

OS MISSIONÁRIOS COMBONIANOS E A CRIAÇÃO DE IDENTIDADES NEGRAS NO EQUADOR*

*Carlos de la Torre***

*E*ste trabalho analisa as instituições e as práticas concretas através das quais os missionários combonianos ajudaram nos primeiros passos da formação de organizações e de identidades negras em Quito, Equador. Os sacerdotes e as freiras combonianos desempenharam um papel fundamental na geração de identidades negras e nos primeiros passos organizativos dos negros e negras como grupo étnico com características e demandas específicas.

A partir de uma série de instituições, como o Departamento de Pastoral Afro da Conferencia Episcopal Ecuatoriana, do Centro Cultural Afroecuatoriano, do Instituto Nacional de Pastoral Afroecuatoriana Monseñor Enrique Bartolucci (INPA), do boletim mensal *Palenque*, que tem mais de 20 anos de existência, da organização de quatro congressos sobre a História do Negro no Equador, da publicação de livros e de vídeos sobre os afro-equatorianos, da participação e da organização de vários encontros latino-americanos de agentes pastorais negros e do Movimiento Afroecuatoriano Consciencia (MAEC), os sacerdotes, as freiras e os irmãos combonianos formaram toda uma geração de líderes negros.

* Agradeço a Alexandra Ocles, Catherine Chalá, Juan Carlos Ocles, José Martín Balda e Ximena Chalá por sua participação nesta pesquisa que foi financiada pelo Centro Andino de Acción Popular. Texto traduzido do espanhol por Monica Santos.

** Professor-Investigador de FLACSO-ECUADOR

O trabalho dos combonianos com os afro-equatorianos gerou uma esfera pública subalterna em que foram criadas identidades alternativas às visões dominantes e racistas. As esferas públicas subalternas são “cenários discursivos paralelos nos quais os membros dos grupos sociais subordinados criam e circulam contra-discursos para formular interpretações opositoras de sua identidade, interesses e necessidades”.¹ Estes espaços significam “o poder falar com voz própria e simultaneamente poder construir e expressar a identidade cultural [...] Consistem em instituições culturais específicas, incluindo diversas revistas”.² O estudo das publicações e dos vídeos das instituições dirigidas pelos combonianos, dos documentos que usam para a formação de líderes negros, das atas das reuniões do Movimiento Afroecuatoriano Conciencia desde 1983 até 2000, a participação em algumas de suas oficinas e reuniões e as histórias de vida de vários participantes destas instituições permitem compreender os mecanismos sociais concretos através dos quais se geram identidades.³ É importante estudar as instituições e os agentes que transmitem e geram os diferentes valores culturais sobre raça e etnicidade e como estes influem na geração de identidades.

O trabalho dos combonianos é também interessante, pois autodenominar-se negros e assumir que se pertence a uma categoria étnica que tem uma história e cultura específicas é um fenômeno recente no Equador. Os estudos de Norman Whitten e de Ronald Stutzman demonstram que, durante as décadas de 1960 e 1970, os afro-descendentes não viram sua negritude como um fator fundamental de sua identidade, nem se consideraram como um grupo diferente.⁴ Ronald Stutzman, por exemplo,

¹ Nancy Fraser, “Repensando la esfera pública: una contribución a la crítica de la democracia actualmente existente”, *Ecuador Debate*, 46 (1999), pp. 156-157.

² *Ibid.*, p. 160.

³ Os materiais para este artigo baseiam-se no trabalho de campo com organizações negras de Quito, agrupadas na Federación de Grupos Negros de Pichincha, com o Movimiento de Mujeres Negras de Quito, com a Pastoral Afro de la Conferencia Episcopal Ecuatoriana e o Centro Cultural Afroecuatoriano, entre janeiro e junho de 2000. Além disto, foram compiladas 24 entrevistas em profundidade e sete entrevistas de grupos focais com 40 afro-equatorianos que vivem em Quito.

⁴ Norman Whitten, *Class, Kinship, and Power in an Ecuadorian Town: The Negroes of San Lorenzo*, Stanford, Stanford University Press, 1965; Idem, *Black Frontiersmen Afro-Hispanic Culture of Ecuador and Colombia*, Prospect Heights Illinois, Waveland Press, 1974; Ronald Stutzman, “Black Highlanders: Racism and Ethnic Stratification in the Ecuadorian Sierra”, (Tese de Doutorado, Washington University, 1974); Idem, “Gente morena de Ibarra y la Sierra septentrional”, *Sarance*, 7 (1979), pp. 96-109.

escreve que, durante a investigação para sua tese de doutorado em antropologia, em princípios dos anos 1970, a maioria dos negros que viviam na cidade de Ibarra “negavam que poderiam ter padrões culturais específicos como um povo [...] Muitos professaram incredulidade ou confusão quando se deram conta de que estava interessado neles como um povo, mais ou menos diferente dos outros segmentos da população”.⁵

Que até recentemente poucos afro-equatorianos construíram suas identidades a partir da etnicidade também pode ser ilustrado na forma como as pessoas negras de distintas gerações que vivem em Quito se definem a si mesmas.⁶ Muitos dos entrevistados, acima de cinquenta anos, que durante toda a sua vida participaram das lutas de seus bairros por moradia e serviços básicos, se vêem como parte do “povo” e, se bem que estejam conscientes de ser negras, não enfatizam sua etnicidade quando narram suas vivências e suas lutas. A partir dos anos 1980 e 1990, surgem organizações que se autodenominam afros e ocorrem processos de redefinição do significado de ser negro. É por isto que, diferentemente das pessoas mais velhas, alguns jovens estão interessados em sua identidade racial e na negritude como um projeto político. Muitos entrevistados jovens se indignam, por exemplo, quando os chamam de morenos, a forma respeitosa para referir-se aos negros no passado recente,⁷ e dizem: “moreno é um sobrenome e eu sou negro e estou orgulhoso de sê-lo”. Como se analisará adiante, estes negros e negras estão envolvidos em processos de construir identidades alternativas e em buscar espaços na sociedade que os respeite e reconheça como negros. Estudar-se-á de onde vêm estas noções de etnicidade e de raça e quais são as implicações políticas destas construções.

⁵ Stutzman, “Black Highlanders”, p. 224.

