

cR

Centro
de Referência
Paulo Freire

**Este documento faz parte do acervo
do Centro de Referência Paulo Freire**

acervo.paulofreire.org



InstitutoPauloFreire

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

LAURA CECILIA LÓPEZ

“Que América Latina se sincere”: Uma análise antropológica das
políticas e poéticas do ativismo negro em face às ações afirmativas
e às reparações no Cone Sul

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em
Antropologia Social da UFRGS, como requisito
parcial para a obtenção do título de Doutor em
Antropologia Social.

Orientadora: Professora Dra. Denise Jardim

Porto Alegre

2009

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL**

“Que América Latina se sincere”: Uma análise antropológica das políticas e poéticas do
ativismo negro em face às ações afirmativas e às reparações no Cone Sul

Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia
Social como requisito parcial para obtenção do título de Doutora em Antropologia Social
pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

COMISSÃO EXAMINADORA

Prof. Dr. José Jorge de Carvalho – UNB

Prof. Dr. José Carlos dos Anjos – UFRGS

Prof. Dra. Cláudia Fonseca – UFRGS

Porto Alegre

2009

AGRADECIMENTOS

Este trabalho está dedicado especialmente aos militantes mulheres negras e homens negros da Argentina, do Uruguai e do Brasil. Espero que possa servir como caixa de ressonância de suas vozes e pensamentos, com o desejo de contribuir na luta anti-racista.

Quiero agradecer a mi familia (Nilda Gil, Francisco, Juan y Ángel López e Mirta Cavalié), que de lejos y de cerca me apoyaron con su cariño.

À minha orientadora, Denise Jardim, por sua compreensão e fundamental interlocução durante a escrita desta tese.

Começarei as menções especiais pela Argentina. *A los militantes afrodescendientes que me mostraron el camino de la difícil lucha antirracista en ese país. A mi primera orientadora, que me llamó la atención sobre el racismo argentino y sobre las delicias del candombe, Alicia Martin. A mis amigas del alma, con quienes compartí mis comienzos en la antropología y continúo de lejos y de cerca compartiendo ese camino, Cecilia Benedetti y Analía Canale. Al resto del “aquelarre”: Maria Pía Almeida Bou, Mariapaula Rithner, Natalia Vucinovich y Zulema Sosa.*

En Uruguay, agradezco a Beatriz Ramírez, Andrés Urioste, Javier Diaz, a las chicas de Mizangas (Noelia, Elizabeth, Tania), Mario y Nestor Silva, Juan Pedro Machado, Alicia Saura, Alicia Esquivel, Edgardo Ortuño, Chabela Ramírez y Susana Andrade con la belleza de Afrogama, Amanda Diaz, Susana Rudolf, Oscar Rorra, Beatriz Santos, Omar Perez. A Luis Ferreira, cuyo trabajo intelectual me inspiró para pensar la realidad afro-uruguaya.

No Brasil, agradeço a Talis da Rosa, Onir Araujo, Tânia Silva, Elaine e Jaqueline Soares, Noelci Homero, Maria Conceição Fontoura, Rita Camisolão, Célia Souza, ao pessoal da CEPPIR, Baba Diba, Sidnei Borges, Ubirajara Toledo, Antônio Matos. À Simone Cruz, pela caminhada no projeto UNESCO, que nos aproximou e nos transformou em amigas. À minha amiga e colega antropóloga Miriam Vieira, por compartilhar reflexões de vida e de pesquisa. Ao professor José Carlos dos Anjos, cujo trabalho intelectual e os desafios que me colocou na qualificação e em outros espaços de diálogo me fizeram acreditar na possibilidade de uma antropologia que se transforme em “cavalo” de vivências, pensamentos, intensidades negras. Aos colegas do NACI/UFRGS, pelas discussões propiciadas, e à professora Cláudia Fonseca, pelas valiosas contribuições na

qualificação e em outros espaços de discussão. Aos colegas de Fábrica de Idéias 2005 e de A Cor da Cultura, por suas grandes contribuições.

Quero agradecer especialmente às pessoas do Grupo de Trabalho de Ações Afirmativas da UFRGS, particularmente a Caco, Diogo Raúl, Flávio, Cauê, e às mulheres guerreiras do GT. Junara Ferreira, Kelly Moraes, Luanda Sito, Mariana Selister, Tatiana Rodrigues, pelas jornadas de luta, de discussão e de compartilhar nossos sentimentos e visões de mundo, que nos uniram na amizade e nas aspirações de mudanças. Às novas integrantes do grupo, Ana Paula Metz Costa e Deise Santana.

Ao Diórgenes Pacheco de Lima, meu companheiro, por seu amor e paciência durante as longas horas de trabalho, e por compartilhar comigo suas vivências cotidianas da negritude.

