

MATRONAS AFROPACÍFICAS: **TERRITORIALIDADE E GÊNERO NO** **PACÍFICO SUL-COLOMBIANO**

Paula Balduino de Melo

Instituto Federal de Brasília



submissão: 17/11/2020 | aprovação: 04/08/2021

RESUMO

O artigo aborda territorialidades e lutas por direitos em interface com o parentesco, o gênero e a etnicidade no contexto do Pacífico Sul negro colombiano. Discuto o território em três escalas: na perspectiva histórica de ocupação das ribeiras dos rios do Pacífico colombo-equatoriano; na perspectiva contemporânea, pela linguagem do Estado colombiano, traçando um breve paralelo com a experiência do Estado brasileiro junto a territórios quilombolas; e na perspectiva simbólica do território-água, que se inscreve em uma territorialidade fluida. São as *Matronas* que dão sentido à concepção e vivência do território-água. Elas são lideranças femininas negras que encarnam uma dimensão simbólica importante. As Matronas são peça-chave na cosmologia do *povo afropacífico*. A configuração de uma *Matrona* é diversa e polifônica, convergindo em um lugar de poder e de cuidado que é coletivizado. Essas mulheres constroem entre elas redes de irmandade política e afetiva, conectando o ambiente doméstico com o público. Assim, a política atravessa os espaços, articulando *casa, calle, comunidad*. A partir de suas posições de parteiras, mas também de curandeiras, rezadeiras, cantadoras e/ou conselheiras, as *Matronas* tornam-se lideranças em organizações de mulheres negras, em organização étnicas e de mulheres.

Palavras-chave: Território-Água; Mulheres Negras; Quilombo; Etnicidade; Matrifocalidade.

**AFROPACIFIC MATRONS: TERRITORIALITY
AND GENDER IN THE COLOMBIAN
SOUTH PACIFIC**

ABSTRACT

The article addresses territorialities and struggles for rights in an interface with kinship, gender and ethnicity in the context of the southern Colombian black Pacific. The territory is discussed in three scales: in the historical perspective of occupation of the rivers of the Colombian-Ecuadorian Pacific; in the contemporary perspective, through the language of the Colombian State, drawing a brief parallel with the experience of the Brazilian State with quilombola territories; and in the symbolic perspective of the water-territory, which is inscribed in a fluid territoriality. It is the Matrons who give meaning to the conception and experience of the water-territory. They are black female leaders who embody an important symbolic dimension. Matrons are a key player in the cosmology of the Afro-Pacific people. The configuration of a Matron is diverse and polyphonic, converging in a place of power and care that is collectivized. These women build networks of political and affective brotherhood among themselves, connecting the domestic environment with the public. Thus, politics crosses spaces, articulating *casa, calle, comunidad*. From their positions as midwives, but also as healers, singers and/or counselors, the Matrons become leaders in black women's organizations, in ethnic and women's organizations.

Keywords: Territory-Water; Black Women; Quilombos; Ethnicity; Matrifocality.

**MATRONAS AFROPACÍFICAS:
TERRITORIALIDAD Y GÉNERO EN EL
PACIFICO SUR COLOMBIANO**

RESUMEN

El artículo aborda territorialidades y luchas por los derechos en una interfaz con el parentesco, el género y la etnia en el contexto del Pacífico negro sur colombiano. El territorio se discute en tres escalas: en la perspectiva histórica de ocupación de los ríos de los ríos del Pacífico Colombo-Ecuadoriano; en la perspectiva contemporánea, a través del lenguaje del Estado colombiano, trazando un breve paralelo con la experiencia del Estado brasileño con los territorios quilombolas; y en la perspectiva simbólica del territorio-agua, que se inscribe en una territorialidad fluida. Son las Matronas las que dan sentido a la concepción y experiencia del territorio-agua. Son mujeres lideresas negras que encarnan una importante dimensión simbólica. Las matronas son un actor clave en la cosmología de la gente de Afro-Pacífico. La configuración de una Matrona es diversa y polifónica, convergiendo en un lugar de poder y cuidado que se colectiviza. Estas mujeres construyen redes de hermandad política y afectiva entre ellas, conectando el ámbito doméstico con el público. Así, la política atraviesa espacios, articulando *casa, calle, comunidad*. Desde sus puestos como parteras, pero también como curanderas, cantadoras y/o consejeras, las Matronas se convierten en líderes en organizaciones de mujeres negras, en organizaciones étnicas y de mujeres.

Palabras-Clave: Territorio-Agua; Mujeres Negras; Quilombos; Etnia; Matrifocalidad.

1 INTRODUÇÃO

Este artigo aborda a territorialidade e as lutas por direitos em interface com o parentesco, o gênero e a etnicidade no contexto do Pacífico Sul negro colombiano. Para isso, está centrado nas categorias *Matrona* e *Território*, que articulam discursos e práticas de mulheres afropacíficas¹. Como chave de análise, proponho o conceito de território-água, que busca dar conta da fluidez de vivências e concepções territoriais nas quais os rios dão os contornos das relações estabelecidas entre as pessoas e o ambiente. São as *Matronas* que conferem sentido a tal concepção e vivência territorial. Elas são lideranças femininas negras que encarnam uma dimensão simbólica importante. A configuração de uma *Matrona* é diversa e polifônica, convergindo em um lugar de poder e de cuidado que é coletivizado. Ao observar o trabalho das parteiras, foi possível perceber a ideia de fluidez em associação às águas dos rios e dos úteros. Por isso, neste texto, especial atenção é dada a elas.

As reflexões ora propostas assentam-se sobre uma etnografia realizada em *territórios* da bacia hidrográfica do Pacífico, que se estende do Equador ao Panamá, passando pela Colômbia. Nas cidades colombianas de Tumaco e Salahonda (Francisco Pizarro), bem como no equatoriano município de San Lorenzo, realizei pesquisa de doutorado entre 2012 e 2014, em diálogo com mulheres negras/afrodescendentes, habitantes ou provenientes das ribeiras dos inúmeros rios que descem dos Andes em direção ao Oceano Pacífico.