⁶ De acordo com Censo de População e Moradia do ano 2001, 3,16% da população de Quito se auto-identificaram como negros e mulatos. Isto significa que aproximadamente 64.220 negros e mulatos vivem em Quito, que tem um milhão e meio de habitantes. A maioria de negros e negras desempenha tarefas mais humildes: empregadas domésticas, carregadores, guardas de segurança, mensageiros e em várias ocupações no setor informal. Poucos ascenderam ao estudo superior e ao trabalho em profissões de colarinho-branco no setor público e privado e como profissionais liberais independentes: Jean Rahier, “Blackness, the ‘Racial’ Spatial Order, Migrations, and Miss Ecuador 1995-1996”, *American Anthropologist*, 100 (1998), p. 425.

⁷ Norman Whitten, por exemplo, reporta que em finais dos anos 1960, na zona de San Lorenzo, “todas as pessoas que compartilham uma cultura Afro-Hispânica preferem o termo moreno. O termo negro é pejorativo para um negro, mulato ou zambo, quando é empregado por alguma pessoa classificada como não negra”. Whitten, *Black Frontiersmen*, pp. 177-178.

Para entender a construção de identidades étnicas é importante partir da análise das políticas étnicas e raciais do estado.⁸ As do estado equatoriano não foram homogêneas. Por um lado, promoveram-se políticas indigenistas que de certa maneira reconheceram os indígenas, ao mesmo tempo em que invisibilizaram os negros. Mas, por outro lado, as políticas estatais buscaram a homogeneização da população através da mestiçagem. O estado colonial e depois o republicano criaram uma série de instituições para governar os índios (a república de índios), para quantificá-los e para arrecadar o chamado tributo indígena, que representou, até sua abolição em 1857, cerca de 30% do orçamento estatal republicano.⁹ Desde os anos 1920 e 1930 as políticas estatais indigenistas buscaram resgatar o “glorioso passado” das civilizações pré-hispânicas em museus e monumentos, na arte e na literatura. Em 1943, criou-se o Instituto Indigenista del Ecuador e, nas décadas de 1950 e 1960, a Misión Andina implementou políticas indigenistas. À diferença dos indígenas, os afro-equatorianos não foram objeto de políticas estatais específicas que os identifiquem e assinalem como tais. Também não ocuparam o mesmo papel que os índios nas reflexões dos intelectuais das elites sobre o desenvolvimento e a nação, exceto nas elucubrações racistas sobre o legado turbulento dos negros na composição “do sangue do litoral”.¹⁰

As políticas indigenistas coexistiram com os intentos de forjar uma nação mestiça. Desde os anos 1930 e sobretudo a partir da ditadura nacionalista e revolucionária, encabeçada pelo general Rodríguez Lara nos anos 1970, o estado desenvolveu políticas baseadas na idéia de que, com mudanças culturais, todos os equatorianos poderiam ser mestiços.¹¹ Esta ênfase nas similitudes se manifestou nos censos nacionais. No primeiro, de 1950, não foram reconhecidas categorias raciais, como nos

⁸ Rogers Brubaker e Frederick Cooper, “Más allá de la ‘identidad’”, *Apuntes de Investigación*, 7 (2001), pp. 30-67; Peter Wade, *Race and Ethnicity in Latin America*, Londres, Pluto Press, 1997.

⁹ Andrés Guerrero, “El proceso de identificación: sentido común ciudadano, ventriloquía y transcritura,” in Andrés Guerrero (org.), *Etnicidades* (Quito, FLACSO, 2000), p. 17.

¹⁰ Norman Whitten, “Introduction”, in Norman Whitten (org.), *Cultural Transformations and Ethnicity in Modern Ecuador* (Urbana, University of Illinois Press, 1981), p. 17.

¹¹ Kim Clark, “Race, ‘Culture,’ and Mestizaje: The Statistical Construction of the Ecuadorian Nation, 1930-1950”, *Journal of Historical Sociology*, vol. 11 (1998), pp. 185-211; Ronald Stutzman, “El Mestizaje: An All-Inclusive Ideology of Exclusion”, in Whitten, *Cultural Transformations*, pp. 45-94.

Estados Unidos, nem de cor, como no Brasil.¹² Ao contrário, o estado buscou que todos os equatorianos se transformassem em mestiços.¹³

Na ausência de políticas estatais que configurem e identifiquem os negros como um grupo com uma cultura particular e devido ao projeto estatal de construir uma nação mestiça, é importante perguntar-se de onde vêm as novas identidades negras e que processos sociais e que agentes estão envolvidos na sua criação. Um processo que explica a geração de identidades negras na América Latina está associado à mobilidade social de pessoas negras e mulatas que logo viram interrompida ou truncada sua ascensão, devido ao racismo e aos preconceitos de suas sociedades em um contexto transnacional de movimentos que questionaram e impugnaram o racismo. No Brasil, em diferentes períodos históricos, como nos anos 1930, em que se forma a Frente Negra Brasileira e, nos anos 1970, em que se funda o Movimento Negro Unificado em São Paulo, intelectuais da classe média, negros e mulatos, que sofreram discriminação racial que limitou sua mobilidade social, formaram organizações que pretendiam falar em nome de todos os negros, quando, em realidade, representavam os interesses de grupos da classe média. Por exemplo, o Movimento Negro Unificado, criado em São Paulo em 1978, foi formado por uma geração de jovens com formação universitária que, influenciados pelos movimentos dos direitos civis nos Estados Unidos, pelos movimentos de libertação nacional nas colônias portuguesas da África e pelos movimentos de esquerda contra a ditadura, questionaram que os benefícios do chamado milagre econômico brasileiro (1968-1974) não incluíssem nem os negros nem os mulatos e que, quanto maior o nível de estudos, maior era a discriminação.¹⁴ As organizações colom-

¹² Melissa Nobles, *Shades of Citizenship. Race and the Census in Modern Politics*, Stanford, Stanford University Press, 2000.

¹³ Os resultados do censo de 2001, que pela primeira vez incluiu perguntas de auto-identificação étnico-racial, pareciam indicar que as políticas de forjar uma nação mestiça, ao menos enquanto se refere às auto-identificações dos atores sociais, tiveram êxito. Apesar da força e da presença política do movimento indígena, 6,83% da população a nível nacional se identificaram como indígena, contradizendo as estimativas que assinalam que estes representam cerca de 40% da população. Em âmbito nacional 2,23% se autotransformaram como negros e 2,74%, como mulatos. Por último, 77,42% da população nacional se viram como mestiços e 10,46%, como brancos.