RESUMO

Esta tese se propõe a examinar os itinerários e as perspectivas das mobilizações políticas negras contemporâneas no Cone Sul, com ênfase nas redes de ativistas que atuam em Porto Alegre (Brasil), Montevideú (Uruguai) e Buenos Aires (Argentina), frente aos atuais desafios da implementação de políticas públicas com enfoque étnico-racial. A partir do aporte da perspectiva antropológica que orienta uma aproximação da “experiência de perto” dos sujeitos, detenho-me no protagonismo de ativistas em face aos desdobramentos de políticas públicas e ações reparatórias. O trabalho se insere nas discussões sobre a questão multicultural e o multiculturalismo nas sociedades latino-americanas. Interrogo como sujeitos tidos e vistos como minoritários, que não foram contemplados no projeto de “igualdade” preconizado pelos ideais eurocêntricos de nação moderna instituído nos países da região, vêm a interferir na esfera pública, ao passo que evidenciam noções e projetos de nação em disputa. O trabalho busca compreender os movimentos afro-latino-americanos através das formas com que ocupam a esfera pública e manejam noções e projetos de sociedade multicultural. Analiso as conexões entre o “nacional” e o transnacional a partir das políticas raciais e das militâncias negras, bem como da experiência com identificações étnicas afro-diaspóricas. Parto das configurações locais das militâncias negras contemporâneas que se expandem e modelam numa arena trans-local e diaspórica e se projetam para o espaço da nação. Proponho-me delinear *cartografias da militância negra* nas três cidades contempladas nesta tese a partir de percorrer experiências múltiplas de engajamento na esfera pública. E por fim, examino: i) os modos como as redes de militância são mobilizadas na construção de demandas e ii) as disputas por políticas públicas em torno da saúde e da educação com perspectiva étnico-racial e de gênero, analisando as complexas e múltiplas relações entre atores sociais envolvidos no processo de tradução de resistências locais em problemas que irrompem as arenas públicas e disputam por sua legitimação perante agentes e instituições com condições para disseminá-los.

Palavras chaves: movimentos negros – perspectiva afro-latino-americana – políticas públicas – ações afirmativas – reparações – Cone Sul

ABSTRACT

This thesis aims at analyzing the itineraries and perspectives of the contemporary black movement political mobilization in the Southern Cone, focusing on the network of activists of Porto Alegre (Brazil), Montevideo (Uruguay) and Buenos Aires (Argentina), before the current challenges introduced by the implementation of ethnical-racial focused public policies. From an anthropological viewpoint that emphasizes a personal approach to the subjects' experiences, I concentrate on the activists' actions in the face of the consequences of public policies and reparatory actions. In the context of the debates on multicultural issues and multiculturalisms in Latin-American societies, I will try to understand how those subjects that belong to the so-called minority groups, which, in turn, went unacknowledged by the European centered ideal of "equality" in the regional modern nation-states, impinge on the public sphere while they evidence notions and national projects that collide with each other. I, therefore, aim at understanding the political expression of African Latin-American movements through their uses of space in the public spheres and of dealing with the notions and projects of a multicultural society. I analyze the connections between the national and transnational from the viewpoint of racial policies, black militancies and the identification with the African diasporas. I begin by mapping contemporary black militancy configurations, which are shaped and expand in a translocal and diasporic arenas, while they project themselves as part of a nation, I delineate the black militancy cartographies in the three cities on the basis of their involvement in the public sphere. I examine: i) how the militancy networks are mobilized in the construction of their demands and, ii) their disputes for public policies in the fields of health and education, from gender and ethnic-racial perspectives. I also analyze the diversity of complex relations among social actors involved in the processes of translating local forms of resistance into problems, which will be brought to the public arena and will dispute for legitimization before agents and institutions that are capable of spreading them.

Key words: black movement - African Latin-American perspective - public policies - affirmative actions - reparation - Southern Cone

SUMÁRIO

| | |
|---|------------|
| RESUMO | 4 |
| INTRODUÇÃO..... | 8 |
| CAPÍTULO 1. TRANSNACIONALISMO, ATLÂNTICO NEGRO E PÓS-COLONIALISMO: DEFINIÇÕES CONCEITUAIS E APROXIMAÇÕES METODOLÓGICAS MULTI-LOCALIZADAS | 13 |
| 1.1 (Re)definições conceituais..... | 13 |
| 1.2 Aproximações metodológicas..... | 27 |
| 1.2.1 Itinerários da pesquisa | 30 |
| 1.2.2 A multi-localidade e a conectividade | 35 |
| 1.2.3 Da comparabilidade..... | 40 |
| CAPÍTULO 2. PERSPECTIVA AFRO-LATINO-AMERICANA: DIÁSPORA, POLÍTICAS RACIAIS E FLUXOS GLOBAIS | 43 |
| 2.1 Definições analíticas e políticas da Afro-Latino-América | 43 |
| 2.2 Geopolíticas dos Estados nacionais latino-americanos..... | 48 |
| 2.3 Os populismos e a “democracia racial” latino-americana..... | 58 |
| 2.4 A desigualdade racial como problema social na América Latina..... | 68 |
| 2.5 Perspectiva afro-latino-americana..... | 78 |
| 2.6 Novo cenário afro-latino-americano no processo Durban..... | 82 |
| CAPÍTULO 3. CARTOGRAFIAS DA MILITÂNCIA I. POLÍTICAS E POÉTICAS NA INTERVENÇÃO NA ESFERA PÚBLICA..... | 91 |
| 3.1 Territorialidades, intensidades negras e conexões diaspóricas..... | 93 |
| 3.1.1 Buenos Aires negra..... | 93 |
| 3.1.2 Atravessando as águas do Prata | 102 |
| 3.1.3 Espaços da consciência negra | 117 |
| CAPÍTULO 4. CARTOGRAFIAS DA MILITÂNCIA II. AS POLÍTICAS DE REALIZAÇÃO NAS CONFIGURAÇÕES DAS MOBILIZAÇÕES NEGRAS..... | 131 |
| 4.1 Porto Alegre..... | 132 |
| 4.2 Montevideu..... | 146 |
| 4.3 Buenos Aires..... | 156 |
| 4.4 Conexões/comparações possíveis | 166 |
| CAPÍTULO 5. SAÚDE, RAÇA E GÊNERO: A INTERSECCIONALIDADE NO CENÁRIO DAS DISPUTAS POR POLÍTICAS PÚBLICAS..... | 173 |
| 5.1 Raça, Gênero e Saúde..... | 175 |
| 5.1.1 O acesso à saúde e o acesso aos dados de pesquisa | 176 |
| 5.2 Um olhar interseccional para entender o campo de “saúde da população negra” ... | 178 |
| 5.3 A “saúde da população negra” no Brasil..... | 185 |
| 5.4 A “saúde étnica” no Uruguai | 203 |
| 5.5 Conexões/comparações possíveis | 221 |
| CAPÍTULO 6. ‘PRUEBE USTED A PONERSE EN MI PIEL CINCO MINUTOS Y DESPUÉS ME CUENTA’: AS MUHERES NEGRAS E O CORPO COLONIAL ... | 225 |
| 6.1 Gênero e raça nas geopolíticas do Estado | 226 |
| 6.2 Corpo, sexualidade e (re)produção da nação..... | 229 |
| 6.3 Experiências racializadas de gênero e o mercado de trabalho..... | 235 |
| 6.4 A pedagogia do “corpo colonial” | 241 |