2 TERRITÓRIO-ÁGUA

“Estamos dentro de PCN buscando fondos para investigar que es ser mujer negra. Desde lo urbano, desde lo rural, desde los orígenes que estamos pegadas. Nosotras mujeres negras estamos conversando sobre eso y llegamos a la conclusión que cualquier cosa nosotras planteamos desde la familia y desde el territorio” (Eva Lucia Grueso)

Eva Lucia nasceu em 1974, na vereda Bajo Jagua, no baixo rio Mira, Tumaco, Colômbia³. O rio Mira é um dos formadores da bacia hidrográfica

1 Expressões, palavras e falas proferidas pelas mulheres afropacíficas são destacadas em itálico ao longo do texto. Quando apresentadas no corpo do texto são, por vezes, traduzidas ao português. Quando apresentadas em citações longas, são traduzidas em notas de rodapé.

2 “Estamos dentro do PCN buscando fundos para pesquisar o que é ser mulher negra. No meio urbano, no meio rural, a partir de nossas origens. Nós mulheres negras estamos conversando sobre isso e chegamos à conclusão que qualquer coisa nós colocamos a partir da família e do território” (Eva Lucia Grueso. Tradução nossa. Entrevista concedida no dia 26 de junho de 2012, em Bogotá).

3 Na Colômbia, a divisão político-administrativa seccionou o país em 32 departamentos e um distrito capital. Os departamentos são divididos em municípios, por sua vez, subdivididos em corregimentos. Esses são compostos por uma cabeceira e veredas, unidades comunitárias da zona rural.

binacional que leva o nome de Mira-Mataje. Ele é o nascedouro dos demais rios que compõem a bacia. Sua cabeceira localiza-se no Equador, na província de Carchi, Cantão Mira. Ao entrar na Colômbia pelo departamento de Nariño, o Mira atravessa o rio Mataje e segue até desaguar no Pacífico, no município de Tumaco, departamento de Nariño.

Eva Lucia iniciou seu ativismo político ainda jovem. Na década de 1990, foi uma das fundadoras do *Processo de Comunidades Negras* (PCN), no qual segue atuando ainda hoje. O PCN é uma das organizações sociais negras/afrocolombianas de maior expressividade no país, surgida no Pacífico colombiano. Estrutura-se em cinco princípios básicos, segundo Grueso, Rosero e Escobar (1999). O primeiro deles é a afirmação da identidade, ou o direito a ser negra/o, concebido a partir de uma visão de mundo endógena e antagônica à lógica de dominação, exploração e tentativa de submissão do povo negro. Esse princípio enfatiza a diferença da população negra em relação aos demais grupos sociais. Trata-se de um exercício que parte da autoconscientização sobre a diferença, ressaltando os aspectos étnico-culturais.

Em seguida, tem-se o princípio do direito ao território, concebido como espaço para o desenvolvimento da coletividade negra em harmonia com a natureza. O princípio da autonomia, por sua vez, é o direito ao exercício

do ser. O conceito ganha sentido na relação com a sociedade dominante. A autonomia surge de uma perspectiva que se concebe internamente autônoma no âmbito político, aspirando à autonomia social e econômica. Esse caminho, por sua vez, passa pela construção de uma perspectiva de futuro autônoma, o quarto princípio. Trata-se de uma concepção de desenvolvimento baseada nas expressões culturais, formas de produção e organização social negras. São temas importantes para tal concepção: a compensação, a equidade, a autodeterminação e a sustentabilidade. Por fim, o PCN faz uma declaração de solidariedade à luta por direitos dos povos negros de todo o mundo. Esse é o quinto e último princípio.

Etnicidade e territorialidade são, portanto, pilares do *Processo de Comunidades Negras*. Nas ribeiras dos rios do Pacífico sul-colombiano, etnicidade e territorialidade estruturam o discurso da população de ascendência africana, que concebe sua existência a partir desses pilares. No Pacífico negro, as disputas políticas pelo reconhecimento dos direitos a terra e a tradições culturais de ascendência africana acionam com força a categoria da etnicidade.

O departamento de Nariño tem uma caracterização peculiar: uma região amazônica, uma região andina, onde se situa a capital, Pasto; e uma região costeira, tropical, úmida e cálida,

onde estão os municípios de Tumaco e Salahonda (Francisco Pizarro), com majoritária população afrodescendente. Segundo o Censo Geral de População 2005 realizado pelo Departamento Administrativo Nacional de Estadísticas (DANE), 88,8% da população de Tumaco é negra, mulata, afrocolombiana, afrodescendente (DANE 2010).

Embora tenha sido realizado um recenseamento mais recente, em 2018, nele a contabilização de afrodescendentes foi 30% menor do que em 2005, um erro gritante qualificado como genocídio estatístico pela Conferência Nacional de Organizações Afrocolombianas (CNOA). Reconhecendo que houve problemas na execução dos processos de recenseamento, o 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. A maioria delas localizadas na região pacífica.

No Pacífico, a territorialidade sustenta-se em fluxos ou percursos naturais - rios e mar - e culturais - práticas produtivas, migrações e retornos. O mar orienta a percepção da espacialidade, composta por faixas: *mar*, *bajamar*, *manglares*, *firme*, *guandal* e *loma*⁴, todas expressões castelhanas de uso local. Os movimentos das marés dão o compasso

cotidiano do ritmo laboral nas *comunidades de mangue* e influenciam diretamente *comunidades de rio*, já que se sente a maré até 20 km ao interior do território. O curso dos rios, por sua vez, tem relação direta com o sobe e desce das marés, *pujas* e *quebras*, *llenas* e *vaciantes*. Águas salgadas e doces conversam intensamente no Pacífico negro.

Mas é em torno dos rios que as dinâmicas de territorialização consolidam-se. Rios configuram vetores de comunicação entre a coletividade negra desde o povoamento da região pela população de origem africana, no contexto da República Zamba. Primeiro grande quilombo ou *palenque*, da costa pacífica sul-americana, a República Zamba originou-se da *cimarronage*, que consistia na 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 baía de San Mateo. Os negros que aí estavam - seis mulheres e dezessete homens provindos da Costa da Guiné - fugiram com armas de fogo recolhidas no barco e aportaram nas praias de Muisne, instalando-se na floresta da província de Esmeraldas.

4 “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 *naidi*).