¹⁴ George Reid Andrews, *Blacks and Whites in São Paulo, Brazil 1888-1988*, Madison, University of Wisconsin Press, 1991.

bianas Cimarrón e o Centro de Investigaciones y Desarrollo de la Cultura Negra, criadas nos anos 1970, também se devem aos esforços de estudantes de classe média negros, que foram influenciados por elementos nacionais, como os movimentos indígenas, e por elementos transnacionais, como os movimentos negros dos Estados Unidos, e pela ideologia da negritude desenvolvida por movimentos de independência em vários países africanos e por organizações negras do Caribe.¹⁵

Não tenho dados sobre se a geração de organizações negras em outras cidades do Equador se pode explicar por estes processos de mobilidade social das classes médias negras e mulatas frustrados pelo racismo, embora me pareça uma hipótese interessante para um trabalho posterior. Em todo caso, a mobilidade social truncada de uma classe média emergente negra não explica o processo de criação de identidades e de organizações para a maior parte dos negros em Quito, pois sua mobilidade social em muitos casos é acompanhada da valorização de sua negritude. Ademais, a formação de organizações negras em Quito foi promovida por sacerdotes e freiras combonianos.

Os missionários combonianos e a formação de grupos e identidades negras

O Papa Pio XII encomendou à Congregación de los Misioneros Combonianos del Corazón de Jesús o trabalho de evangelizar a Província de Esmeraldas. Os primeiros missionários chegaram ao Equador em 1955 e em 1957, e Monsenhor Ángel Barbisotti, comboniano, foi nomeado Bispo de Esmeraldas. O estado equatoriano viu no trabalho destes missionários um mecanismo para regularizar sua presença no norte da Província de Esmeraldas, zona fronteira e isolada dos centros de poder da nação. Em 1957 chegou a ferrovia a San Lorenzo, mas não houve estradas que ligassem esta região a Quito até os anos noventa. O primeiro missionário comboniano se estabeleceu permanentemente em San Lorenzo em 1958 e em 1959 chegou outro.¹⁶

¹⁵ Peter Wade, "The Cultural Politics of Blackness, in Colombia", in Norman Whitten e Arlene Torres (orgs.) *Blackness in Latin America and the Caribbean. Social Dynamics and Cultural Transformations* (Bloomington, Indiana University Press, 1998), pp. 312-316.

¹⁶ Whitten, *Class, Kinship and Power*.

Podem-se diferenciar duas fases no trabalho dos combonianos, que coincidem com a liderança de dois bispos. A primeira, liderada pelo bispo Ángel Barbisotti, entre 1955 e 1973, teve uma orientação mais conservadora. A segunda, sob a direção de Monsenhor Enrique Bartolucci (1973-1995), teve um tom mais progressista.¹⁷ Este, influenciado pelo Vaticano II e pelas reuniões de bispos em Medellín (1968), Puebla (1979) e Santo Domingo (1992), impulsionou o antigo compromisso dos missionários combonianos de trabalhar com os negros. A *Tercera Conferencia General del Episcopado Latinoamericano* em Puebla promoveu o desenvolvimento de pastorais específicas para os indígenas e os afro-descendentes. Nesta reunião, a igreja sustentou que os indígenas e os negros revelam o rosto sofrido de Cristo, pois “vivem marginalizados e em condições infra-humanas, considerando-se os mais pobres dos pobres”.¹⁸ A igreja também impulsionou a criação de pastorais específicas para os indígenas e os afro-descendentes.

Em 1981, a Conferencia Episcopal Ecuatoriana criou o primeiro Departamento da Pastoral Afro na América Latina. O objetivo foi “formar comunidades eclesiais com rosto próprio”.¹⁹ A igreja se comprometeu a trabalhar para sua “libertação integral”, que incluiu aspectos religiosos, políticos e econômicos, assim como a propiciar que os negros se organizassem e tivessem unidade. Este trabalho evangélico e de acompanhamento parte do reconhecimento da culpa histórica da igreja católica em sua opressão. Por isto, em uma reunião de formação de grupos negros organizado pelos combonianos, em outubro de 1986 se disse:

A igreja necessita do povo negro para converter-se e pedir perdão: porque o povo negro é redentor da humanidade; porque o povo negro é Jesus Cristo oprimido na cruz; porque o povo negro é Jesus Cristo lutando pela humanidade. Hoje devemos fazer a Igreja negra. A África tem que estar aqui, com todos os seus símbolos; temos que confiar em nós mesmos, não nos envergonharmos de nossa cultura, de nossa histó-

¹⁷ Alberto Doneda, *Los primeros 45 años de los misionarios combonianos en Ecuador y Colombia*, Quito, Editorial Sin Fronteras, 2000.

¹⁸ Phillip Berryman, “What Happened at Puebla?”, in Daniel H. Levine (org.), *Churches and Politics, in Latin America* (Beverly Hills/Londres, Sage Publications, 1980), p. 66.

¹⁹ Catherine Chalá, “Informe de la práctica de promoción popular urbano marginal”, Quito, mimeo., 1996, p. 8.

ria. [Devemos] aprender a ser afro-equatorianos, [transformando] a mentalidade racista, participando na luta dos oprimidos. [Temos] que recuperar nossa identidade.²⁰

Buscou-se formar agentes pastorais negros para que se convertessem em líderes e promotores de comunidades eclesiais de base. Com este objetivo, organizou-se o Instituto Nacional de Pastoral Afroecuatorialiana Monseñor Enrique Bartolucci (INPA). O processo de formação dos agentes pastorais tem duas etapas. A primeira se baseia no estudo do negro com base na história, na sociologia, na economia, na política e na cultura, com uma duração aproximada de seis meses. A segunda, compreende estudos bíblicos, teológicos e pastorais, com temas como a “religiosidade tradicional afro-americana, espiritualidade e pastoral afro-americana”.²¹ O INPA formou em torno de 150 pessoas através de cursos a distância, nos quais os agentes lêem e comentam textos escritos por pessoas que trabalham no departamento da Pastoral Afro da Conferência Episcopal Ecuatoriana e no Centro Cultural Afroecuatorialiano.