| | |
|--|------------|
| 6.5 Saúde e mulher..... | 244 |
| 6.6 Outras facetas do corpo colonial: a construção da problemática de HIV/AIDS | 247 |
| CAPÍTULO 7. AS TRAMAS DAS AÇÕES AFIRMATIVAS E AS PERSPECTIVAS AFRO-DIASPÓRICAS NAS DEMANDAS EM EDUCAÇÃO: DISPUTAS DE SABER/PODER..... | 261 |
| 7.1 O Brasil e o Uruguai diante de uma questão transnacional..... | 261 |
| 7.2 Perspectivas diaspóricas e intervenções no espaço acadêmico brasileiro e uruguaio | 280 |
| 7.3 Conexões/comparações possíveis | 292 |
| CAPÍTULO 8. AS DEMANDAS EM EDUCAÇÃO E AÇÕES AFIRMATIVAS E SUA DISSEMINAÇÃO NA ESFERA PÚBLICA BRASILEIRA | 296 |
| 8.1 Uma demanda histórica | 296 |
| 8.2 As ações afirmativas na Universidade Federal do Rio Grande do Sul..... | 306 |
| 8.2.1 Os espaços de articulação: as políticas e as poéticas..... | 313 |
| 8.2.2 Das posições diferenciadas à polarização no campo de forças..... | 326 |
| 8.2.3 As performances da “diversidade na universidade” | 335 |
| 8.2.4 Os efeitos da aprovação: a reconfiguração do campo de forças | 339 |
| 8.3 “A entrega do jaleco” e as possibilidades de diálogo inter-étnico..... | 345 |
| 8.4 Considerações finais..... | 354 |
| CONSIDERAÇÕES FINAIS..... | 356 |
| REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS | 367 |
| ANEXO | 382 |

INTRODUÇÃO

A frase que compõe o título desta tese, expressa por um militante afro-uruguaio para condensar os desafios e as demandas contemporâneas do ativismo negro, convidou-me a refletir sobre um contexto em que os Estados nacionais e as sociedades latino-americanas em seu conjunto são chamados a assumir a sua multiculturalidade.

A partir desses pleitos é que esta tese se propõe a examinar os itinerários e as perspectivas das mobilizações políticas negras contemporâneas no Cone Sul, com ênfase nas redes de ativistas que atuam em Porto Alegre (Brasil), Montevideú (Uruguai) e Buenos Aires (Argentina), frente aos atuais desafios da implementação de políticas públicas com enfoque étnico-racial.

Este trabalho se insere nas discussões sobre a questão multicultural e o multiculturalismo nas sociedades latino-americanas. Para isso, considera a problemática de sujeitos tidos e vistos como minoritários que não foram contemplados no projeto de “igualdade” preconizado pelos ideais eurocêntricos de nação moderna instituído nos países da região e passaram a ocupar um lugar desigual nos processos políticos, no acesso à mobilidade social, e em face às instituições.

Observo os modos como estes sujeitos vêm a interferir na esfera pública, ao passo que evidenciam noções e projetos de nação em disputa. Percorrem, então, um espaço identitário que converte a exclusão num poder afirmativo, generativo.

Busco refletir sobre as especificidades locais desses processos organizativos e de mobilização política no contexto da Afro-Latino-América: o estudo pretende ampliar o olhar comparativo, apontando as conexões desses processos numa escala transnacional, e apontando o duplo vínculo de como as mobilizações negras locais constituem sujeitos em face de perspectivas políticas transnacionais e de como a arena transnacional orienta os sujeitos e perspectivas políticas locais.

Minha análise se situa na interface entre uma perspectiva diaspórica e um enfoque local. De um lado, observo e analiso as continuidades e as conexões transnacionais da experiência identitária em fluxo e as políticas internacionais. De outro, privilegio o jogo de forças em que os agentes disputam e negociam seu lugar no mundo social e suas noções de justiça racial tanto na esfera pública quanto nas estruturas de poder do Estado nacional.