A República Zamba consolidou-se como uma rede de alianças tecidas entre africanos e povos originários. Negras/os e indígenas aliaram-se no domínio das comunicações e do comércio, bem como no campo das uniões afetivo-sexuais. Inicialmente, o grupo foi liderado por Antón, sucedido por Alonso de Illescas, ambos guineenses. 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 constituiu-se como território de liberdade por meio século, de 1553 a 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. Esse processo garantiu algumas vitórias ao povo Zambo, porém acabou levando a uma desarticulação da organicidade palenqueira entre os séculos XVII e XVIII⁵.

Paralelamente à *zambaje*, a mineração também foi um vetor de povoamento do Pacífico ao Sul da Colômbia e ao Norte do Equador. Novamente, rios

delinearam os percursos de africanas, africanos e seus descendentes. Em ambas as experiências históricas, do palenque da República Zamba e da mineração, as mulheres estão no centro dos processos de organização familiar, comunitária e social.

Contemporaneamente, no Pacífico colombiano, os rios são a espinha dorsal na conformação de Conselhos Comunitários. Na Colômbia, o reconhecimento jurídico de territórios étnicos em nome da coletividade negra/afrodescendente dá-se por intermédio dos Conselhos Comunitários. Segundo a Lei 70, de 1993, trata-se da *persona jurídica [que] ejerce la máxima autoridad de administración interna dentro de las Tierras de Comunidades Negras*⁶. São, portanto, as instâncias encarregadas de realizar o manejo e gestão dos territórios negros ancestrais. A conformação dessa organização jurídica é pré-requisito para a titulação coletiva dos territórios negros ancestrais. Conselhos Comunitários foram instituídos pelos artigos 8º e 9º da Lei n. 70/1993, apregoada dois anos após a promulgação da Constituição Política da Colômbia em 1991, na qual, no capítulo 8, o artigo transitório 55 determina ao Congresso a atribuição de expedir:

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

6 “pessoa jurídica que exerce a máxima autoridade de administração interna dentro das Terras de Comunidades Negras” (Tradução nossa).

una ley que les reconozca a las comunidades negras que han venido ocupando tierras baldías en las zonas rurales ribereñas de los ríos de la Cuenca del Pacífico, de acuerdo con sus prácticas tradicionales de producción, el derecho a la propiedad colectiva sobre las áreas que habrá de demarcar la misma ley (Constituição Política da Colômbia 1991:106)⁷.

Essa é a Lei 70, de 1993, celebrada como uma conquista do povo ribeirinho do Pacífico e dos movimentos sociais negros/afrocolombianos, como revela Mailen Aurora Quiñones, mais uma mulher negra, liderança do baixo rio Mira.

“Nos íbamos de vereda en vereda dando a conocer porque los negros tenían que pedir una ley para que reconocieran nuestros derechos, porque la importancia de titular la tierra. Entonces fue antes del 93, porque es así. El Convenio 169 de la OIT⁸, ahí da pie para que se haga el Artículo Transitorio 55, la Ley 70 de 1993 y el Decreto 1745 de 1995. Nadie nos apoyaba con refrigerio, no. Todo era de nosotros mismos. Uno llevaba el pescado, otro la panela, hacíamos el tapa’o. Amanecíamos todos en la misma casa. Andábamos a canaleta. Y había hombres y mujeres. Pero siempre quien ha sido la fuerza son las mujeres. En ese tiempo yo era docente en mi vereda. Aprovechaba la charla para ahí mismo enseñarle el derecho que teníamos a mis niños, los negros y todo eso.”⁹ (Mailen Aurora Quiñones).

Seguidamente à Lei 70, de 1993, foi promulgado o Decreto n. 1745/1995, que regulamenta o processo para aceder à titulação desses territórios (capítulo 3 da Lei n. 70/1993). Conforme determinam as legislações, o *Instituto Colombiano de Desarrollo Rural* (INCODER) responsabiliza-se pela implementação dessa política. Os primeiros títulos foram emitidos em 1996. Até o ano de 2010, foram reconhecidos 276 Conselhos Comunitários Ampliados os quais abrigam cerca de 1.454 Conselhos Comunitários Locais. Em que pese a definição do sujeito de direitos a partir do recorte geográfico, a Constituição estende o direito à propriedade coletiva a territórios negros rurais com realidades similares situados em outras regiões do país, para além da bacia do Pacífico. Estabelece também a proteção da identidade cultural para as comunidades negras.

Abro um parênteses para ressaltar as similitudes entre Colômbia e Brasil no tocante aos direitos de comunidades negras rurais. No caso do Brasil, é também um artigo do Ato das Disposições

7 “uma lei que reconheça às comunidades negras que venham ocupando terrenos baldios nas zonas rurais ribeirinhas dos rios da bacia hidrográfica do Oceano Pacífico, de acordo com suas práticas tradicionais de produção, o direito à propriedade coletiva sobre as áreas demarcadas pela lei”. (Tradução nossa).

8 Ratificado pela Colômbia, em 7 de agosto de 1991, pela Lei n. 121, de 1991.

9 “Íamos de vereda em vereda levando ao conhecimento o porquê que os negros tinham que pedir uma lei para o reconhecimento de nossos direitos, a importância de titular a terra. Isso foi antes de 1993. Porque é assim: a Convenção 169 da OIT dá pé para que se faça o artigo transitório 55, a Lei 70 de 1993, o Decreto 1745 de 1995. Ninguém nos apoiava com alimentação, não. Tudo era nosso mesmo. Uma pessoa levava o peixe, outra levava a rapadura, fazíamos o tapado (de peixe). Amanhecíamos todos na mesma casa. Andávamos em canoa, remando. E havia homens e mulheres. Mas sempre a força são as mulheres. Nessa época eu era professora em minha vereda. Aproveitava as aulas para ensinar para minhas crianças os direitos dos negros e tudo o mais” (Tradução nossa. Entrevista concedida em 14 de setembro de 2013, em Tumaco).