Em 1983, o padre Rafael Savoia criou o Centro Cultural Afroecuatorialiano em Quito, que tem uma biblioteca especializada com publicações sobre a história dos negros a nível mundial e uma grande coleção de fitas cassete com entrevistas de negros e negras das distintas regiões do país, música e outras manifestações culturais. O centro produz vídeos sobre a religiosidade, a cultura e as lutas dos afro-equatorianos. Além disto, publica o boletim mensal *Palenque*, que discute problemas de conjuntura que afetam os afro-equatorianos, dá informação sobre as lutas continentais e globais dos negros e inclui notícias e reportagens sobre as atividades da Pastoral Afroecuatorialiana. Os sacerdotes combonianos dão bolsas de estudos e emprego aos jovens negros no centro. São motivados a pesquisar a história, a cultura e a realidade dos afro-equatorianos e apresentar comunicações nos diferentes congressos nacionais sobre a história do negro no Equador. Os materiais produzidos pelo Centro Cultural Afroecuatorialiano ajudam no trabalho de formação de agentes pastorais e no trabalho com os grupos de base.

²⁰ “Actas del Movimiento Afroecuatorialiano Conciencia (MAEC)”, Quito, 1986.

²¹ *Palenque*, 18 (1999), p. 2.

Os sacerdotes e as freiras combonianas pessoalmente recrutam negros e negras para formá-los como líderes e intelectuais e fomentam a organização de grupos de afro-equatorianos. Em 1981, organizou-se o primeiro grupo em Guayaquil, em 1982, em Esmeraldas, em 1983, em Quito e, em 1992, em Sucumbíos. Estes formaram em 1983 o Movimento Afroecuatoriano Conciencia (MAEC). O MAEC se definiu como “um grupo de inspiração cristã constituído por afro-equatorianos e outras pessoas comprometidas com a causa do grupo étnico afro-equatoriano [...] Tratamos de conhecer a problemática afro [...] Para tomar consciência de nossa identidade”. Destaca-se o trabalho do padre Franco Nascimbene na promoção das organizações negras. Depois de ter trabalhado na formação de grupos em Guayaquil e de ter problemas com o bispo do *Opus Dei* dessa cidade, em 1993 seus superiores combonianos o encarregaram de promover e acompanhar os negros de Quito. Antes de começar seu trabalho, o padre viveu dois meses no vale do Chota-Mira para conhecer a cultura dos negros com os quais trabalharia. Concebeu sua missão evangelizadora como a de “sentar-se onde se senta o pobre e deixar que Deus se manifeste”.²² Foi assim que viveu em diferentes bairros pobres, onde vivem os afro-descendentes. Não aceitou dinheiro da igreja e organizou uma microempresa de leite de soja. Seu argumento foi que as pessoas o vissem como um igual, como alguém que trabalha e ganha a vida. Vendeu o leite de soja percorrendo a pé estes bairros. Desta forma, não só ganhou a vida, como muitos pobres que trabalham no setor informal, mas também foi conhecendo e entabulando amizades com pessoas negras às quais convidou para formar grupos. Juan Carlos Ocles, líder do movimento negro de Quito, narra: “os negros compravam o leite de soja do padre, apesar de não gostarem do sabor, para mostrar sua solidariedade e amizade.” Para o padre Franco é importante crer nos pobres, quando se organizam, e não na caridade nem no paternalismo. Estes grupos, através da leitura da Bíblia e da oração, buscam que o negro conheça sua história, suas raízes e volte a crer em si mesmo, unir-se e organizar-se.

Seu trabalho deu muito bons resultados. O economista afro-equatoriano Renán Tadeo, formado pelos combonianos, em sua história so-

²² “Y puso su tienda entre nosotros,” video del Centro Cultural Afroecuatoriano, Quito, 1996.

bre o movimento negro de Quito, assinala que se organizaram os seguintes grupos em diferentes bairros da cidade:²³ em Atacucho, a Asociación Nelson Mandela; em Santa Anita, 14 mães solteiras formaram a África Mía; em La Roldós se formou a Afro Martín Luther King, dirigida pela senhora Graciela Calderón; em Carcelén, Franqueza Negra; no bairro Corazón de Jesús, a Asociación África Son y Tambor; em Carapungo, as organizações Raíces Africanas, Martina Carrillo, Malcolm X, Hijas de Daniel Comboni, a Asociación de Concepcioneros Residentes en Quito, Negra Bonita e Canela; e na Ferroviaria Alta, Desperta Negro. Ademais, organizaram-se seis encontros de famílias negras onde os grupos se reúnem e trocam experiências. No sexto destes encontros, formou-se a Federación de Grupos Negros de Quito, que, posteriormente, se chamou Federación de Organizaciones y Grupos Negros de Pichincha (FOGNEP), que aglutina cerca de 26 grupos e organizações.

Com a intenção de valorizar a cultura negra e suas raízes africanas, a igreja renovou a liturgia, introduzindo a celebração de missas afro, que se diferenciam das tradicionais pelo uso de música e dança durante momentos da liturgia, como o início e o fim da celebração, o momento da paz e do ofertório. As comunidades eclesiais são as que estão encarregadas da organização da música e dos cantos. É interessante que as missas afro incorporam as diferentes manifestações musicais dos afro-equatorianos. Nas celebrações eucarísticas em Esmeraldas, usa-se a marimba e, no vale do Chota-Mira, o bumbo. Em todas estas celebrações está presente o bongô, e as mulheres que dançam se vestem com roupas tradicionais e com túnicas e turbantes “africanos”. Para os organizadores destas celebrações, é importante incorporar a alegria e a música dos negros na liturgia.

