

Em Tese

Memória coletiva, escrita e Estado. Práticas pedagógicas de existência afroequatoriana¹

Collective Memory, Writing, and State. Pedagogical Practices of Afro-Ecuadorian Existence

Catherine **WALSH**

Universidade Andina Simón Bolívar, Quito, Equador

Doutora em educação

E-mail: catherine.walsh@uasb.edu.ec

Juan García **SALAZAR**

Processo de Comunidades Negras do Equador

Historiador afroesmeraldeño

Fundador del Fondo Documental Afro-Andino, Universidad Andina Simón Bolívar.

A lista completa com informações dos autores está no final do artigo ●

RESUMO

Este artigo analisa o uso estratégico atual da memória coletiva – entendida como filosofia e ensino dos idosos e das idosas – como prática decolonial para recuperar, fortalecer, reposicionar e reconstruir a existência como direito ancestral. Como mostrado pelos autores, tal prática esforça-se para devolver a palavra, questionar a ordem atual imposta desde o Estado e agir na contramão da desterritorialização e a dispersão ancestral e sociocultural que ameaçam a existência como vida.

Palavras-chave: existência afroecuatoriana; memória coletiva; ancestralidade; Estado.

ABSTRACT

This article analyzes the current strategic use of collective memory –understood as the philosophy and teachings of the elders– as a decolonization practice to recover, strengthen, reposition, and rebuild existence as an ancestral right. As demonstrated by the authors, this practice struggles to give them back the power to speak; question the current order, as imposed from the State; and act contrary to deterritorialization and the ancestral and sociocultural dispersion that threatens their lives and existence.

Keywords: afro-Ecuadorian existence; collective memory, ancestral quality, state

¹ Tradução realizada por Carlos Eduardo Bao (e-mail: carloseduardobao@hotmail.com; orcid: <https://orcid.org/0000-0002-9427-7291>) doutor em Sociologia na Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Texto original publicado em: WALSH, Catherine; SALAZAR, Juan García. Memoria colectiva, escritura y Estado. Prácticas pedagógicas de existencia afroecuatoriana. Cuadernos de literatura, vol. XIX N.º38. Julio-Diciembre. ISSN 0122-8102. Págs. 79-98, 2015.

1 INTRODUÇÃO

“O ontem, era o tempo quando tudo o que éramos como povo, estava ordenado pelos mandatos dos ancestrais. O agora é o tempo das leis dos Estados, leis que nos mandam ser o que nunca fomos, o que nunca quisemos ser”. Avô Zenon (García, 2010, p. 51)

O Estado nunca foi aliado das comunidades afrodescendentes da Grande Comarca Negra do Pacífico, nem uma referência central. A escrita tampouco vem tendo importância ou função histórica no interior destas comunidades; a palavra escrita, desde cedo, não é o mecanismo por meio do qual as comunidades tipicamente transmitem suas filosofias, pensamentos, conhecimentos e ensinamentos. Ambos – a escrita e o Estado – são considerados como forças quase fora de imposição. Enquanto o Estado pretende regular e ordenar as pessoas, a escrita as re-presenta para um mundo que não é – ou não é somente – propriamente da comunidade. Esta realidade traz a consideração uma série de tensões e interrogações, inclusive com relação ao significado do Estado e da escrita hoje e as intersecções de ambos com a memória coletiva e as lutas contínuas de e para o (re)existir.

No Equador, talvez como em outros países da região, a afro-existência tem sido moldada, significada e construída sem e apesar do Estado; essencialmente, em contradição ao próprio Estado. Significa que a existência tem sido construída nas margens, pontos cegos e “terras vazias” que existem fora dos próprios marcos de reconhecimento, dos direitos e da cidadania constitutivos do Estado. A memória coletiva e a tradição oral têm aí sua base histórica, são parte própria das experiências, práticas e pedagogias de pensar, sentir, ser, estar, tornar-se e fazer que os povos de origem africana têm semeado e cultivado em terras inicialmente alheias, terras-territórios feitos seus nas lutas implicadas pelo tráfico², a re-existência e a libertação. O que ocorre então quando o Estado atual oferece seu abraço? E nesse contexto, como e de que maneira está emergindo uma nova prática de escrever a memória coletiva que recorda, mortifica e transgride o Estado, ao mesmo tempo que adverte sobre os novos afetos e afetações?

No Equador contemporâneo, tais perguntas têm um significado particular. Ao longo da história, o Estado equatoriano tem tornado ausentes os povos afroequatorianos. Nos decretos de abolição e alforria do século XIX não há menção da identidade e subjetividade dos escravizados e nos documentos oficiais daí em diante não há reconhecimento de que exista uma população de raiz africana. De fato, o primeiro reconhecimento oficial ocorreu

² Refere-se ao tráfico de escravizados (nota do tradutor).

recentemente com a Constituição de 1998, 189 anos depois da “independência”. Nesta e na Constituição mais recente de 2008, os afroequatorianos tem reconhecimento como “povos” e como sujeitos de direito coletivo³. A carta de 2008 também reconhece o território e os conhecimentos ancestrais, faz da natureza um sujeito de direitos, identifica o racismo e aponta a necessidade de ação afirmativa e reparação.

O Estado que historicamente tem negado a existência das comunidades negras, agora lhes outorga direitos. No entanto e conforme Avô Zenon, a voz da memória coletiva afroequatoriana, deixa claro na epígrafe acima, que o Estado sempre tem sido parte do problema. De fato e com o reconhecimento do Estado aos povos afroequatorianos hoje e a emergente política de inclusão social, surgem uma série de novas preocupações, inclusive em torno do crescente esfacelamento da memória, do território e do ser ancestral.

Nessa problemática atual que pretendemos examinar neste artigo, dando interesse central ao uso estratégico hoje da memória coletiva – entendida como filosofia e ensinamento dos e das maiores⁴ – como prática decolonial para recuperar, fortalecer, reposicionar e reconstruir a existência como direito ancestral. Tal prática re-presentada na figura do Avô Zenon, (que há alguns anos passou ao outro lado) e colocado em voz e escrita estrategicamente por Juan García Salazar – seu neto, “guardião da tradição” e “trabalhador do processo” – se esforça por devolver a palavra, questionar a ordem atual imposta a partir do Estado e atuar a contrapelo da desterritorialização e a dispersão ancestral e sociocultural que ameaçam a existência como vida.