Constitucionais Transitórias (artigo 68 do ADCT) que estabelece o direito à propriedade de territórios quilombolas. A primeira regulamentação do artigo constitucional ocorreu em 2001, por meio do Decreto n. 3.912/2001, que foi revogado e substituído pelo Decreto n. 4.887/2003. Esse último estabelece que, previamente à titulação, há de se constituir uma associação comunitária quilombola, pessoa jurídica em nome da qual o título é emitido. No Brasil, é o Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) a instância responsável pela regularização de territórios quilombolas. Dentre as conexões entre os parâmetros estabelecidos pelas legislações dos dois países, ressalta-se que os territórios negros são de destinação coletiva, geridos por uma organização que representa a comunidade, seja uma associação quilombola, seja um conselho comunitário. São inalienáveis, imprescritíveis e impenhoráveis. Nota-se, assim, que o reconhecimento e a garantia do território visam à perpetuação do espaço e da relação do grupo com ele, ao longo de gerações.

Conselhos Comunitários inscrevem-se na expressão da territorialidade afropacífica pela linguagem do Estado. O território-água é a chave conceitual proposta para compreender não apenas

a dimensão geográfica e administrativa como também a dimensão simbólica da territorialidade afropacífica. O conceito de território-água alude à fluidez, o que permite compreender peculiares dinâmicas territoriais a partir das quais se imiscuem fronteiras entre rural e urbano, entre público e privado, entre Estados-nações. A força das águas nessa região se faz sentir não apenas nas condições materiais da vida desse povo, mas também na construção de seus afetos. Entendo que o território-água expressa a imagem que o povo afropacífico constrói sobre si mesmo. Nele, encontramos a fonte de elementos que constituem a pessoa afropacífica, na acepção de pessoa proposta por Strathern (2006). A pessoa é construída desde a perspectiva das relações que a constituem, como indica a sabedoria das parteiras.

As práticas e os conhecimentos das parteiras evocam a fluidez em associação às águas dos rios e dos úteros¹⁰. Os rios desempenham um papel nas práticas ancestrais do bem-nascer, as quais estão baseadas em uma analogia entre o rio e o ventre da mulher grávida: “*la criatura siente que la mamá está nadando en un mundo igual al que la criatura tiene en la barriga*”¹¹. O movimento das águas do rio acomoda a posição do bebê.

10 Saberes de parteiras afroequatorianas de Borbón, região do Norte de Esmeraldas, Equador, foram compilados e organizados por Juan García Salazar e publicados pelo *Centro de Epidemiología Comunitaria y Medicina Tropical*, do Equador, vide Cecom (2011).

11 “A criatura sente que a mãe está nadando em um mundo igual ao que ela tem na barriga” (Tradução nossa).

(...) llevaban a la embarazada al río 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 criatura¹² (Cecomet 2011:38).

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 *afropacífica*. Rios são também o melhor destino para o leite materno, quando se está desmamando a um/a filho/a. “Esto de echar la leche en el río también es un secreto para que a la mujer no le falte nunca la leche materna”¹³ (Cecomet 2011:88). 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 Sul da Colômbia desde a década de 1980, remete diretamente ao território, sublinhando a secular presença da população afrodescendente na região. 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 2014:14).

Ao território estão relacionadas também ideias como autonomia e soberania, princípios dos PCN. Para Mailen Quiñones, “*la territorialidad es concepto de autonomía y gobierno. Que define nuestro pueblo, en su reglamento interno. El territorio es sentido de identidad cultural. Símbolo de soberanía y del sistema ambiental*”¹⁴. Assim, o território compreende as águas, o solo, o subsolo, as práticas produtivas e identitárias, bem como elementos associados a tais práticas.

As relações constituídas entre as pessoas e os rios, manguezais, praias e montes constroem a territorialidade. O gênero é um dos aspectos que orienta o manejo dos bens naturais e, nesse sentido, constitui territorialidade. Moore (1991) reitera que a incidência de mulheres no trabalho produtivo está relacionada com sua capacidade de controlar, utilizar e dispor de recursos econômicos e do fruto desses recursos. Ressalto, portanto, a centralidade da participação feminina nas formas ancestrais de organização produtiva, como as *mingas* e *cambio de manos*, conhecidos no Brasil

12 “(...) levavam a grávida ao rio onde não fosse muito fundo, mas onde houvesse uma correnteza mais ou menos forte, colocavam a grávida na água, com a força da correnteza e com a ajuda da parteira se acomodava a posição da criatura” (Tradução nossa).

13 “Jogar leite materno no rio também é um segredo para que à mulher não lhe falte nunca o leite materno” (Tradução nossa).

14 “A territorialidade é conceito de autonomia e governo. Que define nosso povo em seu regulamento interno. O território é sentido de identidade cultural. Símbolo de soberania e do sistema ambiental” (Tradução nossa).

como mutirões, mas também as interfaces entre territorialidade e projetos de desenvolvimento que intercedem diretamente sobre as formas organizativas ancestrais.

Argumenta-se que, ao longo da história, o Pacífico negro consolidou certa autonomia, especialmente no campo da produção de alimentos. No entanto, nas últimas décadas, o território é alvo de intervenções diretas do capital em níveis local, regional, nacional e global, as quais interferem diretamente no controle, na utilização e na disposição dos bens naturais e processos produtivos.

De maneira articulada às relações de gênero, o parentesco também constitui territorialidades. O direito à utilização de um terreno, especialmente para a agricultura, está assentado sobre o pertencimento a determinado tronco familiar. Nesse caso, a tradição pode ser herdada por patri ou matrilinearidade. Por sua vez, manguezais, praias, rios e bosques são apropriados coletivamente, embora sejam manejados diferencialmente por homens e mulheres. Atividades como a pesca e a extração de madeira florestal são associadas aos homens, enquanto atividades como a *mariscagem* e a *playada* (extração de ouro com bateia) são associadas às mulheres.

Tal lógica de territorialização 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.

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. No caso colombiano, as áreas não incluídas no título coletivo apenas podem ser alienadas, de acordo com regulamento interno, sendo que o direito preferencial de ocupação ou aquisição recai a outros membros da comunidade e, em segundo plano, ao grupo étnico, segundo informa a mesma lei.