É indubitável que o trabalho e a dedicação dos missionários combonianos deram bons resultados. Como citado anteriormente, formaram-se grupos e comunidades eclesiais negras e estas se uniram na FOGNEP. Além disto, mulheres formadas pelos combonianos organizaram o Movimiento de Mujeres Negras de Quito em 1997 e vários

²³ Renán Tadeo, “Movimiento Negro en Quito”, in Rafael Savoia e Javier Gómezjurado (orgs.), *El negro en la historia del Ecuador* (Quito, Centro Cultural Afroecuatoriano/Conferencia Episcopal Ecuatoriana, 1998), pp. 72-75.

encontros de mulheres negras equatorianas, que culminaram na criação da Coordenadora Nacional de Mujeres Negras, em fevereiro de 2000.²⁴ Muitos negros e negras revalorizaram sua identidade, têm orgulho de ser negros e tentam mudar o significado negativo associado a esta cor. Por exemplo, a primeira marcha contra a violência policial em Quito, em janeiro de 1997, fez-se sob o *slogan* “Por um futuro negro, digno e bonito!” É interessante que a reação de muitos brancos e mestiços ante a marcha foi dizer:

[...] que não devíamos gritar “por um futuro negro, digno e bonito!”, pois nunca teríamos um futuro bom. Isto se explica pelo preconceito que grande parte da coletividade tem frente a uma determinada cor, considerando o negro como uma cor ruim, de morte, suja, que não tem possibilidades de mudança. Para nós os negros, um futuro negro, é um futuro novo, nosso, de novas possibilidades de uma melhor qualidade de vida.²⁵

A busca de uma nova identidade negra também os levou a investigar personagens históricos que ilustrem as tradições de luta pela liberdade, como foi Martina Carrillo, que organizou a resistência dos escravos negros em La Concepción, no século XVIII; dos rebeldes de Carpuela Cristóbal, de Trinidad e Bernarda Loango-Grijalva, do século XVIII, e, sobretudo, de Alonso Illescas, líder da República de Zambos de Esmeraldas, que resistiu ao domínio espanhol no século XVI. Conseguir que o congresso equatoriano, em outubro de 1997, declarasse o primeiro domingo de outubro de cada ano como dia nacional do negro equatoriano, com a figura de Alonso Illescas como herói nacional, foi visto como um grande ganho político. Os incentivadores do projeto argumentaram que este dia permite “fazer-nos visíveis ante a sociedade, dar-nos a conhecer tal como somos: alegres, rebeldes, criativos/as, impulsionadores/as de grandes projetos políticos, geradores/as de uma sociedade mais justa e solidária”.²⁶

²⁴ Catherine Chalá, *Agenda política de mujeres negras del Ecuador*, Quito, UNIFEM/CONAMU/Coordenadora Política Nacional de Mujeres Negras, 2000.

²⁵ *Palenque*, 16 (1977).

²⁶ *Palenque*, 18 (1999), p. 1.

Também é preciso destacar que muitos sacerdotes combonianos vêem seu papel como o “de animar e acompanhar o povo negro.” O Padre José Martín Balda, missionário comboniano navarro, que sempre acompanha os negros sem nenhum afã de figurar ou se destacar, em uma longa conversa disse que acompanhará os negros “até o momento em que o povo negro siga seu próprio caminho.” Além disto, é parte do trabalho pastoral dos combonianos não permitir que os sacerdotes permaneçam em um mesmo lugar por muito tempo: “Nós temos um tempo, quando vemos que há um grupo preparado que o leve adiante, bem, nós vamos a outro lugar.”

Ainda que a intenção dos combonianos seja a de não criar relações paternalistas e a de formar líderes que levem adiante o processo de autovalorização e emancipação dos negros, assim como em outras experiências da igreja católica progressista, a figura do pastor, do bispo e o contexto institucional da igreja influem no desenvolvimento e no futuro das organizações.²⁷ Por exemplo, quando os grupos negros se inteiraram de que o padre Rafael Savoia sairia do Equador, tiveram receio de que se interrompesse o trabalho de pesquisa e valorização da cultura e da história dos negros, iniciado por ele no Centro Cultural Afroecuatoriano. Alguns ativistas dos grupos formados pelo padre Franco Nascimbene criticaram o sacerdote que o substituiu para trabalhar na promoção de grupos negros, por não visitar e incentivar estes grupos, sublinhando que muitos grupos deixaram de existir depois da saída do padre Franco. A figura do pastor, em grande medida, determina o tipo de atividades que realizam os grupos. Por exemplo, o padre Aldo, que substituiu Franco, considerou importante estimular projetos de desenvolvimento. Para isto, conseguiu fundos da Conferência Episcopal Italiana. Que estes fundos ajudem a geração de solidariedades entre os diferentes grupos ou que estes disputem o acesso a este dinheiro é uma questão em aberto.

²⁷ Daniel Levine e Mainwaring, Scott, “Religion and Popular Protest in Latin America: Contrasting Experiences”, in Susan Eckstein (org.), *Power and Popular Protest. Latin American Social Movements* (Berkeley, University of California Press, 2001), pp. 203-241.

As ambigüidades das identidades negras promovidas pelos combonianos

Nas identidades negras promovidas pelos combonianos, da mesma forma que no trabalho da Pastoral Negra do Brasil, estudada por John Burdick, “coexistem estereótipos com novas formas de conceber a identidade negra”.²⁸ A valorização de identidades negras vai junto a um questionamento do racismo. Nas publicações do Instituto de Pastoral Afroecuatorialiana, escritas por dois sacerdotes combonianos e Alexandra Ocles, líder do movimento de mulheres negras de Quito, que foi formada por eles, o racismo é analisado como um sistema institucional que acompanha o capitalismo e o colonialismo e uma série de preconceitos que levam a práticas discriminatórias. O racismo se manifesta em diferentes instituições da sociedade, como a igreja, as forças armadas, o sistema educativo, o sistema econômico e os meios de comunicação de massa. As imagens e as práticas que se transmitem nestas instituições relegam negros e negras aos piores empregos, os excluem da educação e, nos meios de comunicação de massa, são representados de maneira estereotipada. No segundo tomo de *Sociología Afroecuatorialiana*, são apontadas as seguintes manifestações concretas do racismo:

A alta porcentagem de analfabetismo; o desconhecimento ao direito à educação; o sentido europeu e racista da educação; a extinção ou perda das crenças e religiosidade popular afro, sobretudo nas grandes cidades; desenraizamento social e cultural dos jovens negros e como consequência, uma crise de identidade; a divisão e enfrentamento entre os interesses dos indígenas e negros; o aspecto mais profundo da dominação cultural é a identificação passiva do oprimido com o opressor, que o leva a assumir atitudes submissas frente ao senhor, chegando a envergonhar-se da sua.²⁹

É interessante que o curso de formação de agentes pastorais termine com uma reflexão sobre os direitos humanos. Aponta-se que o racismo atenta contra os direitos humanos dos afro-equatorianos e se discutem

²⁸ John Burdick, *Blessed Anastácia. Women, Race, and Popular Christianity in Brazil*, Nova Iorque, Routledge, 1998, p. 90.