A definição de Afro-Latino-América adotada nesse trabalho ressalta a *dimensão diaspórica* que atravessa sujeitos, agentes globais e experiências identitárias, e nos permite

compreender a conexão entre processos de mobilização política negra e identificações locais de pertencimento a um coletivo de ascendência africana na América Latina. Chama a atenção para as condições estruturais locais e globais decorrentes das transformações geopolíticas do mundo pós-colonial.

Interessam-me examinar as transformações de movimentos, militâncias e instituições e a emergência de novos sujeitos políticos que disputam ações afirmativas no quadro geral das amplas ações políticas empreendidas visando reparações históricas. A partir do aporte da perspectiva antropológica de aproximação da “experiência de perto” dos sujeitos (GEERTZ, 1996), detenho-me no protagonismo de ativistas em face aos desdobramentos de políticas públicas.

Do ponto de vista da literatura produzida por ativistas e do debate acadêmico travado a respeito das experiências identitárias negras, é pertinente ater-se ao processo contínuo e potente de produção de noções de identidade negra tomada como uma experiência diaspórica.

O percurso da tese tem a ver com os trabalhos que venho desenvolvendo sobre processos identitários e mobilizações políticas negras a partir da monografia de conclusão do curso de Antropologia, que analisou as construções de identidade étnica de afro-uruguaios imigrantes em Buenos Aires em torno da cultura performática do candombe (LÓPEZ, 2002). Dei continuidade na dissertação de mestrado, na qual examinei as reconfigurações do ativismo afro-argentino em face de processos transnacionais e os desdobramentos de um pleito com o Estado sobre a implementação da contabilização dos afrodescendentes na Argentina no censo nacional (LÓPEZ, 2005).

Nesses trabalhos, esboçava-se a possibilidade de indagar na transnacionalidade desses processos: seja no primeiro caso, através dos laços étnicos e formas artísticas que atravessavam fronteiras nacionais; seja no segundo, que destacava as conexões de fluxos globais e processos nacionais através das articulações e reconfigurações do ativismo negro. Mas também demonstravam a necessidade de comparar “para ver melhor” as expressões políticas e poéticas da diáspora africana nas Américas, como elas se constituem local e transnacionalmente, e como vêm a interferir no espaço “branco” e/ou “mestiço” da nação. Para tal desafio (que às vezes se apresentou como incontornável), escolhi o Cone Sul como contexto regional e três cidades próximas – mas de três países diferentes e que apresentavam conexões entre si - como cenário local para a realização da pesquisa de doutorado.

A tese está organizada em duas partes. A primeira parte, composta pelos capítulos de 1 a 4, refere-se particularmente à relação local – nacional – transnacional das políticas raciais e das militâncias negras e identificações étnicas afro-diaspóricas.

No capítulo 1, situo meu objeto de análise nos debates teóricos sobre transnacionalismo, Atlântico Negro e pós-colonialismo, e como esses conceitos podem ser traduzidos em categorias de análise que nos permitam dar conta metodologicamente de um objeto que se observa como multilocal, ora exigindo as continuidades transnacionais e diaspóricas, ora realçando os contrastes e as especificidades de processos locais/nacionais numa perspectiva comparativa.

No capítulo 2, examino as construções de uma perspectiva afro-latino-americana que conformam uma arena política como marco de compreensão e ação e que abrem um campo discursivo e de visibilidade através de “Afro-Latino-América” como um conceito em construção a várias mãos e que expressa fluxos transnacionais e espaços nacionais em confluência. Pretendo aproximar percursos nacionais de políticas raciais e as reflexões atuais sobre o legado africano na América Latina, para entender o cenário contemporâneo de construção de identidades étnicas afro-diaspóricas e das lutas por interferir em políticas e em projetos nacionais monoculturais e eurocêntricos. A análise privilegia a esfera transnacional para tal entendimento.

Nos capítulos 3 e 4, parto das configurações locais das militâncias negras contemporâneas que se expandem e modelam numa arena trans-local e diaspórica e se projetam para o espaço da nação, para delinear *cartografias da militância negra* nas três cidades contempladas nesta tese a partir de percorrer experiências múltiplas de engajamento na esfera pública. Não se pretende tomar as cidades como lócus privilegiado para o debate sobre a nação, mas é importante perceber que o debate sobre a nação frequenta todos esses “locais”.

Destacarei como se expressam sentidos de justiça através de memórias, corpos, laços étnicos, alianças e tensões de maneira performática e discursiva, através do que Paul Gilroy (2001) chama de *política de transfiguração* e *política de realização*, aproximando-me das conexões e das diferenças dos processos e das interferências locais, nacionais e transnacionais na esfera pública em três cenários: Buenos Aires, Montevideu e Porto Alegre.

No capítulo 3, atendo-me às performances culturais e às poéticas e políticas nelas expressas; e, no capítulo 4, focalizo os agenciamentos da chamada, por Gilroy, *política de realização*.