Embora na Colômbia não sejam tituladas as áreas familiares, a política de titulação avançou muito mais do que no Brasil. A Colômbia reconheceu em torno de 5 milhões de hectares como territórios negros ancestrais, neles vivem

em torno de 85 mil famílias afrocolombianas, aproximadamente 1 milhão de pessoas (Palacios et al. 2010). No Brasil, 1.029.491 hectares estão titulados como territórios quilombolas em benefício de 17.268 famílias negras. São 167 territórios que compreendem 313 comunidades, segundo dados de 2020 do Incra, informados pela Coordenação Geral de Regularização de Territórios Quilombolas (DFQ). Assim, considerando esse dado, a política pública no Brasil ainda está muito aquém da realidade, Almeida (2008) estima que as terras quilombolas correspondam a 30 milhões de hectares.

3 A MATRONAGEM

“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 comunidades¹⁵ (Mena 1993: 90).

O povo afropacífico é matrifocal, como explica Zulia Mena, primeira mulher negra eleita para o Congresso colombiano. Zulia é do Chocó, território que também se encontra no Pacífico

negro colombiano, mais ao Norte. Foi uma das lideranças atuantes na construção da Lei 70 de 1993. Na compreensão por ela expressa, as mulheres como mães constituem o eixo da organização nos *truncos familiares* e na sociedade de modo geral. Assim, a maternidade é fonte de liderança e constitui relações sociais. Trata-se, pois, de um lugar que expressa agenciamentos. Ademais, situa as mulheres negras no centro da gestão produtivo-econômica e simbólica; primeiramente dentro de seu núcleo familiar, o que vai abrindo-lhe caminho para o reconhecimento no âmbito comunitário.

Vê-se que a imagem de maternidade aqui presente se distancia em absoluto de concepções discutidas em clássicos escritos antropológicos. Nas elaborações de Ortner (1972), a maternidade é um dos elementos-chave para a compreensão da inferiorização das mulheres. Conforme interpreta a autora, culturalmente, a mulher parece simbolizar algo que toda cultura deprecia, algo relacionado à natureza, definido como sendo de uma ordem inferior de existência (Ortner 1972). As mulheres seriam vistas como estando mais próximas à natureza do que os homens, o que estaria relacionado ao corpo e à procriação. As funções fisiológicas da mulher, especialmente

15 “A mulher negra dentro de nosso grupo étnico, em um sentido geral, é “matrona”, o que significa ser eixo da família extensa. Em torno dela, se vai 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” (Tradução nossa).

o processo de lactação, tenderiam a limitar sua movimentação social, confinando-a a certos contextos sociais vistos como mais próximos da natureza, tais quais o contexto familiar doméstico (Ortner 1972). Conforme coloca Moore (1991),

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: 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 haveria 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). E haveria uma identificação muito geral das mulheres com a vida doméstica e dos homens com a pública. Tais domínios estariam hierarquizados de modo que a esfera feminina e doméstica está englobada pela esfera masculina e pública. Moore (1991) ressalta que aqui a oposição doméstico/público se valida no pressuposto da universalidade da unidade mãe-filho/a.

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 (Moore 1991). 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. As divisões público/privado, casa/comunidade, natureza/cultura são desafiadas quando se insere a discussão sobre gênero e parentesco no âmbito da vida comunitária e da territorialidade.

Nesse sentido, cabe investigar como parentesco, gênero e territorialidade se inscrevem em cada contexto. No Pacífico sul-colombiano, segundo Romero (1995), a família extensa era a chave do processo de organização social negra em torno da mineração entre os séculos XVII e XIX. As Quadrilhas, que começaram como unidades produtivas conformadas para a extração de ouro em jazidas, se transformaram em unidades socioculturais, dinamizaram relações afetivo-sexuais nas quais participava a maior parte dos homens, 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 referenciada no feminino. 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 e matrilocalidade observadas por Romero (1991) podem 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 históricas na lógica de parentesco parecem expressar o englobamento do parentesco por uma lógica de pertencimento ao território.

Vejamos o caso de Eva Lucia Grueso. O pai de Eva Lucia, Abel Grueso, descende de um tronco familiar enraizado no território que se mimetiza com o baixo Rio Mira. Já sua mãe, Domingas Villareal, nasceu e cresceu na zona urbana de Tumaco, passando a viver em *Bajo Jagua* depois de casada. Eva Lucia explica que a família paterna representa sua origem ribeirinha, especificamente

do rio Mira. A família de Eva Lucia luta pela integridade do território ancestral desde a década de 1960, quando as empresas de palma africana começaram a assediar os habitantes do Pacífico negro sul-colombiano. Ainda que seu vínculo com o território seja patrilinear, Eva Lucia compreende que o Pacífico colombo-equatoriano é *matriarcal*:

“La comunidad negra es matriarcal. Cuando la mujer decide que es cuidadora, eso es poder. Porque ella está actuando en el devenir de la comunidad. La mujer entonces como que dice al hombre: “no quiero su interferencia cuando estoy acá, formando los niños y niñas”. El poder lo manejamos desde otra lógica. Hombres y mujeres tenemos visiones diferentes del poder y lo manejamos diferentemente”¹⁶ (Eva Lucia).

O sentido que o matriarcado parece assumir na fala de Eva Lucia é o de um sistema em que a mulher tem um reconhecimento e uma importância porque ela tem o poder do cuidado. Entendo 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. Portanto, a maternidade é constitutiva do social e tem um potencial político de formação e transformação, no sentido de que, por meio dela, as mulheres

16 “A comunidade negra é matriarcal. Quando a mulher decide que é cuidadora, isso é poder. Porque ela está atuando no dever 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” (Tradução nossa).

intervêm nas relações e assimetrias sociais. Ela é o veículo pelo qual as mulheres perpetuam a comunidade, não tanto pela dimensão da geração de pessoas, mas principalmente pela construção das pessoas.

A maternidade como espaço de construção ou criação de pessoas aparece em outros contextos da diáspora africana. Em quilombos do Vale do Jequitinhonha, Minas Gerais, as mães têm um trabalho cotidiano de construir pessoas. Como ressalta Alves (2018), esse trabalho borra as fronteiras entre doméstico e público, entre natureza e cultura. As pessoas nascem com um jeito particular, mas ao longo da vida são ensinadas pelas mães dentro dos modos e jeitos de sua casa. Tais ensinamentos se projetam em andanças mundo afora.