²⁹ INPA, *Sociología Afroecuatorialiana*, Quito, INPA, 1999, vol. 2, pp. 50-52.

quatro direitos coletivos, de acordo com as disposições da Organização dos Estados Americanos. O direito de pertencer a uma comunidade “de acordo com as tradições e costumes respectivos;” o *status* legal das comunidades; a rejeição à assimilação; e as garantias especiais contra a discriminação.³⁰

Esta visão crítica da discriminação e a importância de lutar pelos direitos humanos e contra o racismo são acompanhadas da aceitação de uma série de estereótipos sobre os negros. Os combonianos e os negros formados por eles, por exemplo, aceitaram sem questionar os estereótipos criados pelos brancos sobre a alegria inata dos negros. É por isto que em *Palenque* se escreve “os negros somos alegres” e que as missas afro são construídas como espaços que devem ser alegres, onde soa o bongô e se dança, pois se assume que a dança, os tambores e a alegria são parte da essência do negro. É interessante que muitos negros e negras não aprovelem a missa afro, pois não lhes parece que se deve adorar a Deus desta maneira. Quando perguntei a um sacerdote comboniano e a agentes da pastoral afro sobre a resistência de muitos negros a estas inovações da liturgia, responderam-me que estes o faziam por não terem consciência de sua identidade negra. Estas respostas ilustram que, para muitos combonianos e líderes formados por eles, a identidade negra é uma realidade subjacente que está presente em todos os negros e que deve ser descoberta e promovida lutando contra as falsas consciências das ideologias do branqueamento e da mestiçagem. Não se questionaram que talvez haja razões válidas que expliquem por que muitos negros e negras não aceitam estas construções de sua “verdadeira” identidade como alegres e com raízes nos tambores da África.

Muitas destas visões essencialistas da “cultura negra” são parte da exotização destes como o “bom selvagem”, que vive em harmonia comunal e com a natureza. Alguns sacerdotes europeus construíram os negros como os depositários dos ideais e das tradições que salvarão o mundo ocidental da desumanização produzida pela modernidade capitalista. Por exemplo, Monseñor Bartolucci escreveu em 1993:

³⁰ Ibid., pp. 78-80.

Para salvar-se, o mundo ocidental necessita daqueles valores evangélicos (sobriedade, solidariedade, respeito à natureza, harmonia com o Criador e as criaturas, irmandade, confiança em Deus, vontade e alegria de viver) que são características próprias do patrimônio cultural tradicional dos povos afro-americanos. A autêntica religiosidade e espiritualidade negra, sempre purificadas pela palavra de Deus, apresentam uma solução a um dos problemas mais graves de nosso tempo: a progressiva desumanização, produzida por uma sociedade tecnificada, fria e opulenta.³¹

Um estereótipo aceito pelos combonianos e que tem conseqüências negativas é sustentar que a autêntica negritude equatoriana é rural. No manual de *Sociología Afroecuatoriana*, ao discutir a aculturação, escreve-se, “na atualidade se produz uma nova aculturação, especialmente entre os negros que emigraram desde seus assentamentos tradicionais para as grandes cidades”.³² Esta citação, as imagens dos vídeos do Centro Cultural Afroecuatoriano e as longas conversas com negras e negros formados pelos combonianos ilustram que para eles a verdadeira negritude está no campo, que na cidade existem os “perigos” da aculturação e da assimilação à cultura dos brancos e dos mestiços e que para resistir a estes processos é preciso manter vínculos com o campo para nutrir-se da verdadeira negritude, seja na dança, na música, nas tradições orais, nos funerais e em outras manifestações da religiosidade popular. É por isto que a maior parte de organizações negras de Quito se dedicam à cultura, entendida como a dança, a música e a comida típica.

Para os missionários combonianos, a cultura negra autêntica está localizada nas zonas tradicionais de assentamento dos negros no vale de Chota-Mira e na província de Esmeraldas. Os negros do vale do Chota-Mira são descendentes de escravos. Depois de um longo processo de manumissão, que se deu com as leis de 1821 e 1854, mas que não terminaram com a escravidão até 1860, converteram-se em *huasipungueros* nas fazendas. Até os anos 1970, em que a reforma agrária termina com a fazenda tradicional, os afro-equatorianos desta zona, como a maioria

³¹ Rafael Savoia, “La Evangelización de los afroamericanos”, Quito, mimeo., s/d.

³² INPA, *Sociología Afroecuatoriana*, vol. 1, p. 26.

dos indígenas, tinha que prestar uma série de serviços aos fazendeiros. Estas obrigações regulavam o número de dias que deviam trabalhar nas fazendas e nas casas dos patrões na fazenda e na cidade. Em troca destas obrigações os *huasipungueros* negros tinham acesso a uma parcela para seus cultivos de subsistência e um salário ínfimo. Os baixos salários eram complementados com empréstimos e presentes dos fazendeiros que eram necessários para a reprodução da família dos *huasipungueros* e que apareciam como gestos da boa vontade dos patrões. Desde finais dos anos 1950, mas, sobretudo nas décadas dos 1960 e 1970, a reprodução das famílias camponesas negras, que tinham acesso a parcelas pequenas e com problemas de irrigação, depende dos recursos gerados pela imigração temporária dos homens para as plantações de agroexportação da costa e das mulheres e dos homens para a cidade, onde trabalharam no serviço doméstico e em outras ocupações humildes. Desde estes anos, alguns afro-equatorianos passaram a viver permanentemente nas cidades.

Ainda que a escravidão tenha existido na província de Esmeraldas, a maioria de negros da região norte desta província são descendentes de escravos *cimarrones*³³ e de ex-escravos que migraram para esta área, vindos da Colômbia e do vale do Chota-Mira.³⁴ Apesar de a região de San Lorenzo ter estado relativamente isolada, foi integrada a vários ciclos de agroexportação como os do *tagua*³⁵, da borracha, da exploração madeireira e de outros produtos. Norman Whitten demonstra como os processos de modernização capitalista e a maior presença do estado resultaram na progressiva marginalização e exclusão da população afro-esmeraldina.³⁶

Os combonianos vêem a cultura negra como uma série de práticas de que compartilham todos os negros e que, apesar de ser sincrética, se manteve através dos anos. Estas conceituações explicam-se por sua

³³ Quilombolas (N. T.).