A prática do rito e o escrito desta memória por García e outros aliados ao processo – no qual Walsh se inclui – é social, política, cultural e epistemicamente estratégica e insurgente, “casa adentro” como também “casa fora”. Assim, casa adentro, o projeto se desenvolve com o processo de escrever a memória coletiva como ferramenta para construir e fortalecer um sentido de pertencimento, compreensão e envolvimento entre as novas gerações distanciadas – pela modernidade e a tecnologia – da tradição oral e dos e das maiores; também é deixar um registro apoiado na palavra escrita. Casa fora, a memória escrita também tem um uso instrumental para transgredir, transtornar e interromper os marcos, olhares e perspectivas que têm orientado o estudo, investigação e escrita *sobre* o

³ A designação como “povos” é significativa enquanto reconhece, seguindo o Convênio 169 da OIT (1989), o caráter histórico-ancestral coletivo dos afroequatorianos além da comunidade-território rural. Nesse sentido é um avanço importante à Constituição colombiana.

⁴ Refere-se às gerações mais velhas, anciãs.

afro, como sua re-presentation atual como novos sujeitos-objetos das políticas de inclusão do Estado.

Metodologicamente, o artigo pretende ser consequente e contribuinte a uma prática decolonial. Assim, o texto não fala em uma só voz, nem tampouco apresenta resultados *sobre* afroequatorianos. Antes, se concebe e constrói como um dialogar e pensar *a partir e com* a memória coletiva e as práticas decoloniais de existência no Afro-Ecuador expressadas nas palavras, pensamentos, escritas e pessoas de Juán García e Avô Zenon.

Com esse interesse e proposição em mente, optamos por um estilo escrital não convencional de letra cursiva e não cursiva. Enquanto a cursiva representa as palavras de García, faladas em um diálogo e conversação contínua com Walsh, a letra redonda ou não-cursiva representa tanto as palavras de Walsh como as palavras citadas de Zenon, García e outros pensadores-autores já publicados. Este estilo que foi utilizado anteriormente⁵, pretende romper com a singularidade e homogeneidade das vozes tipicamente presentes em textos de co-autoria e concomitantemente, desfazer a postura interpretativa-autorizada frequentemente assumida quando um indivíduo escreve *sobre* o pensamento e escrita de outro. Desta maneira, propõe considerações importantes em torno das lógicas, metodologias, pedagogias e éticas de escrever e certamente, do trabalho coletivo por si, considerações que são constantes em nosso trabalho individual e compartilhado, e em nossos esforços para uma prática decolonial.

A seguir, exploramos o significado de memória coletiva e sua atual escrita, consideramos a noção de existência como direito ancestral, articulando assim, a problemática do presente ordenado por e a partir do Estado.

2 MEMÓRIA COLETIVA, RITO E ESCRITO

Para nós a memória coletiva é a reafirmação do que a tradição nos ensina, do que o ancestral ensina. Justamente é a memória coletiva porque está em todo o coletivo, as pessoas têm maior ou menor conhecimento sobre um fato, sobre uma forma de fazer as coisas, sobre um valor ou sobre um dizer, sobre um ser, sobre uma maneira casa adentro de entender. Todas as pessoas (casa adentro) sabem de que estamos falando. Memória coletiva é um saber

⁵ Veja-se por exemplo Catherine Walsh e Juán García, “O pensar do emergente movimento afroequatoriano. Reflexões (des)de um processo” e “Direitos, territorialidade ancestral e o povo afroesmeraldenho”.

coletivizado; para nós a memória coletiva é a consolidação, é a verificação de que é um fato ancestral porque todos o conhecem, é o que nos permite continuar.

No Equador em geral e mais especificamente no território-região afropacífico do norte de Esmeraldas⁶, a memória coletiva não é um relato efêmero do passado, mas um construto e um registro duradouro que significa, alimenta, edifica e sustenta o pertencimento, a existência e a continuidade do presente com o passado. Neste sentido, os e as maiores sempre têm sido chaves. Como disse o Avô Zenon, “os maiores são nossos testemunhos e de sua palavra temos muito que aprender” (citado em GARCÍA, 2010, p. 15). Com suas re-criações e narrações orais, os conhecimentos vividos passam de geração em geração tecendo por meio das palavras o que Lewis Gordon (2000, pp. 164-165) tem chamado de a *realidade transcendental*. Esse é “o mundo pelo qual e através do qual o significado é, em uma palavra ‘significativo’”.

O problema, portanto, surge quando a significação deste mundo e de sua base ontológica-epistêmica-espiritual-metodológica-pedagógica começam a ser transgredidas e deslocadas, quando os e as maiores – enquanto ancestrais – perdem seus públicos cativos, quando aqueles que faleceram, não se substituem quando se rompem o coletivizado e compartilhado e quando, como sustenta Zenon (citado em GARCÍA, 2010), a gente da comunidade começa a assumir uma verdade de outros. Sem dúvida, os ditados da escola, do conhecimento e progresso ocidental “universal” e da inclusão atual individualista de afrodescendentes no Estado, são fatores centrais que contribuem para, empurram e facilitam as transgressões, rupturas e deslocamentos. Tomados juntos, todos são mecanismos constitutivos da modernidade e seu verso que é colonialidade; são mecanismos que tem funcionado sempre para denegrir e negar o que as e os maiores chamam a memória coletiva, as filosofias e ensinamentos ancestrais e a existência como direito ancestral. “Aprender do passado, significa buscar na memória coletiva da comunidade, propostas válidas para recuperar o sentido de pertencimento e direitos para seguir sendo nós mesmos, como comunidade, como família, como povo afroequatoriano” (GARCÍA, 2011, p. 158). Disse Zenon que: “a vida simples que nos antecedeu, suas formas particulares de entender o bem-estar e a riqueza, são um espelho para que as novas

⁶ Esta região forma parte do que as comunidades se referem como a *Grande Comarca*, o território região afro-pacífico ancestral que começa no sul do Panamá continuando até a província de Esmeraldas no Equador, um território-região que compartilha histórias, parentesco e relações familiares. As fronteiras nasceram para fragmentar a totalidade da comunidade de origem africana deste território-região. Mas enquanto a fronteira converteu-se em mandato estatal que a comunidade deve respeitar, na prática é apenas uma listra que cruzamos – literalmente e figurativamente – todos os dias.

gerações possam medir o valor de seu ser interior e a grandeza de suas filosofias ancestrais” (ZENON citado em GARCÍA, 2010, p. 16).