A segunda parte da tese propõe-se analisar os modos como as redes de militância são mobilizadas na construção de demandas e as disputas por políticas públicas em torno da saúde e da educação com perspectiva étnico-racial, analisando as complexas e múltiplas relações entre atores sociais envolvidos no processo de tradução de resistências locais em problemas que irrompem as arenas públicas e disputam por sua legitimação perante agentes e instituições com condições para disseminá-los (Cf. ANJOS, 2004). Trabalharei alguns eixos de conexão e contraste entre os processos, particularmente nos cenários de Porto Alegre e Montevideu. Focarei então o contexto brasileiro e uruguaio por apresentar diálogos intensos sobre políticas públicas. Entendo que o ativismo e suas interlocuções são mais amplos do que os dois casos aqui destacados em torno da “saúde” e da “educação”, mas refletem temas de interlocução com o poder público e demandas que o Estado toma constitucionalmente como de sua responsabilidade. Cabe lembrar as questões fundiárias das comunidades quilombolas no Brasil, e, no Uruguai, o direito à moradia, como questões que apontam um profundo problema de redistribuição territorial que o poder público hesita atender e também interpelam o Estado a uma ação afirmativa.

No capítulo 5, proponho discutir a interseccionalidade nos processos de reivindicação, particularmente da relação entre gênero, raça e saúde a partir dos processos que envolvem a profissionalização da militância, a permeabilidade do Estado e a transnacionalização da demanda em saúde com perspectiva étnico-racial, que tiveram no ativismo de mulheres negras um ator político importante.

No capítulo 6, amplio a discussão de interseccionalidade do capítulo anterior, a partir de focalizar a noção de *corpo colonial*, analisando como o corpo da mulher negra se constitui em locus de resistência e entra na disputa política, particularmente nas demandas em saúde, desafiando noções de corpo da biomedicina.

No capítulo 7, examino as tramas e a linguagem das disputas por ações afirmativas que interferem no mundo letrado, buscando entender quais as brechas que estas políticas abrem nos regimes de saber/poder em termos de perspectivas diaspóricas.

Finalmente, a partir desse referencial de discussões, analiso, no capítulo 8, as especificidades das demandas em educação da militância negra brasileira, e examino um

caso, o do processo de disputa e negociação por políticas de ação afirmativa que contemplam estudantes negros e indígenas na Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

Este trabalho analisa desdobramentos e modos de implementação das políticas públicas, focalizando episódios observados e narrativas coletadas ao longo de onze anos (de 1998 até 2008). Portanto, convido ao leitor a se debruçar sobre trajetórias de mobilização reconfiguradas nos embates políticos, mas também políticas públicas que tensionam as noções de “igualdade” e “justiça” e que são redesenhadas pelo diálogo com ativistas e segmentos da sociedade que se afirmam excluídos simbólica e concretamente das promessas da nação.

CAPÍTULO 1. TRANSNACIONALISMO, ATLÂNTICO NEGRO E PÓS-COLONIALISMO: DEFINIÇÕES CONCEITUAIS E APROXIMAÇÕES METODOLÓGICAS MULTI-LOCALIZADAS

Este capítulo se propõe a situar meu objeto de análise nos debates teóricos sobre transnacionalismo, Atlântico Negro e pós-colonialismo, e como esses conceitos podem ser traduzidos em categorias de análise que nos permitam dar conta metodologicamente de um objeto que observa uma multilocalidade, ora ressaltando as continuidades transnacionais e diaspóricas, ora os contrastes e especificidades de processos locais/nacionais numa perspectiva comparativa.

1.1 (Re)definições conceituais

Por que trazemos a dimensão transnacional para entender as mobilizações negras, as reparações e as políticas de ação afirmativa na contemporaneidade?

Em primeiro lugar, podemos ressaltar a dimensão transnacional dos movimentos negros como inerente à própria idéia e historicidade da diáspora africana nas Américas, assim como das políticas raciais.

O conceito de *Atlântico negro* (GILROY, 2001 [1993]) tem se transformado na última década em objeto de reflexão tanto analítica como política. No sentido analítico, foi retomado por diversos autores como unidade de análise, precisamente para pensar as estruturas transnacionais criadas na modernidade a partir da dispersão de pessoas africanas como parte da formação da “economia-mundo” (WALLERSTEIN, 1979) e a instituição da escravidão. Estas transformações deram origem a um sistema de conexões e comunicações globais marcado por fluxos e trocas culturais e os jogos de força e poder através de formas variadas de dominação, possibilitando a criação de um espaço diaspórico de pertencimento e de resistência. O *Atlântico Negro* surge como conceito e como reflexão política, no sentido de subsidiar posturas anti-racistas e anti-essencialistas, repensando os conceitos de “raça” e “etnicidade” no quadro dos estudos pós-coloniais. Tal aporte potencializa as reflexões que vem contribuir com possíveis respostas, nos níveis nacionais, ao dilema de como articular as demandas (contra um racismo diferenciado) por igualdade social e justiça racial, e as demandas (contra um etnocentrismo universalizante) pelo reconhecimento da diferença cultural (HALL, 2003).

Podemos destacar que a linguagem da diáspora foi uma elaboração que emergiu na década de 1960 entre intelectuais e ativistas negros como resposta ao pan-africanismo, entendido em termos de “mesmidade” e comunalidade cultural assumidas a-historicamente como unidade política entre as pessoas negras. Nesse sentido, apontou-se um sentido historizado e politizado da diáspora, entendida como um circuito transnacional de políticas e culturas por sobre a nação e além dos oceanos, que conformara uma arena de contestação e de identificação baseados em pleitos e negociações da diferença (LAO-MONTES, 2005). Desta forma, repensavam-se as narrativas históricas e culturais pautadas por noções de centro e periferia e uma perspectiva multi-localizada começava a problematizar as experiências identitárias, no caso, de afrodescendentes. Nos Estados Unidos, as mobilizações pelos direitos civis ressemantizaram o termo “negro”, que passou a representar uma tentativa de reivindicar uma herança africana que havia sido negada aos norte-americanos negros pelo racismo. Mas, como projeto político historicamente específico localizado na dinâmica sócio-política e econômica nesse país, a ideologia do Poder Negro não reivindicava simplesmente um passado ancestral pré-determinado. No próprio processo, também construía uma versão particular dessa herança (BRAH, 1996).