³⁴ Rocío Rueda Novoa, *Zambaje y Autonomía. Historia de la gente negra de la provincia de Esmeraldas. Siglos XVI-XVIII*, Quito, Abya-Yala, 2001.

³⁵ Trata-se da *Phytelephas macrocarpa* R. ou *Phytelephas microcarpa* R & Pav., que é uma palmeira pequena, de tronco grosso, numerosas raízes e flores de perfume forte. Conhecida como “marfim vegetal” em português, *ivory plant* em inglês e *Brazilianische steinmüsse* em alemão. Ocorre de forma espontânea em diversas regiões tropicais do mundo e, no Brasil, distribui-se por toda a região amazônica (N. T.).

³⁶ Whitten, *Black Frontiersmen*.

visão de raça, etnia e cultura. No manual de *Sociología Afroecuatoriana*, explica-se que os brancos-mestiços, os negros e os indígenas têm culturas diferentes, próprias e que o projeto de uma nação multicultural é respeitar as diferenças culturais. “Por diversidade cultural entende-se que os negros têm uma cultura, os indígenas têm outra, e os mestiços, outra”.³⁷

Estas visões essencialistas da cultura, vista como uma série de práticas que caracterizam um grupo étnico discreto e que existiu e se manteve ao longo do tempo, têm implicações políticas contraditórias. Por um lado, ao configurar os negros como se fossem rurais e similares aos indígenas que têm comunidades, territórios e tradições culturais próprias, assim como na Colômbia,³⁸ privilegiam-se as lutas pela terra. Por exemplo, diz-se que “a terra dos negros tanto em Esmeraldas como no vale do Chota e bacia do Río Mira, deveria ser vista como base de garantia de sobrevivência dos mesmos”.³⁹ Por outro lado, não se formulam propostas concretas de como melhorar as condições de vida dos negros urbanos. As visões do negro como rural, além disto, silenciam as experiências e as vivências da maioria dos negros que vivem nas cidades, onde são vítimas da discriminação e do racismo e que provavelmente não terão possibilidades nem necessariamente desejos de voltar às comunidades de onde emigraram seus avós ou pais. Por último, estas visões não questionam a construção racista do espaço e da geografia da nação que destina aos negros as áreas marginais e constroem as cidades como espaços brancos e mestiços, onde os negros são vistos como intrusos perigosos ou como imigrantes temporários que, por estarem de passagem, não têm direitos nestas cidades.⁴⁰

O Branqueamento

Uma das preocupações fundamentais dos ativistas formados pelos combonianos é o problema do branqueamento. A *Sociología Afroecuatoriana* define branqueamento nos seguintes termos:

³⁷ INPA, *Sociología Afroecuatoriana*, vol. 1, p. 55.

³⁸ Wade, *Race and Ethnicity*; Idem, “The Cultural Politics”.

³⁹ INPA, *Sociología Afroecuatoriana*, vol. 1, p. 44.

⁴⁰ Ver Rahier, “Blackness”; Carlos de la Torre, *Afroquiteños, ciudadanía y racismo*, Quito, CAAP, 2002.

Alguns de nós, negros, queremos ser como os brancos, fazemos todo o possível para ser como eles, assumimos um comportamento e modo de pensar que é sempre o daqueles que nos oprimem. A ideologia do branqueamento faz com que o negro deprecie todas as suas raízes, sua negritude, e assuma o fato de querer ser branco, tanto internamente como externamente. Internamente: atitudes, formas de pensar, modo de falar; externamente: o alisado do cabelo, o cair como presa fácil da sociedade de consumo, esgotando seus últimos recursos para gastá-los com artigos caríssimos e de marca.⁴¹

Esta definição de branqueamento aponta para um problema fundamental, produto do colonialismo. Para os não brancos é muito difícil aceitar sua plena humanidade em uma sociedade construída com padrões culturais e com valores da supremacia branca que os denigrem constantemente; por isto, muitos aceitam as formas de pensar do opressor e internalizam o racismo. Bell Hooks aponta que os valores que levam à internalização do racismo são “sistematicamente ensinados através dos processos de socialização em sociedades baseadas na supremacia branca”.⁴²

A definição do branqueamento elaborada pelos combonianos caracteriza o afã desmedido pela aquisição de mercadorias como uma característica da brancura. Esta visão, por um lado, tem um elemento de crítica ao capitalismo, mas, por outro, e sem que seja a intenção de quem redigiu este livro de divulgação e formação, talvez se equipare à verdadeira negritude com a pobreza e o *status* social de classe baixa.

Branquear-se também significa uma mudança de atitudes e formas de ser. Em uma discussão de grupo, na qual perguntei a ativistas e intelectuais negros, muitos deles formados pelos combonianos, o que significava ser branco ou branquear-se, uma profissional negra me explicou que ser branco ou branquear-se significava tratar com desprezo os demais. A brancura neste contexto aparece como o poder que permite a arrogância e a prepotência de quem, por ter esta cor de pele ou estar próximo a esta, que, em geral, é acompanhada do poder econômico e

⁴¹ INPA, *Sociología Afroecuatoriana*, vol. 2, p. 14.