A resistência e o trabalho contra os mecanismos e matrizes moderno/coloniais de poder são as pautas que definem esta proposta-projeto. No entanto, a resistência não é por si sua única característica ou força descritiva; além disso e mais críticos são os dinamismos pró-positivos e insurgentes de re-existência⁷ e re-criação dos ritos e escritos da memória coletiva pretendem dar à luz e engendrar.

Para nós, o rito é a atuação e promulgação da memória coletiva, parte das práticas – passadas e mais que tudo, presentes – que não só provem um espaço e lugar especial nos ensinamentos ancestrais, mas que também – e por meio do atuar e promulgar – fazem posicionar as palavras de tradição como forças humanizantes de re-criação e re-existência coletiva. Tal rito recorda o chamamento de Gordon (2000, p. 164) para as magias ou encantos: “com os encantos evocamos, suscitamos e às vezes invocamos – damos à luz, convocamos ou conjuramos - forças especiais. Cantamos – e frequentemente em coro – palavras mágicas”. Pôr em escrito essas palavras chega a ser indicativo de uma nova prática de rito que, no caso do Equador, responde às exigências dos tempos presentes.

A decisão hoje de pôr no papel a memória coletiva, os conteúdos ancestrais que estão guardados na memória, têm duas vertentes. A uma chamamos ‘o encargo geracional’. Os de minha geração escutavam a nossos maiores narrando, contando, explicando e nosso coração, nossa mente estavam prontos para aprender através da transmissão oral de seus conhecimentos, de seus saberes. O encargo geracional de nossa geração, era de aprender escutando. Mas agora isso mudou. Aqui a segunda vertente que é a brecha geracional, parte eu diria da escola; já não há vontade de escutar, então a escola vem substituir aos anciãos e anciãs.

O mandato ancestral de aprender pela tradição oral chegou até nós e nós temos tomado a decisão de mudar o método, de colocar os mandatos ancestrais mediante palavras escritas para que chegue às pessoas desta geração que não estão interessadas em escutar, em dar ouvidos aos saberes.

⁷ Utilizamos re-existência aqui da maneira como a vem definindo Adolfo Albán (2008, pp. 85-86) como “os dispositivos que grupos humanos implementam como estratégia de visibilidade e interpelação às práticas de racialização, exclusão e marginalização na busca de re-definir e re-significar a vida em condições de dignidade e autodeterminação, enfrentando a biopolítica que controla, domina e mercantiliza os sujeitos e a natureza”.

Mas também temos feito um respaldo dessa memória e é por isso que o Fundo Documental⁸ guarda essas mesmas memórias em palavras, de tal maneira que o que nós estamos fazendo é como um apoio paralelo, mas pode-se regressar à voz dos ancestrais, está gravada, está guardada. Eu creio que é como recorrer a uma ferramenta em um momento de crise, em um momento no qual a comunidade necessita continuar tomando essa voz mas com outros meios sabendo que há um respaldo para verificar se o que está escrito pertence ou não ao ancestral⁹.

Eu diria que essas são as duas vertentes que resolvemos colocar por escrito: a memória oral e as tradições orais. Sabemos que essa é uma decisão que pode ser mal lida, mal entendida, mas que se faz frente a esse desafio da história e a colonialidade do poder, deste avassalamento do que significa a escolarização de nossos jovens e de nossas crianças. Tomamos a decisão de fazê-lo sabendo que já não é tradição oral, vamos ter que usar muita reflexão e pensar muita casa adentro. Tudo isso, a palavra da memória e a palavra escrita, é algo novo para a comunidade. Tristemente não temos muita gente o fazendo, pondo a palavra da memória em palavra escrita, repito, aqui nos falta muita reflexão casa adentro.

Temos clareza do uso estratégico da escrita. Se a escrita tem sido meio para transmitir conhecimentos alheios, por que não recorrer a esse mesmo meio como uma oferta para os jovens e inserir aí aquilo que é nosso, sempre e quando isso seja usado com a categorização que isso vem da tradição oral. O ponto chave aqui é que para nós esta escrita não é conhecimento individual, nem tampouco as palavras de um só autor; ele é coletivo, a reprodução da memória dos maiores.

Assim a reprodução da memória dos maiores na escrita não é produto ou resultado das reflexões de um autor individual. Os maiores têm clareza sobre isso, demandam que suas

⁸ Essa referência é ao Fundo Documental Afro-Andino, uma colaboração e convênio entre processos de Comunidades Negras e a Universidade Andina Simón Bolívar em Quito. O Fundo foi estabelecido em 2002 quando García colocou em empréstimo na Universidade um arquivo de mais de 3 mil horas de testemunhos e narrativas orais recolhidas por ele e outros ativistas-intelectuais afroequatorianos a partir dos anos 1970 e mais de 10 mil fotografias. A partir dessa data, García e Walsh vem trabalhando juntos e de maneira colaborativa com uma equipe que inclui, entre outros, Sonia Viveros, Adolfo Albán, Edizon León, Freddy Cevallos, Enrique Abad, Diana Ávila e Lucy Santacruz, preparando esses materiais para seu uso público e, por meio de oficinas, publicações e projetos multimídia, facilitando sua disseminação comunitária.

⁹ Encontram-se alguns exemplos concretos dessa escrita nos textos publicados pelo Fundo Documental Afro-Andino, incluindo *Papá Roncón. Historia de vida* (Juán García Salazar, segunda edição, 2011), *Cuentos de animales en la tradición oral del Valle del Chota* (Juan García Salazar, 2003), e as três *Cartillas etnoeducativas*.

palavras sejam escritas como ditas. Se alguém respeita a voz dos maiores, não tem que traduzir nada, nem tem que interpretar ou dar outro enfoque ou sentido porque isso faz perder tudo o que vem com estas vozes, estas palavras. Os maiores sempre disseram “não me traduzam escrevam tal como o digo, porque assim como digo é como quero que as pessoas o escutem dez anos depois, isso significa que você é minha voz, é minha palavra, você tem que ser minha geração”.