Ao pensar a domesticidade e os modos de vida cotidianos, Dainese, Carneiro e Menache (2018) e Lovo (2018) também desestabilizam os pares de oposição doméstico/público, natureza/cultura, dentre outros. Em contextos etnográficos camponeses e indígenas, a casa é lugar de criação das relações comunitárias em geral. Nas casas produzem-se corpos, famílias, saberes, fazeres e, assim, a própria vida social. Há um protagonismo das mulheres nesses movimentos de criação, produção e formação social. As mulheres estão neles também como mães.

Nessa perspectiva, não cabe a associação entre maternidade e domínio privado em contraposição a uma atuação “política” no âmbito público, algo que subjaz em concepções clássicas antropológicas, seja nos estudos sobre o campesinato como na Antropologia da mulher. O espaço privado não é apolítico, muito pelo contrário. Ademais, poder-se-ia pensar que a presença de mulheres no espaço público não é um pressuposto de que estejam elas situadas em um espaço político, no sentido de estarem posicionadas estruturalmente em um lugar de poder.

No clássico sentido weberiano do exercício do poder como a possibilidade de constituir e influenciar condutas sociais, a política perpassa os domínios doméstico e público. As *Matronas* fazem política em sua casa, na rua e na comunidade. Nesse sentido, a Matronagem tece uma linha de continuidade entre *casa, calle, comunidad* no processo de construção da liderança feminina *afropacífica*. Ao construírem redes de irmandade política e afetiva, as *Matronas afropacíficas* conectam doméstico e público.

Eva Lucia ressalta que as vivências em torno da família e do território sustentam a perspectiva feminina afropacífica. A concepção de família com a qual estamos inicialmente lidando é a da família extensa, ou *tronco familiar*, que atende a uma proeminência de matrilinearidade e

consanguinidade. Mas também pode atender a um englobamento do parentesco que provém da lógica de pertencimento ao território, como é o caso de Eva Lucia Grueso.

Nesse sentido, nota-se um sentido de família que contesta formulações da Antropologia, como as de Fortes e Fox (apud Moore 1991), 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). No contexto afropacífico, a vida é responsabilidade de toda a coletividade. 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. Como dizem as parteiras: “*en las comunidades que nosotras alcanzamos a conocer ninguna criatura después que estuviera nacida era guachara*”¹⁷ (Cecomet 2011: 37).

Na concepção política de família, ela se estende mais e extrapola os vínculos de consanguinidade, passando a compreender a coletividade negra.

“Para mí, la familia va mucho más allá. Y digo para mí desde mis prácticas culturales. Para nosotros comunidad

negra, la familia es todo aquél con el que no necesariamente comparto sangre, pero con quién yo construyo lazos. La persona que yo sé que siempre va estar allí para mí y que yo siempre voy estar allí para ella. Entonces, por eso es que para nosotros PCN no es cualquier organización. Para nosotros es la familia. Entonces por eso entre nosotros nos llamamos hermanos y nuestros hijos nos llaman tío, tía.”¹⁸ (Eva Lucia).

A narrativa de Eva Lucia indica que o aspecto primordial é a construção de vínculos, necessária para que se constituam tanto a família consanguínea quanto a família política. Embora o foco deste artigo seja o Pacífico negro sul-colombiano, as dinâmicas organizativas historicamente articulam o Sul da Colômbia ao Norte do Equador, um só território cuja gênese remonta à República Zamba. Nesse sentido, vale observar as formas de organização da Comarca Afroequatoriana do Norte de Esmeraldas (CANE), que explicitam as conexões entre família e política, o que reforça a tese de que não há cisão entre o 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*

17 “Nas comunidades que nós chegamos a conhecer nenhuma criatura depois que tiver nascido era órfã” (Tradução nossa).

18 “Para mim, a família vai muito mais além. E digo para mim a partir de minhas práticas culturais. Para nós, comunidade negra, a família é aquele com quem não necessariamente compartilho sangue, mas com quem 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” (Tradução nossa).

ou *Mamá Grande*, que remete à posição da avó ou avô. *Bamboero* é o assessor. *Ñãño/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. Na concepção de família ora apresentada, os vínculos extraconsanguíneos construídos por relações de afinidade não se dão por meio de laços conjugais. Tratam-se de uma irmandade organizativa: política e afetiva. Encontra-se então uma concepção de família vivenciada no processo organizativo negro e ancorada na territorialidade.

Dessa concepção deriva a compreensão do que constitui uma mulher como *Matrona afropacífica*. O que confere autoridade e poder a uma mulher dentro de casa, na rua, na comunidade e nas organizações associativas é a sua capacidade de tecer relações e constituir vínculos.

4 ETNICIDADE E GÊNERO

Matrona é uma chave de leitura, metáfora para a liderança e o autogoverno, assim como são as Ialodês nos textos de Jurema Werneck (2005 e 2010). As Ialodês são lideranças políticas femininas de ação fundamentalmente urbana, figuras emblemáticas, representantes de mulheres negras.

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.

Por sua vez, as Matronas investem-se de poder no papel daquela que cuida e provê. Definem um espectro de ação que limita a intervenção masculina e que se pretende alternativo e subversivo à lógica masculina de exercício do poder. Esse espectro de ação não é individual; é compartilhado entre um coletivo feminino. À luz da ação das Matronas, argumenta-se que os processos de incidência política começam bem antes da assunção de postos de liderança nas organizações associativas.

Na Matronagem, há uma articulação entre a atuação socio-organizativa e o sentido de poder cosmológico. Matronas são mulheres sábias, são *xamãs*. Atuando como parteiras, curandeiras, rezadeiras e cantadoras, as *Matronas afropacíficas* indicam caminhos da existência. A cosmologia *afropacífica* 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 espírito; seus cantos encomendam as almas. Ao redor delas, delineia-se o ciclo nascimento-vida-morte.

Mulheres como Mailen Aurora Quiñones fizeram um movimento que parte da esfera simbólica e comunitária e se projeta nas organizações étnico-territoriais. Mailen Aurora Quiñones nasceu em 1963 e viveu sua infância na vereda Quilômetro 28, localizada na estrada que liga Tumaco a Pasto. Sua trajetória de liderança comunitária desenvolveu-se na vereda *Bocas de Guabal*, no baixo rio Mira, a partir da década de 1980. Sua mãe era parteira e a levava sempre que ia partejar na vereda Quilômetro 28. Em *Bocas de Guabal*, Mailen desenvolve uma atuação comunitária como parteira e, em seguida, como professora. Mais recentemente, na década de 2010, Mailen e suas companheiras dão fôlego aos processos organizativos das mulheres do baixo rio Mira. Em 2012, elas chegaram a ocupar 50% dos cargos diretivos do Conselho Comunitário Baixo Mira e Fronteira. Foi quando fundaram a Comissão de Mulheres do Conselho Comunitário Baixo Rio Mira e Fronteira.