Neste trabalho, questiono um tipo de explicação do transnacionalismo da política negra dos últimos anos que privilegia os efeitos de “imposição” do neo-colonialismo e imperialismo estadunidense da problemática racial sobre os países da América Latina, como elemento externo às realidades nacionais e como processos de mão única. O argumento central dos autores que postulam a imposição é que tanto atores globais (fundações, organismos de financiamento, etc.) quanto intelectuais norte-americanos estão impondo linguagens políticas dos países centrais, que nada tem a ver com as “formações de diversidade”¹ das sociedades latino-americanas nas quais são introduzidas.

Um artigo dos cientistas sociais Pierre Bourdieu e Loïc Wacquant publicado no Brasil, em 2002, gerou uma polêmica no meio acadêmico a partir de ressaltar o impacto massivo da chamada pelos autores *doxa* racial norte-americana e o avanço hegemônico na exportação de seus idiomas políticos calcados na dicotomia entre brancos e negros, fato que produziria “problemas espinhosos” em países em que “os princípios de visão e divisão, codificados ou práticos, das diferenças étnicas são completamente diferentes e em que,

¹ Nas palavras de Rita Segato (1999), para referir-se às formas de diversidade e fraturas legitimadas e consolidadas historicamente ao interior dos Estados nacionais.

como o Brasil, ainda eram considerados, recentemente, como contra-exemplos do ‘modelo americano’” (BOURDIEU; WACQUANT, 2002).

Uma das réplicas a essa posição foi a do cientista político afro-norte-americano Michael Hanchard, baseada na idéia de que esse tipo de explicação corresponde a suposições e métodos analíticos que privilegiam o Estado nacional e a cultura "nacional" como objetos únicos da reflexão e da análise comparativa. São exaltadas as políticas dos Estados nacionais, enquanto as mobilizações de atores não-estatais são negligenciadas e, quando identificadas, precariamente compreendidas, sem levar em conta a complexidade e especificidade da política negra nas dimensões locais, nacionais e transnacionais (HANCHARD, 2002).

A crítica que farei implica numa reflexão política, já que os argumentos da “importação dos conflitos raciais” na América Latina acabam por deslegitimar a ação e até a própria existência dos diversos movimentos pleiteantes de direitos sociais na América Latina, particularmente dos movimentos negros, pois minimiza seu protagonismo como uma “resposta” a um discurso estatal quase que eternizado e que a priori detém uma inexorável força de imposição de seus princípios sobre a sociedade civil. Ao mesmo tempo, não reconhecem o racismo enquanto sistema de poder socioeconômico, de exploração e exclusão, como componente central tanto das políticas imperiais como dos Estados nacionais na organização geopolítica do espaço mundial. Esse fato implica uma disseminação das políticas raciais como tecnologias que modelaram o acesso ao poder e a naturalização das desigualdades entre grupos.

As construções transnacionais têm efeitos na vida das pessoas nos espaços híbridos das “zonas de contato”, segundo a definição de Mary Louise Pratt (1999), como a presença espacial e temporal conjunta de sujeitos anteriormente separados por descontinuidades históricas e geográficas cujas trajetórias se cruzam através dos encontros coloniais de maneira interativa e improvisada em situações geralmente marcadas pela coerção e pela desigualdade. Uma perspectiva de “contato” põe em relevo, segundo Pratt (idem), a questão de como os sujeitos são constituídos nas e pelas suas relações uns com os outros. Desse modo, focalizo o poder disseminado dos atores globais que estão envolvidos na transnacionalização, efeitos que se somam e não podem estar descolados dos efeitos de poder do Estado nacional e das elites locais. Porém, pretendo não limitar a esfera transnacional aos atores e aos poderes globais, focalizando as conexões e trânsitos *entre* espaços minoritários locais que se constituem nas arenas transnacionais.

Esta tese pretende contribuir a um entendimento da complexidade que envolve as ações afirmativas, ou de maneira mais ampla, as políticas públicas com enfoque étnico-racial, e ainda as reparações, não como invenções “externas” às realidades nacionais latino-americanas, mas como uma construção na confluência de processos transnacionais, formações históricas e reconfigurações nacionais contemporâneas em vistas de projetos políticos multiculturais demandados pelos próprios grupos destituídos do centro de poder/saber branco e eurocêntrico. Mais ainda, destacar a coerência destas demandas com a experiência racializada, minoritária e as identificações étnicas/diaspóricas dos sujeitos que as constroem.