Então quem trabalha com tradição oral casa adentro tem muitos compromissos muito mais além de transcrever. É contemplar cada palavra, cada frase, a ordem das palavras, o que se faz com os silêncios, o que se faz com os sons. Essas coisas alguém tem que haver vivido, haver visto em contexto para poder colocá-las em palavras escritas, então a tradição oral desde casa adentro é uma abordagem complexa, sobretudo porque é respeitosa, deve ser respeitosa e os que respeitam isso são os que têm compromisso com essa tradição, então por aí é como eu veria toda essa complexidade de trabalhar as tradições orais.

O problema muitas vezes é quando este material é usado “casa afora” como citações que simplesmente apoiam a ideia de um autor individual, e que não apoiam ou dão presença ao pensamento da coletividade que estas palavras, estas citações, constroem e refletem. Temos insistido em que uma entrevista feita (em uma comunidade) a uma pessoa para uma investigação é uma coisa, mas uma conversa sobre um fato histórico, um mito fundante ou um conto, uma prática ancestral, é outra coisa: as duas tem responsabilidades distintas em que trabalham intencionalidades, lógicas, racionalidades.

Além disso, há algumas coisas que não podem e não devem ser escritas se alguém é consciente e respeitoso do ancestral e do conhecimento ancestral, e há outras coisas que perdem sua força e sentido quando são postas no papel. Por essas razões, o trabalho com a tradição oral é complicado se alguém não o faz com respeito e com apego à tradição, mais ainda quando consideramos que para trabalhar com tradição oral a partir da visão ancestral se requer uma obediência à tradição.

Em todo esse processo, a personagem de Avô Zenon é central, me refiro a sua personagem real – como o avô falecido, há tempos, de García – e sua personagem

simbólica – como referente ancestral nascido na semeadura da memória coletiva¹⁰. *A função de Zenon é como juntar o pensamento em uma só voz, mas também em uma voz, como pouca, como simples, como própria, sem agregar coisas, mas também a função de Zenon é importante porque sempre vai desmontando palavras que podem ser alheias, vai usando-as como contra palavras. Quando Zenon fala, são as pessoas que estão falando, estão falando também a memória e a tradição.*

A função de Zenon tem muito a ver com a memória coletiva porque quando Zenon fala eu sei o que está dizendo, eu encontro o significado do que está dizendo e me vejo no que está dizendo, porém mais, também vejo meu avô na voz de Zenon, nos ditos, nos provérbios. A memória coletiva também é essa força que prontamente alguém diz, “conheço isso, conheço isso que está dizendo”. Zenon é a voz que eu escutei, não sei quando nem quantos anos atrás, mas eu escutei essa voz antes. Isso é importante pelo que foi dito sobre a função de Zenon, é que as pessoas podem assumi-lo com muita facilidade, porque é sua própria voz, que é a voz de todos. A função de Zenon é como juntar o pensamento em uma só voz.

Zenon poderia servir de reflexão para que grupos de trabalho abordem a memória coletiva. Sua frase, por exemplo, que as escolas não se puseram nas comunidades para ensiná-los mas para submetê-los, demanda reflexão; é um estímulo e provocação para pensar e repensar de maneira muito própria. As pessoas podem usar as frases de Zenon com total liberdade, sem o temor de que lhes adicionem um juízo ou que lhes digam que estão copiando algo alheio. É uma maneira de não citar o que os cultos ou os intelectuais estão citando e é o orgulho de dizer esta é minha personagem e eu posso falar. E aí há outro componente também: que ninguém pode citar melhor ou tão bem Zenon como o que é de “adentro” porque pode pôr o som, a voz. Zenon é útil na medida que faz tecer pontes entre as diferenças que existem dentro das comunidades, baixa os níveis de confronto entre nós por pensamentos, por posicionamentos epistêmicos. Zenon veio jogar essa função que não pertence a ninguém: dizer que um pensamento

¹⁰ A semeadura é algo que sempre me chamou a atenção. Uma vez perguntei ‘é verdade que trouxemos sementes da cabeça da África para cá?’ E me contestaram, ‘a sim, sim na cabeça, mas dentro, não fora porque talvez lhes cortavam os cabelos por causa dos piolhos, mas dentro no crânio, essas sementes foram as que semearam e muitas dessas sementes foram semeadas primeiro nas cabeças e depois nas terras’. Uma vez em uma oficina alguém comentou que talvez Zenon seja um semeador moderno, eu não sei, mas Zenon é uma testemunha das primeiras sementes e sabe que semearam.

ou dito é de Zenon é dizer que não é de um indivíduo. Desta maneira a memória coletiva e o conhecimento coletivo estão retomados e reposicionados.

Zenon então tem uma função útil e importante porque não pertence a uma só pessoa, é uma função que vem funcionando na memória, estava aí andando na memória, mas agora também é a propriedade intelectual da comunidade negra. Quando Michael Handelsman (2011, pp. 110-132) está trabalhando para Zenon¹¹ ou quando líderes das comunidades trabalham com Zenon e dizem “escutem Zenon está falando”, estão chamando a memória e a tradição, evocando-as; estão dando espaço para que a memória e a tradição falem.

A escrita de Zenon, nesse sentido, interrompe bem como contribui ao que Richard Jackson descreveu como a literatura negra latino-americana. Para Jackson esta literatura pode-se definir dentro de um legado humanista e no marco teórico da “etnopoética”:

[...] um termo associado com a tradição oral e com novas formas de poesias criadas quando as formas orais e anteriores à escrita se fundem com formas novas de linguagem escrita ou formal [...] é uma poética humana [...], uma poética “do Outro”, mas também é uma poética “do nosso” e “do que somos” (JACKSON. 1988, pp. XVI, XV).

A literatura latino-americana *dos negros pelos próprios negros* é, como sustenta Jackson, claramente distinta da literatura escrita *sobre os negros por* autores que não são negros. No entanto, o problema não é só quem escreve, é também o marco a partir do qual se lê. Enquanto o marco acadêmico ocidental atribui a autoria a um indivíduo e faz da escrita o meio e o lugar a partir do qual se define a literatura e a autoria, nas comunidades tanto a leitura como a autoria se encontram enraizadas em e articuladas ao coletivo social.