⁴² Bell Hooks, *Killing Rage. Ending Racism*, Nova Iorque, Henry Holt and Company, 1995, p. 131.

social, se sente com o direito de maltratar, humilhar, ou de tratar de maneira paternalista e condescendente os não brancos. É por isto que Mary Weismantel sustenta que “a brancura nos Andes é uma espécie de salvo-conduto que permite a quem a possui roubar, violar e aterrorizar os indígenas [e eu acrescentaria os negros] a seu bel prazer”.⁴³

O que significa pensar como um branco? Para os negros formados pelos combonianos, significa ver o mundo com olhos eurocêntricos e com a supremacia branca que sobrevaloriza a brancura, considerando que os brancos são mais inteligentes, mais trabalhadores e que ainda têm uma moralidade superior à dos não brancos. A crítica à ideologia do branqueamento é para eles uma forma de valorizar a negritude como uma ideologia que protesta contra a ordem colonial e a de seus legados pós-coloniais; lutar pela emancipação dos povos negros oprimidos e buscar “o desafio cultural do mundo negro”.⁴⁴

Estas reflexões sobre o branqueamento compreendem uma série de aspectos que talvez devessem ser diferenciados. É assim que por branqueamento se entendem: a) os processos de mobilidade social ascendente de alguns negros; b) os valores culturais, tais como a forma de falar, de vestir, ou de apresentar o corpo das pessoas que estão envolvidas nestes processos de mobilidade social que adquirem valores e costumes de uma classe social mais privilegiada e, portanto, mais branca; c) os privilégios que trazem os contatos e as redes sociais com pessoas brancas para a mobilidade social e como estes processos sociais reproduzem a ordem racial hierárquica;⁴⁵ d) os processos de baixa auto-estima produzidos por uma sociedade baseada na supremacia branca; e, por último, e) assumir que há culturas brancas e negras diferentes e que o processo de branqueamento significa perder a cultura negra e adquirir a cultura branca urbana, caracterizada pelo termo branco-mestiça.

Estas dificuldades conceituais refletem, em certa medida, os processos sociais nos quais ser negro significa ser pobre, e as vantagens simbólicas e materiais que vêm do contato com os brancos para a mobi-

⁴³ Mary Weismantel, “White Cannibals: Fantasies of Racial Violence in the Andes”, *Identities*, 4 (1997), p. 22.

⁴⁴ INPA, *Sociología Afroecuatoriana*, vol. 2, p. 6.

⁴⁵ Wade, *Race and Ethnicity*.

lidade social. Na ausência de uma classe média ou alta negra que decida valorizar sua negritude, é muito difícil para os poucos negros que têm acesso à educação universitária e aos empregos de colarinho branco e de profissionais liberais não se branquear, pois se assume que se branquear vai junto com sua mobilidade social, devido à associação do negro com a pobreza e com o rural. Estas dificuldades de continuar aceitando a negritude de uma pessoa urbana, de classe média e com acesso aos estudos se traduzem em uma obsessão de parte de muitos deles por sua identidade. É por isto que muitos negros e negras profissionais de classe média constantemente se questionam sobre o que significa serem negros ou negras urbanos, com algum poder de consumo e com títulos universitários em uma sociedade onde ser negro significa não ter acesso a nenhum destes privilégios.

Para alguns intelectuais e ativistas negros, a negritude é um projeto político. É por isto que argumentam que resistir ao branqueamento é unir-se às lutas pela libertação de todos os negros e negras. Para um participe em uma discussão sobre o branqueamento e a identidade negra que organizamos no Centro Andino de Acción Popular em Quito, em 23 de março de 2000, “a questão é que estes negros preparados consigam novamente retornar a suas comunidades, compartilhem o conhecimento com sua gente [...] que todos os negros profissionais [...] não se esqueçam de onde surgiram, que regressem e contribuam”. Desta maneira, a negritude e a resistência ao branqueamento formam um projeto político solidário com as lutas de todos os negros pela eliminação dos entraves racistas à mobilidade social e à igualdade.

Conclusões

As identidades e as organizações negras que se formaram através do trabalho dos combonianos em diferentes instituições tiveram um grande efeito democratizador. No Equador, pela primeira vez, valoriza-se a humanidade e a igualdade dos não brancos, resiste-se às políticas assimilacionistas que em nome da suposta universalidade promovem o progressivo branqueamento da população e toda uma nova geração de líderes formados nas esferas públicas subalternas, promovidas pelos com-

bonianos, participa em discussões e debates na esfera pública oficial. Mas esta democratização parcial da sociedade não terminou com as práticas, as instituições e as ideologias racistas baseadas na supremacia dos brancos.

Além disto, muitas das visões sobre identidade, cultura e etnicidade elaboradas pelos missionários combonianos e pelos líderes formados por estes se baseiam em construções essencialistas. Como aponta Joshua Gamson em um contexto diferente, a criação essencialista de “categorias de identidades fixas são a base tanto da opressão como para a luta pelo poder político”.⁴⁶ Sem identidades essencialistas, dificulta-se a organização de movimentos articulados através da identidade. É assim que parte do processo de organizar os afro-equatorianos como uma categoria diferente se baseia na busca dos elementos culturais, da história e das aspirações que todos deveriam compartilhar pelo fato de serem negros equatorianos. O problema é que algumas destas construções essencialistas não recolhem o sentir e as experiências de muitas pessoas. Ademais, algumas destas construções podem ter efeitos políticos desmobilizadores.

Seguindo o argumento de Peter Wade, o papel do cientista social não deveria ser unicamente demonstrar como as identidades são construídas, flexíveis, instáveis e, portanto, maleáveis.⁴⁷ Por um lado, todas as identidades têm estas características e, além disto, as pessoas que foram identificadas como pertencentes a uma categoria à qual se imputou uma série de estigmas e valores negativos têm todo o direito de reinventar sua identidade e sua cultura. O importante é analisar os efeitos políticos da construção de diferentes identidades. É assim que se argumentou que, embora a visão da verdadeira negritude seja rural e ajude as lutas das comunidades negras contra o despojo de suas terras, estas construções silenciam as vivências dos negros e das negras que em sua maior parte são urbanos. Estas visões também não permitem articular demandas salariais nas cidades e ignoram que muitas das lutas dos negros são pela democratização e pela eliminação do racismo nos

⁴⁶ Joshua Gamson, “Must Identity Movements Self Destruct? A Queer Dilemma”, *Social Problems*, 42 (1995), p. 391.

⁴⁷ Wade, “The Cultural Politics”.

espaços urbanos. Ao ver o negro como essencialmente rural, não se questionam os estereótipos dominantes sobre a geografia que marginaliza os não brancos do acesso aos espaços urbanos onde se concentram o poder e os mecanismos que permitem a mobilidade social.

Por último, se se assume que todas as pessoas que pertencem a um determinado grupo étnico supostamente compartilham uma cultura e uma identidade que deve ser descoberta e liberada pelos ativistas, a estes fica difícil entabular um diálogo com as pessoas comuns que não aceitam necessariamente suas propostas do que significa ser negro e compartilhar uma cultura negra.