORTÉZ, Amada. *Me llaman la cimarrona*. Quito: Corporación de Desarrollo Afroecuatoriano, 2009.
- GELL, Alfred. *Art and agency: an anthropological theory*. Oxford: Clarendon, 1998.
- GONZÁLEZ, Nancy Motta. *Por el monte y los esteros: relaciones de género y familia en el territorio afropacífico*. Cali: Pontificia Universidad Javeriana, 2002.
- GRUESO, Libia; ROSERO, Carlos; ESCOBAR, Arturo. El proceso de organización de comunidades negras en la región sureña de la costa pacífica de Colombia. In: ARTURO, Escobar, ALVAREZ, Sonia; DAGNINO, Evelina (ed.). *Política cultural y cultura política: una nueva mirada sobre los movimientos sociales latinoamericanos*. Bogotá: Taurus-ICANH, 1999.
- INGOLD, Tim. *The perception of the environment: essays on Livelihood, Dwelling and Skill*. Londres: Routledge, 2000.
- PAREDES, Julieta. *Hilando fino: desde el feminismo comunitario*. México: El Rebozo, Zapateándole, Lente Flotante, En cortito que's pa largo e Alifem AC, 2013.
- PAREDES, Julieta C.; GUZMÁN, Adriana A. *El tejido de la rebeldía: ¿qué es el feminismo comunitario?*. La Paz: Ed. Comunidad Mujeres Creando Comunidad: Moreno Artes Gráficas, 2014.
- NOVOA, Rocío Rueda. *De esclavizados a comuneros en la cuenca aurífera del río Santiago-río Cayapas (Esmeraldas): etnicidad negra en construcción en Ecuador Siglos XVIII-XIX*. 2010. Tese (Doutorado História) - Universidad Andina Simón Bolívar, Ecuador, 2010.
- 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 Antropologia) - Universidade de Brasília, Brasília, 2015.
- SANTOS, Julia Otero dos. *Bebida, roça, caça e as variações do social entre os Arara de Rondônia*. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 10, n. 2, p.118-161, jul./dez. 2016.
- 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 Internazionali, 2006.

*Minicurrículo da Autora:

Paula Balduino de Melo. Doutora em Antropologia Social pela Universidade de Brasília (2015). Docente nos cursos superiores de Agroecologia e Licenciatura em Biologia junto ao Instituto Federal de Brasília, Campus Planaltina, e no curso de Ensino Médio Integrado em Agropecuária. Pesquisa financiada pela CAPES (Processo: BEX 3605/13-2). E-mail: paula.balduino@ifb.edu.br.