“Somos un brazo de la junta, o sea, no podemos hacer nada que no tengamos que decirle a la junta. No podemos hacer nada sin socializarlo con los demás: que es lo que vamos hacer porque lo vamos hacer y cómo

lo vamos hacer en el territorio. No podemos estar desligados lo uno de lo otro. O sea, somos de la junta y ustedes también van a reconocer los derechos que tenemos dentro de la junta como mujeres. Queremos demostrar a ellos que ¡nosotras también podemos! Y lo que más le queremos enseñar es que lo vamos incluir a ellos. Nosotras como mujeres no vamos a desconocer el género. O sea, enseñándoles cómo deben ser las cosas. No con peleas ni con golpes, pero sino con acciones, actuando”¹⁹ (Mailen Aurora Quiñones).

Ao narrar a experiência da *Comisión de Mujeres del Consejo Comunitario Bajo Mira y Frontera*, Mailen explicita como as Matronas imprimem uma outra forma de exercício do poder. A condução de um processo organizativo pelas mulheres, como mulheres, é inclusiva e educativa. É constituída na ação e pautada pela coletividade. Não é bélica.

Convergindo com Mailen Quiñones, na perspectiva de Eva Lucia Grueso, os homens por vezes se perdem na visão eurocêntrica do poder. Em suas palavras, “o homem, macho alfa, tem uma manada. A mulher quer compartilhar com as companheiras”. Na visão de Ana Granja, “os homens são vazios. As propostas que fazem são como eu com o eu, do homem para o homem”²⁰. Ana Granja Castillo, uma das caçulas dos 15 filhos que tiveram

19 “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. Queremos demonstrar a eles que nós também podemos! E o que mais queremos ensinar é que vamos inclui-los. Nós, como mulheres, não vamos desconhecer o gênero. Ou seja, ensinando-lhes como devem ser as coisas. Não com brigas nem com golpes, mas sim com ações, atuando.” (Tradução nossa).

20 Entrevista concedida em 21 de outubro de 2013, em Salahonda.

Leona Castillo Iturra e Venancio Granja Castillo, nasceu em 1954, na vereda *Los Brazos*, localizada no município de Salahonda (Francisco Pizarro), Colômbia. Foi da primeira junta diretiva do Conselho Comunitário *Rio Patía Grande sus Brazos y Ensenada* (ACAPA), em 1997, assumindo o cargo de representante legal do Conselho entre 2003 e 2007. Pelo trabalho realizado à frente de ACAPA, Ana Granja recebeu em 2005 o Prêmio Nacional pela Conservação e Uso Sustentável de Áreas Alagadas, concedido pelo colombiano Ministério de Meio Ambiente, Moradia e Desenvolvimento Territorial. Junto com sua irmã Martina Granja, foi protagonista da luta pela inclusão dos manguezais no processo de titulação coletiva dos territórios negros ancestrais na Colômbia.

Quando era representante legal do Conselho, passou a integrar a Mesa Departamental de Mulheres, na qual as mulheres ingressam por “notório saber”. Em 2010, criou a Mesa Municipal de Mulheres de Salahonda envolvendo em torno de 400 mulheres. Pela Mesa Departamental de Mulheres, ela está envolvida na Política Pública para Equidade de Gênero, para a Equidade das Mulheres Narihenses desde sua diversidade étnica, social e cultural, em um território em

construção de paz.

Observando Ana Granja, Mailen, Eva Lucia e outras lideranças femininas, noto que a presença das mulheres nos processos organizativos possibilita a expressão do sentido coletivo. A luta de mulheres negras se organiza na horizontalidade. É uma luta pela coletividade negra. O eu feminino é plural. Assim, as ações das Matronas e suas formas de pertencimento comunitário e familiar reconfiguram e elaboram a coletividade afropacífica.

Ao participarem de organizações étnicas e de organizações dos movimentos de mulheres, elas ficam em um entrelugar. Nas organizações étnicas, elas se deparam com lógicas de poder masculinas que contrastam com o feminino plural. Nas organizações de mulheres deparam-se com lógicas de poder centradas em vivências urbanas que pouco acolhem o pertencimento étnico. As Matronas encontraram um caminho frutífero na constituição de movimentos de mulheres negras territorializadas: instâncias organizativas femininas dentro dos Conselhos Comunitários. Nessas organizações, enraiza-se uma luta por equidade de gênero protagonizada por mulheres que estão territorializadas. A perspectiva étnico-

territorial é intrínseca à perspectiva de gênero²¹.

Contudo, elas não deixam de fazer parte do movimento étnico, tampouco do movimento de mulheres, concebidos em sua amplitude. Trata-se de uma fluidez identitária. Elas estão em todos esses movimentos. Possuem a capacidade de penetrar em muitos campos 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, grotá seca. Assim como os rios, as Matronas manifestam o atributo do acolhimento, mas também da disputa, da contravenção e da surpresa.

As Matronas afropacíficas 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 afrocentrada entendidas como fonte de assimetrias, especialmente no âmbito das relações de gênero. Ou seja, trata-se de uma atualização seletiva de elementos da tradição afropacífica, recorrendo a palavras que Werneck usou para pensar o contexto brasileiro.

E é sobre esse exercício político e investigativo que fala Eva Lucia Grueso, ao início deste

artigo, quando discorre sobre os investimentos contemporâneos do PCN: “a tarefa é educar homens e reeducar mulheres”, como ela diz. Poder-se-ia então pensar a Matronagem como um caminho para retomar, entre homens e mulheres, a simbologia que nutre o povo afropacífico. Um caminho que aciona a memória da República Zamba e das Quadrilhas como unidades socioculturais da época da mineração. Em ambas, as mulheres figuram como eixos dos processos organizativos, a partir de sua capacidade de tecer vínculos e relações.