O olhar para a América Latina, especificamente para o Cone Sul, tem o propósito de apontar a diversidade e a conexão de processos históricos e atuais em escala regional, que superam os limites do Estado nacional, bem como as percepções centradas nele. Mais ainda, este olhar pretende chamar a atenção para inserir o Brasil em processos mais amplos da América Latina, questão que envolve uma reflexão pouco desenvolvida nesse país. No caso específico das ações afirmativas e as políticas raciais, contribui para descentrar as comparações entre o Brasil e os Estados Unidos e a África do Sul, muitas vezes simplificadas e que produzem um efeito de “essencialização” do Brasil como “democracia racial”. No caso do Uruguai e da Argentina, contribui para questionar-se as comparações com outros países da América Latina que fortalecem uma idéia de países “brancos” que resolveram “igualmente” as diferenças étnicas e raciais, eliminando sua expressividade na esfera pública, ou, como analisa Luis Ferreira para o caso do Uruguai, colocando-as no âmbito da privatização na “intimidade da nação”, como ornamento e exotismo culturais.

Meu trabalho explora e traz alguns elementos contextuais relevantes para entender os cenários dos movimentos negros contemporâneos na América Latina. As décadas de 1960 e 70 foram marcadas na América Latina pela imposição de regimes militares em quase toda a região, numa reação às tentativas de radicalizar as alianças populistas ou de explorar alternativas socialistas democráticas. Com ênfases diferenciadas em cada país do Cone Sul, o autoritarismo viabilizado por meio da repressão estatal e da violência sistemática deu origem a uma luta multiforme que suscitou um amplo movimento pró-democracia em diversos setores da sociedade.

Em um cenário mundial, os movimentos etno-políticos, nos anos de 1960 e 70, conformaram circuitos de identificações através de diferentes realidades coloniais e pós-coloniais que marcaram as novas políticas de transnacionalidade e formas de solidariedade e ativismo. Como ressalta Avtar Brah (1996), a identificação na diáspora a final do século XX é vivenciada de maneira diferencial na era de novas tecnologias e rápidas comunicações, desenvolvimentos que tiveram importantes implicações na construção de novas e variadas “comunidades imaginadas” (ANDERSON, 2000 [1983]). A existência de maiores possibilidades de conhecer as iniquidades globais teve como um dos impactos a proliferação dos modos transnacionais de criar estratégias de luta política.

A ocorrência, no mesmo momento histórico, das mobilizações contra as ditaduras militares na América Latina, das lutas dos afro-norte-americanos pelos Direitos Civis, as lutas pela libertação nacional no continente africano, particularmente na África do Sul e nas colônias portuguesas e, também, pela descolonização dos países do Caribe e do Pacífico Sul, propiciou, pela primeira vez, um contexto transnacional favorável para um olhar étnico-racial da realidade latino-americana. Através dos debates travados em um processo de redemocratização e fortalecimento de entidades da sociedade civil é que se organizaram as lutas contemporâneas de afrodescendentes e de indígenas na América Latina (MOORE, 2005). O fato é que houve uma reconfiguração dos Estados nacionais, mas preferimos encarar esse fenômeno como o indicador de que realidades estatais são reconfiguradas continuamente por um jogo de forças sociais.

No contexto regional, as mobilizações negras contemporâneas foram gestadas numa arena em que o que se interpretava como movimento social era o conjunto de organizações de caráter operário e popular, amparadas na idéia de luta contra as desigualdades sociais e na solidariedade entre os oprimidos, e tendo uma base discursiva elaborada na experiência da igreja católica, dos grupos de esquerda e dos sindicatos (CARDOSO, 2001). As disputas de poder estavam fortemente vinculadas à idéia de classe, dando continuidade à noção de nação homogênea e não considerando as vivências racializadas de classe, gênero, etnia.

No caso do Brasil, os movimentos sociais do período de abertura democrática (ou de afrouxamento da ditadura a finais dos anos 70 e começo dos anos 80) são identificados com as associações de moradores, o Movimento dos Sem Terra (surgido em 1984), núcleos de base da igreja católica, a reorganização do movimento sindical e a contribuição de lideranças destes movimentos sociais (muitas delas, lideranças negras) para a fundação do

Partido dos Trabalhadores em 1980, que congregou dirigentes sindicais, intelectuais de esquerda e católicos da Teologia da Libertação.

No Uruguai, os movimentos sociais da época basicamente eram reconhecidos no sindicalismo reorganizado após a ditadura, em algumas manifestações do movimento estudantil secundarista e universitário, e no movimento de cooperativas de moradia por ajuda mútua, congregado a partir dos anos 70 na *Federación Uruguaya de Cooperativas de Vivienda por Ayuda Mutua* (FUCVAM), que reafirmou a rede social em torno das comunidades, atendendo outros problemas além da moradia (FALERO, 2004). O *Frente Amplio*, coalizão de esquerda fundada em 1971, veio a congregar, de maneira semelhante ao Partido dos Trabalhadores no Brasil, as lideranças dos movimentos sociais.

Na Argentina, o processo de democratização na década de 1980 foi marcado pela visibilidade dos movimentos em defesa dos direitos humanos violados durante a ditadura. A demanda pela identificação dos filhos desaparecidos e pelo julgamento aos militares por parte das *Madres de Plaza de Mayo*, das vítimas da guerra de Malvinas e de grupos de base da igreja católica convergia com a reorganização dos sindicatos e dos partidos políticos (União Cívica Radical, Partido Justicialista e coalizões de centro-esquerda a fins dos anos 80). As mobilizações indígenas, com maior expressão nas províncias do interior do país, como o caso dos mapuches no sul da Argentina², vinham disputando as fronteiras da nação, ao tempo que eram tensionadas e invisibilizadas pela lógica política das alianças populares da “luta de classe”³.