Para Handelsman (2011), essa é a diferença e a tensão que Zenon marca dentro do que se tem constituído como “a literatura afroequatoriana” e mais geralmente como literatura da diáspora afrolatinoamericana. Enquanto que autores como Nelson Estupiñán Bass falam a partir da escrita, a partir do lugar privilegiado de um artista literário que fala para e sobre as necessidades das pessoas e a partir do individualismo característico do mundo letrado, Zenon personifica a oralidade e articula o pensamento baseado na comunidade. “ Nós o que temos semeado em nosso coração é o sentido de pertencimento à comunidade, não só falamos da comunidade, sofremos com a comunidade, nossa dor é

¹¹ Neste texto Hadelsman estabelece o que García tem se referido como um diálogo e um pensamento respeitosos com Zenon como memória coletiva.

a dor da comunidade, somos a comunidade”, disse Zenon (citado em GARCÍA, 2010, p. 12). É nesse contexto que Handelsman afirma: “longe de considerar os artistas como seus principais representantes e defensores, as comunidades olham-se uns aos outros ao assumir a responsabilidade de sua própria construção como povo” (HANDELSMAN, 2011, p. 111).

O fato de que é García que suscita o pensamento de Zenon e coloca os ensinamentos, evocações e magias dele em palavra escrita, é reflexivo e indicativo do próprio papel ancestral de García como guardião da tradição. Através de seus escritos baseados em e orientados pela comunidade, grupos de estudos comunitários, oficinas e escola de tradição oral, e seu mais de meio século dedicado a escutar aos anciãos e as anciãs, compilando seus testemunhos, narrativas, relatos e histórias de vida, García tem trabalhado para colocar e ativar a memória coletiva como uma força ancestral, sociopolítica, cultural, epistêmica e existencial. Nestes processos de articulação e (re)escrita, as linhas entre Zenon e García são apagadas, ambos apelam aos – e são constitutivas dos – muitos anciãos e anciãs e guardiões da tradição cuja as palavras, ensinamentos e pensamentos permanecem, mas ainda no anonimato.

2.1 O presente ordenado a partir do Estado

Qual é a interação do Estado com esses temas da memória, a tradição ancestral e a escrita? E como o Estado equatoriano hoje em dia (re)presenta e (re)cria a mesma tensão descrita anteriormente com respeito a literatura afro? Ou seja, como a nomeação atual de indivíduos afrodescendentes dentro das altas esferas do governo, posiciona e facilita um espaço privilegiado a partir do qual esses delegados estatais designados – como as figuras literárias anteriormente mencionadas – falam por e sobre as necessidades das pessoas a partir do individualismo e intermédio característico ao Estado?

Aqui as palavras de Zenon – escritas e entrelaçadas com as de García – mais uma vez articulam o pensamento baseado na comunidade e como esse pensamento problematiza, desestabiliza e põe em tela de juízo o passado e o presente papel do Estado e suas práticas contemporâneas de inclusão representativa. Neste sentido e parafraseando Handelsman (2001, p. 112), longe de considerar nomeações estatais como seus principais representantes e defensores, as comunidades veem a responsabilidade de assumir sua própria construção como pessoas coletivas.

Zenon nos lembra que os povos de origem africana são anteriores ao Estado. O Estado é o referente imposto através do qual a dominação, subjugação, a regulação e a exclusão têm sido promovidas e promulgadas.

Não podemos esquecer que nosso direito de viver nesses territórios, nasce na reparação histórica do dano que significou a dispersão de nosso sangue africano pela América. Dispersão que pela vontade dos outros tivemos que viver. Isto centenas de anos antes da configuração dos Estados que agora nos ordenam. O que agora somos como povo é o que nunca quisemos ser, por que o que agora somos não depende apenas de nossa vontade de ser. Agora somos o que as leis dos Estados nos ordenam e nos mandam que sejamos (ZENON citado em GARCÍA, 2010, p. 67).

Com a Constituição de 2008 e seu pensamento radical de sociedade, direito e Estado, incluindo o reconhecimento do racismo, reparação, ação afirmativa, direitos coletivos e aspectos das cosmovisões afro e indígenas (por exemplo e entre outros, os conhecimentos ancestrais, o bem viver o estar bem coletivo e os direitos da natureza), inicia uma nova era de visibilidade e de políticas de inclusão¹². A interrogação que parece naturalmente seguir é: o que ocorre quando as preocupações históricas dos povos de origem africana chegam a ser parte de e assumidos por e dentro do Estado?

O escritor e analista político afrosdescendente, Jhon Antón Sánchez (2009), descreve estas novas políticas de visibilidade e inclusão de maneira positiva, como uma abertura à *cidadania cultural*. Alguns dos afroequatorianos atualmente ou anteriormente no governo, entre eles Oscar Chalá (cf. ALAI, 2011) e Alexandra Ocles (cf. RAHIER, 2012), reconhecem tanto o avanço como as complexidades, dificuldades e contradições. Entretanto, são García e Zenon quem, por meio de seu pensamento, vozes e escritos, reconhecem a problemática presente da mesma ideia e prática de Estado, passado e presente. Para ambos, esta problemática está enraizada – ao menos parcialmente – no esquecimento que a inclusão engendra como um tipo de novo começo ou amanhecer.

Este governo do Estado equatoriano, ou qualquer outro governo do passado, não quer e não sabe como enfrentar a dívida histórica que tem com a comunidade afroequatoriana. Não sabe como, porque não conhece a história ou a perspectiva da comunidade afro. Conhece uma história nacional onde nós afros formamos, eventualmente, uma pequena parte, mas supostamente não temos feito nada, não contribuimos com nada. E ao não considerar ou medir a dívida como uma contribuição a um povo que contra sua

¹² Cf. Catherine Walsh, “Afro and Indigenous Life-Visions in/and Politics. (De)colonial Perspectives in Bolivia and Ecuador”, e Interculturalidad, Estado, Sociedad: Luchas (de)coloniales de nuestra época.

vontade foi forçado a muito trabalho para esta construção nacional e estatal: assume que não há dívida, não há a necessidade de reparação. O Estado não faz nada nesse sentido e a sociedade e a comunidade tampouco estão fazendo algo. Apenas uns poucos afros estão de acordo sobre a necessidade de reparação. A maioria pensa que estão sendo incluídas, que tem uma igualdade de oportunidades. A comunidade afro em seu conjunto não está pensando sobre reparação e para mim isso parece ser uma sorte de esquecimento histórico a partir do nosso lado.