A Matronagem pode ainda ser compreendida a partir do lugar do amor nas lutas por libertação. Como sugere bell hooks (2006), o amor é o que possibilita nos afastarmos de uma ética da dominação. Permite reconhecer as necessidades do espírito para além das dimensões materiais da existência humana. A ética do amor cria elos, pois nutre a capacidade de nos preocuparmos com a opressão e exploração de outrem. Assim, possibilita assumir um compromisso político com o combate à opressão e exploração humana em todos os níveis, para além daqueles que nos acometem diretamente. Nas palavras de hooks (2006:5), “começando com o amor como fundamento ético para a política, estamos mais

21 Importante dizer que, no Equador, essa movimentação data do início dos anos 2000. Inés Morales Lastra foi a *palenquera mayor* da Cane entre 2001 e 2005. A partir dessa experiência, juntando-se com Amada Cortéz e outras mulheres, fundou o Movimento de Mulheres Negras do Norte de Esmeraldas (MOMUNE). Essa movimentação inspirou as companheiras colombianas, dado que as fronteiras nacionais nesse território não cerceiam as trocas entre povos historicamente irmanados.

bem posicionadas/os para transformar a sociedade de forma a melhorar o bem coletivo”. Ao incluir, educar, cuidar, coletivizar, as Matronas encarnam perfeitamente a ética do amor na ação política. E assim conduzem o povo afropacífico à prática da liberdade.

REFERÊNCIAS

Almeida, Alfredo Wagner B. de. 2008. *Terra de quilombo, terras indígenas, “babaçuais livres”, “castanhais do povo”, faixinais e fundos de pasto: terras tradicionalmente ocupadas*. 2. ed. Manaus: PGSCA-UFAM.

Cecomet. 2011. *Las parteras afroecuatorianas del norte de Esmeraldas toman la palabra: tradiciones, memoria, visiones y propuestas para un “buen nacer”*. Esmeraldas.

Charvet, Erika Silva. 2010. *Feminidad y masculinidad en la cultura afroecuatoriana: El caso del norte de Esmeraldas*. Quito: Abya-Yala.

Colômbia. *Constituição Política*. 1991. Bogota: Santafe de Bogota, Ministerio de Justicia y del Derecho.

Colômbia. *Lei n. 121 de 1991, retifica o Convenio 169 da OIT*. <https://www.funcionpublica.gov.co/eva/gestornormativo/norma.php?i=37032>

Colômbia. *Lei n. 70, de 1993, Diario Oficial, n. 41.013, de 31 de agosto de 1993, desenvolve o artigo transitório n. 55, da Constituição Política*. <https://www.minagricultura.gov.co/Normatividad/Leyes/Ley%2070%20de%201993.pdf>

Colômbia. *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”*. <https://www.mininterior.gov.co/la-institucion/normatividad/decreto-1745-de-1995-2>

Dainese, Grazielle; Carneiro, Ana e Menasche, Renata. 2018. Casa e corporalidade em contextos camponeses e de povos tradicionais. *Tessituras: Revista de Antropologia e Arqueologia*. 6: 4-8.

Dane. 2010. *Boletim Censo General 2005*. http://www.dane.gov.co/files/censo2005/PERFIL_PDF_CG2005/00000T7T000.PDF

Grueso, Libia; Rosero, Carlos e Escobar, Arturo. 1999. El proceso de organización de comunidades negras en la región sureña de la costa pacífica de Colombia, in *Política cultural y cultura política: una nueva mirada sobre los movimientos sociales latinoamericanos*. Editado por Escobar, Arturo; Álvarez, Sonia e Dagnino, Evelina, pp. 235-260. Bogotá: Taurus-ICANH.

hooks, bell. 2006. Love as the practice of freedom, in *Outlaw Culture: Resisting Representations*, pp. 243-250. Nova Iorque: Routledge.

Lovo, Arianne Rayis. 2018. Caminhando pelo mundo: pessoa, casa e memória entre os Pankararu. *Tessituras: Revista de Antropologia e Arqueologia*. 6: 132-153.

Mena, Zulia G. 1993. La mujer negra del Pacífico de reproductora de esclavos a... Matrona, in *Contribución Africana a la Cultura de las Américas: Memorias del Coloquio Contribución Africana a la Cultura de las Américas*. Editado por Ulloa, Astrid, pp. 87-91. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología, Proyecto Biopacífico, INDERENA-DNP, GEF, PNUD.

Moore, Henrietta L. 1991. *Antropología y Feminismo*. Madrid: Ediciones Cátedra.

Novoa, R. R. 2010. De esclavizados a comuneros en la cuenca aurífera del río Santiago-río Cayapas (Esmeraldas). Etnicidad negra en construcción en Ecuador Siglos XVIII-XIX. Tese de doutorado, Departamento de História, Universidad Andina Simón Bolívar, Quito/Universidad Pablo de Olavide, Sevilla.

Palacios, Bonilla et al. 2010. *Titulación colectiva para comunidades negras en Colombia*. Bogotá: Indepaz.

Ratts, Alex. 2014. Apresentação, in *Ogum's Toques Negros: Coletânea Poética*. Editado por Adún, Guellsaar; Adún, Mel e Ratts, Alex. Salvador: Editora Ogum's Toques Negros.

Romero, Mario Diego. 1991. Sociedades negras: Esclavos y libres en la Costa Pacífica Colombiana. *América Negra*. 2: 137-151.

Romero, Mario Diego. 1995. *Poblamiento y sociedad en el Pacífico colombiano siglos XVI al XVIII*. Cali: Universidad del Valle.

Strathern, Marilyn. 2006. *O gênero da dádiva: problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia*. Campinas: Editora da Unicamp.

Tardieu, Jean-Pierre. 2006. *El Negro en la Real Audiencia de Quito (Ecuador) SS. XVI-XVIII*. Quito: Ediciones Abya-Yala, Instituto Francés de Estudios Andinos, Cooperazione Internazionali.

Werneck, Jurema. 2005. De Ialodês a feministas: reflexões sobre a ação política das mulheres negras na América Latina e Caribe. *Nouvelles Questions Féministes – Reveu Internationale Francophone*. 24(2): 33-49.

Werneck, Jurema. 2010. 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*. 1(1): 8-17.