O esquecimento tende a reverter a memória coletiva posicionando-a como uma tradição de antigamente com pouca relevância e sentido atual perante o novo começo que o Estado agora oferece. Certamente para povos que historicamente têm sido mantidos fora do marco e prática do Estado-nação, a nova oferta de igualdade, reconhecimento, cidadania e inclusão tem um significado ponderado. A esperança e a luz pela frente facilmente podem gerar sombra e obscuridade ao caminho de trás. Claro, o problema em tudo isso não é só que as e os maiores percam sua função contemporânea, mas também que os direitos e representação individuais começam a sobrepor – ou fazer menos necessária – a comunidade como coletivo. Além disso, *a mesma política de inclusão funciona ao deixar para trás, desfazer, nossa mente negra, nossa negritude*. Assim e neste sentido, o esquecimento funciona como uma estratégia de poder – uma recolonialidade se preferir – que debilita os mesmos elementos sob os quais a identidade, memória e existência coletiva negra foram construídas. Recorda-se aqui a assertiva de Franz Fanon (citado por GORDON, 2000) que a afirmação dentro do sistema depende da negação do sistema de sua ilegítima exclusão.

A inclusão é sem dúvida, funcional ao novo Estado equatoriano plurinacional e intercultural e ao seu posicionamento e construção “progressista”. No entanto, não é necessariamente transformadora da relação histórica – ou, melhor dizendo, a “não relação” – do Estado com os descendentes africanos. O problema, certamente, não é que agora há afroequatorianos no – e como parte do – Estado. O problema correto é o fato de que *é uma representação que está sempre sujeita a visão do Estado. Eles são os representantes do Estado, nomeados pelo Estado e não pela comunidade. É uma inclusão que não toca o poder*.

Além da problemática do esquecimento e inclusão representativa, García e Zenon colocam em primeiro plano outra preocupação relacionada com o presente ordenado a partir e pelo Estado. Essa é a negociação e usurpação dos direitos ancestrais, nos quais o território – como existência e vida – continua sendo fundamental. No território afropacífico,

é central à equação de memória e vida: "Nós entendemos que sem o território não nasce a cultura e sem a cultura não cresce nem floresce a identidade" (GARCÍA, 2010, p. 15). É o território que situa, evoca e recorda, é a memória, os ancestrais, a consciência coletiva e as lutas de e para a vida, liberdade e humanidade. É mais, vincula-se a todos juntos.

É muito frequente escutar os maiores dizendo que quando esses Estados não existiam, os mandatos e as filosofias ancestrais do povo de origem africana assentados nesses territórios, já ordenavam nossa maneira de viver. Essa reflexão tem uma raiz histórica. Não podemos esquecer que os primeiros troncos familiares de origem africana chegaram a viver nesta região entre 1560 e 1760. Então, os mandatos ancestrais são prioritários às leis dos Estados nacionais. As comunidades recuperaram seu direito ancestral de suas próprias formas de vida e de suas propostas para ser, em um tempo quando o Estado não era. Por isso, os maiores falam de um direito maior que nasce casa adentro, quando os outros direitos não haviam nascido. Isso é o direito ancestral ao território.

Como disse Zenon:

A configuração de um território para a vida, sempre foi para nós A Grande Comarca Territorial do Pacífico, que é a terra onde nos trouxe as ambições de outros. Onde nos ancorou o amor pela terra perdida, que foi deixada do outro lado do mar. Isto, centenas de anos antes dos Estados que agora nos ordenam (ZENON citado em GARCÍA, 2010, p. 44).

De todos os direitos ancestrais... o direito ao território coletivo, é um dos que menos força necessita para ser reconhecido. Os antigos escravizados que ganharam esse direito chegaram a essas terras contra sua vontade. Reconhece-lhes o direito ancestral sobre os territórios que ocupam, é o mínimo que os Estados podem fazer para reparar essa injustiça histórica (ZENON citado em GARCÍA e WALSH, 2002, p. 352).

A escrita e pensamento de García com Zenon sobre o território e a territorialidade como direito ancestral e sobre a desterritorialização são fundamentais, não só para compreender o ancestral e o coletivo como significantes atuais que caminham com o passado, mas também para entender o problema do Estado mesmo. Neste sentido, a escrita e as palavras escritas têm funções pedagogicamente políticas e politicamente pedagógicas já que apontam ao decolonial¹³.

¹³ Recorda-se aqui a pedagogia de escravos descrita comoventemente por Stephan Nathan Haymes em "Pedagogía y antropología filosófica del esclavo afroamericano". Para uma elaboração da pedagogia decolonial conferir o texto de Catherine Walsh, "Introducción. Lo pedagógico y lo decolonial. Entretejiendo caminos".

Isto se faz particularmente evidente no livro de García *Territórios, territorialidade e desterritorialização* (2010), compreendido como um exercício pedagógico para a reflexão a respeito dos territórios ancestrais. Esse texto reúne os relatos e testemunhos de uma grande lista de anciãos e anciãs, membros da comunidade e jovens, todos do norte de Esmeraldas, sobre a indústria do cultivo da palmeira africana e seus efeitos devastadores nas comunidades afrodescendentes. Aqui, como em todos os seus textos, García não nomeia a si mesmo como autor, mas como compilador, editor e trabalhador do processo. A “autoria” reside no coletivo, algo que o mundo ocidental tem uma dificuldade em conceber. Do mesmo modo, a proposição ou objetivo vai além do leitor individual. É concebido em um sentido de *práxis*: gerando pensamento e reflexão que estimule compromisso e ação entre indivíduos casa a fora como também casa adentro, como maneira de posicionar a ancestralidade, construir solidariedades e fortalecer o coletivo. Zenon e García deixam isto claro na Introdução do livro:

Seguramente que os outros podem estar vendo o que nos afeta e nos prejudica, a partir de sua margem, mas a partir da margem das comunidades de origem africana, o que nos afeta deve ser dito como nós o sentimos e narrado como nós o vemos (ZENON citado em GARCÍA, 2010, p. 16).

As narrações sobre as filosofias dos maiores [...] recuperam aqui a categoria de propostas, de sugestões para todos os atores sociais que tem relação com a gestão do meio ambiente nessa região. As filosofias sobre o uso solidário dos recursos naturais, devem ser vistas como um ensinamento fornecido pela particularidade cultural das comunidades afroequatorianas do território-região do norte de Esmeraldas. Tudo isso [...] é um claro questionamento do presente. Sobretudo o presente ordenado a partir do Estado, onde se permite a apropriação de grandes extensões da montanha mãe, para uns poucos, sem respeitar o direito dos que menos tem. (GARCÍA, 2010, p. 16-17)

A desterritorialização e a dispersão social que vivem as comunidades afroequatorianas nos territórios do norte de Esmeraldas, é o produto de uma injustiça social e política, que todos temos a obrigação de tornar a ver, de re-pensar: sobretudo os que tem o poder de tomar decisões (ZENON citado em GARCÍA, 2010, p. 17).

Aqui a noção de ancestral é chave.

Os guardiões da tradição compartilham a opinião que são as formas particulares de usar, aproveitar e administrar os recursos que há nos territórios coletivos o que confere categoria de ancestral a um determinado espaço territorial. Os maiores asseguravam que a essência mesma desses territórios somos nós, os povos ancestrais de origem africana e os povos indígenas.

Esses territórios são espaços para a vida. Usamos os recursos que há neles para garantir o bem-estar coletivo.

Os ancestrais ensinam que os territórios ancestrais são construídos para o controle social, espiritual e cultural, que inclui a distribuição justa dos recursos (naturais) como parte de uma ética econômica: por isso devem ser espaços coletivos e comunitários. A construção de um território ancestral nasce da história do povo que reclama essa ancestralidade e precisa ser entendida como memória ancestral e coletiva sobre a ocupação cultural deste ambiente físico. A ocupação deve ser provada pela memória coletiva do povo: sem memória histórica não há ancestralidade. E tudo isso está além das leis do Estado.

Hoje nos territórios ancestrais a maior ameaça é o que os maiores chamam de desterritorialização entendida como a perda do direito ancestral e o desconhecimento e negação a partir do Estado, do direito jurídico, do reconhecimento legal para viver nos espaços territoriais. O Estado desterritorializa nossas comunidades, ou seja, nos nega o reconhecimento do direito ao território onde sempre vivemos. A perda do direito ancestral ao território nega às comunidades a possibilidade de articular-se às novas propostas sociais anunciadas com a Constituição e os direitos coletivos.

Apesar da Constituição, os direitos coletivos e a inclusão representativa dos afrodescendentes, mais de 27 mil hectares de terra no norte de Esmeraldas foram vendidas ou concessionadas a palmeira de azeite africana, 15 mil desses hectares no território ancestral (com título coletivo) da comuna Cayapas-Santiago. O governo de Rafael Correa é histórico neste sentido, outorgando a maior soma até hoje na história do crédito às empresas de palmeira africana para aquisição de hectares em territórios afrodescendentes. Certamente, a expansão do cultivo de palmeira e a perda de terras ancestrais devem ser entendidas no cenário mais amplo da regionalização do conflito colombiano. A presença ativa e o crescente controle tanto da indústria mineira como de azeite de palmeira pelos paramilitares, esquadrões da morte e narcotraficantes colombianos produzem uma situação de violência, deslocamento e desterritorialização que o Estado em vez de deter tem capacitado (ROA, 2011).

Quando o Estado legitima a venda de territórios que são de posse ancestral, quando entrega concessões para a exploração mineira e terra para o cultivo de palmeira, a mensagem que chega ao povo afroequatoriano é que essas terras estão desocupadas, que não tem

proprietários e por tanto, podem ser apropriadas e usadas por atores externos. Neste sentido, a ilegalidade é parte do Estado.

3 À guisa de conclusão

Nesse contexto e nessa realidade, as lutas do rito e escrito da memória coletiva não simplesmente representam a manutenção da tradição: antes apontam para a continuidade mesma da existência afrodescendente, uma existência, como argumentam Zenon e García, moldada e definida pelo fazer ancestral territorial como vida. O território é o lugar onde tem-se assentado a memória e a existência dos povos de origem africana como mecanismos de vida. Conseqüentemente e tomados juntos, o território, a memória e a existência são práticas decoloniais que vem, não apenas resistindo e indo contra a ordem estatal, mas também construindo e criando modos outros de ser, saber e fazer apesar do Estado. Com tudo, é o mesmo Estado o que atualmente ameaça essas práticas e criações “outras”, um Estado tornado mais complexo hoje com seu discurso progressista, sua inclusão representativa e sua incorporação de leis e direitos. O problema é o alcance desta ameaça que, como Zenon e García afirmam, coloca em perigo – mais que em qualquer outro momento da história – o próprio futuro da existência afrodescendente.

Quando uma comunidade perde seu território ancestral, quando a montanha deixa de ser “mãe de deus” para as famílias de origem africana, quando a água dos rios deixa de ser fonte de vida para seres tangíveis e refúgios para os intangíveis, então o espírito dos ancestrais cruza o mar e busca a terra do continente mãe para repousar (ZENON e GARCÍA, citado em WALSH, 2012, p. 223).

Os povos negros do norte de Esmeraldas, sempre sonhamos em deixar para nossos herdeiros um território para que vivam em paz como nós vivemos por tantos anos, agora que nos tiram o direito sobre esse território, teremos que deixar-lhes como herança os testemunhos dessa injustiça, para que nas novas gerações não morra o motivo para a resistência (ZENON citado em GARCÍA, 2010, p. 172).

Desafortunadamente, essa é a realidade vivida que está dando, no norte de Esmeraldas e no território da Grande Comarca do território-região afropacífico, o motivo e a razão para escrever a memória coletiva. *Zenon certa vez disse que nem todas as letras são boas, e a escrita é justamente isso: letras.*

Por fim, ambos nos perguntamos se a memória coletiva se converterá prontamente nisto: em letras em uma página vazia de significado ancestral, existencial e vivencial. Ou se melhor, as letras e sua escrita chegarão a ser mais uma forma de fortalecer o baluarte contra o esquecimento, o que Jerome Branche (2009, p. 44) denominou como: “uma ética *malunga* de criar e de participar em estruturas de memória e alteridade em tensão crítica com as narrativas dominantes e histórias oficiais”. Uma ética e uma prática – de tipo decolonial – que em vez de (re)ordenar a memória coletiva para se adaptar às estruturas da literatura e escrita, altera e transforma o que se conhece – na sociedade envolvente – como literatura e escrita e sua relação com a tradição oral. É esse o desafio, casa adentro e casa fora, que enfrentamos no Equador hoje, um desafio que possivelmente se encontra também em outras partes da diáspora afro latino-americana.

REFERÊNCIAS

ALAI. Entrevista a Oscar Chalá. Ecuador: Camino a la autodefinición. **América Latina en Movimiento**, “Afrodescendencia. Memoria, presente y porvenir” 467 (junio 2011): 22-25.

ALBÁN, Adolfo. **¿Interculturalidad sin decolonialidad? Colonialidades circulantes y prácticas de re-existencia**. Diversidad, interculturalidad y construcción de ciudad. Comps. Wilmer Villa y Arturo Grueso. Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional y Alcaldía Mayor, 2008. 64-96.

BRANCHE, Jerome. **Malungaje: hacia una poética de la diáspora africana**. Poligramas 31 (2009): 23-48. Garcia, Juan. Territorios, territorialidad y desterritorialización. Un ejercicio pedagógico para reflexionar sobre los territorios ancestrales. Quito: Fundación Altropico, 2010.

GARCÍA, Juan; WALSH, Catherine. **El pensar del emergente movimiento afroecuatoriano. Reflexiones (des)de un proceso**. Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder. Coord. Daniel Mato. Buenos Aires: CLACSO, 2002. Disponível em: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/cultura/walsh.doc>

GARCÍA, Juan; WALSH, Catherine. **Derechos, territorio ancestral y el pueblo afroesmeraldeño** ¿Estado constitucional de derechos? Informe sobre derechos humanos Ecuador 2009. Programa andino de derechos humanos. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar y Ediciones Abya-Yala, 2010. 345-360.

GORDON, Lewis. **Existencia Africana. Understanding Africana Existential Thought**. Nueva York: Routledge, 2000.

HAYMES, Stephan Nathan. **Pedagogía y antropología filosófica del esclavo afroamericano**. Pedagogías decoloniales. Prácticas insurgentes de resistir, (re) existir y (re)vivir. Ed. Catherine Walsh. Quito: Ediciones Abya-Yala, 2013. 189-226.

HANDELSMAN, Michael. **Nelson Estupiñán Bass en contexto. Género, raza y nación en la literatura ecuatoriana: Hacia una lectura decolonial**. Guaraguao. Revista de Cultura Latinoamericana 15.4 (2011): 110-132.

JACKSON, Richard. **Black Literature and Humanism in Latin America**. Athens: University of Georgia Press, 1988.

RAHIER, Jean Muteba. **Interview with María Alexandra Ocles Padilla, Former Minister, Secretaría de Pueblos, Movimientos Sociales y Participación Ciudadana, Ecuador**. Black Social Movements in Latin America: From Monocultural Mestizaje to Multiculturalism. Nueva York: Palgrave Macmillan, 2012. 169-182.

ROA, Iván. **El desborde de la violencia: raza, capital y grupos armados en la expansión transnacional de la palma aceitera en Nariño y Esmeraldas**. Tesis de maestría. FLACSO, 2011.

SÁNCHEZ, Jhon Antón. **Multiethnic Nations and Cultural Citizenship: Proposals from the Afro-Descendant Movement in Ecuador**. New Social Movements in the African Diaspora. Challenging Global Apartheid. Ed. Leith Mullings. Nueva York: Palgrave Macmillan, 2009. 33-48.

WALSH, Catherine. **Interculturalidad, Estado, Sociedad: Luchas (de)coloniales de nuestra época**. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar y Abya Yala, 2009.

WALSH, Catherine. **Afro and Indigenous Life-Visions in/and Politics. (De)colonial Perspectives in Bolivia and Ecuador**. Bolivian Studies Journal 18 (2011): 47-67.

WALSH, Catherine. **Afro In/Exclusion, Resistance, and the 'Progressive' State: (De)Colonial Struggles, Questions, and Reflections**. Black Social Movements in Latin America: From Monocultural Mestizaje to Multiculturalism. Ed. Jean Muteba Rahier. Nueva York: Palgrave Macmillan, 2012. 17-47.

WALSH, Catherine. **Introducción. Lo pedagógico y lo decolonial. Entretejiendo caminos**. Pedagogías decoloniales. Prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re) vivir, Tomo I. Ed. Catherine Walsh. Quito: Abya Yala, 2013. 23-68.

NOTAS

TÍTULO DA OBRA

Memória coletiva, escrita e Estado: Práticas pedagógicas de existência afroequatoriana

Catherine Walsh

Universidade Andina Simón Bolívar, Quito, Equador

Doutora em educação

E-mail: catherine.walsh@uasb.edu.ec

Juan García Salazar

Processo de Comunidades Negras do Equador
Historiador afroesmeraldeño
Fundador del Fondo Documental Afro-Andino, Universidad Andina Simón Bolívar.

LICENÇA DE USO – uso exclusivo da revista

Os autores cedem à **Em Tese** os direitos exclusivos de primeira publicação, com o trabalho simultaneamente licenciado sob a [Licença Creative Commons Attribution 4.0 Internacional \(CC BY\)](#). Esta licença permite que **terceiros** remixem, adaptem e criem a partir do trabalho publicado, atribuindo o devido crédito de autoria e publicação inicial neste periódico. Os **autores** têm autorização para assumir contratos adicionais separadamente, para distribuição não exclusiva da versão do trabalho publicada neste periódico (ex.: publicar em repositório institucional, em site pessoal, publicar uma tradução, ou como capítulo de livro), com reconhecimento de autoria e publicação inicial neste periódico.

PUBLISHER – uso exclusivo da revista

Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de Pós-Graduação em Sociologia Política. Publicado no [Portal de Periódicos UFSC](#). As ideias expressadas neste artigo são de responsabilidade de seus autores, não representando, necessariamente, a opinião dos editores ou da universidade.

HISTÓRICO

Recebido em 24 de janeiro de 2022

Aprovado em 01 de fevereiro de 2022