Inclusive a luta das mulheres, surgida nesses três países, conformara uma configuração que ocasionou particularidades no feminismo, sendo que os incipientes grupos foram compostos basicamente por ativistas de esquerda e a partir de um confronto com o Estado autoritário em prol da redemocratização e em defesa dos direitos de cidadania; assim, as “questões específicas” ficaram, muitas vezes, subsumidas à “luta geral” pela democracia.

As mobilizações políticas negras contemporâneas agregarão o racismo ao horizonte das lutas sociais, trazendo assim para a cena política os debates sobre discriminação e

² Em 1970 foi criada em Buenos Aires a *Comisión Coordinadora de Instituciones Indígenas de la Argentina*; em 1971 na província patagônica de Neuquén foi criada a *Confederación Indígena Neuquina* e na província de Chaco (no nordeste do país) foi fundada a *Federación Indígena del Chaco*. O movimento indígena organizou em 1972 o *Primer Parlamento Indígena Nacional* (o *Futa Traum*) que foi realizado em Neuquén (GORDILLO; HIRSCH, 2003).

³ Desde o ano 1985, encontrava-se em processo de criação o *Instituto Nacional de Asuntos Indígenas*, produzindo-se sua consolidação na década de 1990, como ferramenta institucional de aplicação dos direitos dos povos indígenas na Argentina após a promulgação da Constituição de 1994.

identidade racial como marcas distintivas em relação aos demais movimentos: “a questão da identidade racial se coloca como um desafio ético, estético e político para o Movimento Negro”, como destaca Marcos Cardoso (2001, p. 12) para o Brasil. O novo sujeito produzido pela política negra interferia na arena pública ao interrogar discursos políticos que afirmavam a primazia da classe.

Do ponto de vista dos movimentos negros, é valorizada “raça” como a percepção racializada de si mesmo e do outro, significando a base de um anti-racismo. Trata-se de uma reconstrução da negritude a partir do duplo vínculo com a rica herança africana – a cultura afro-brasileira das religiões de matriz africana, dos blocos de carnaval; no Uruguai e na Argentina, a cultura performática dos tambores de candombe -, e com a apropriação do legado cultural e político do “Atlântico Negro” (GUIMARÃES, 2005).

Como destaca Zilá Bernd (1987), em sua análise dos discursos poéticos afro-latino-americanos e caribenhos – precedidos todos eles, segundo a autora, por movimentos sociais de afirmação de ser negro -, o que define a poesia negra não é o fato do autor/enunciador ser negro, mas o fato de *situar-se como negro* para que a poesia possa exprimir-se com uma dicção própria, como uma *intenção negra*.

É esse ponto que ressaltarei nesta tese como particularidade dos movimentos negros contemporâneos: as políticas e as poéticas que definem perspectivas étnicas. Enquanto refletimos sobre sujeitos políticos e ações orientadas a determinados fins, acabamos por reduzir a experiência identitária dos diversos protagonistas a ganhos “objetivos” ou a um balanço de “perdas e danos” vivenciados nesses processos. Portanto, a proposta dessa tese é de ampliar a observação e a análise a essas dimensões constitutivas das mobilizações negras.

As mudanças nas sociedades latino-americanas operadas pela consolidação do neoliberalismo na década de 1990 modelaram novos cenários para os movimentos sociais, entre eles o movimento negro⁴. Percebe-se um tipo de relação entre Estado e sociedade civil, baseado numa concepção minimalista da democracia que subordina responsabilidades públicas a interesses privados (ÁLVAREZ; DAGNINO e ESCOBAR, 2000) e a intervenção de agências internacionais que atuam em espaços antes ocupados pelo Estado. É nesse contexto que também surgem as ONGs na América Latina, criando-se

⁴ Como aprofundaremos no capítulo 5.

um campo semântico de ações e de percepções, orientado a *intervir* em várias dimensões da realidade social. É produzida uma reorientação das relações internacionais por meio da ação das agências financiadoras multilaterais, como o Banco Interamericano de Desenvolvimento (BID), a Comissão Econômica para a América Latina e o Caribe (CEPAL), o Banco Mundial (BM), entre outras. As políticas e os programas desses atores foram orientados para o “alívio à pobreza” presente nos países da América Latina, estabelecendo uma relação direta entre “pobreza” e variáveis étnico-raciais⁵.

Como ressalta Aiwa Ong (2006), a visão do “neoliberalismo como exceção” implica em vê-lo não como uma tecnologia de poder única, mas como um conjunto de tecnologias em inter-jogo com outras tecnologias de governo nos contextos não-ocidentais. Por sua vez, a “exceção ao neoliberalismo” ressalta a liminaridade política que produz inclusão e exclusão de determinados atores sociais, delimitando zonas diferenciadas de soberania e de cidadania. Tecnologias de governo que preservam os benefícios do bem-estar a alguns cidadãos e excluem os considerados não-cidadãos dos benefícios do desenvolvimento capitalista. As políticas de exceção têm implicações éticas-políticas nas modalidades da biopolítica contemporânea nas intersecções entre corpo, gênero e raça nas políticas de saúde⁶.

Cabe mencionar que o processo de intervenção neoliberal se dá paralelamente à consolidação de ideologias do ‘multiculturalismo’, processo no qual existe uma pressão global para que as nações se declarem como multiculturais e enquadrem juridicamente a diversidade étnico-racial interna, e ainda um processo de discussão do Estado de direito a partir das demandas expressas por diferentes segmentos da sociedade civil organizada, como sujeitos que elaboram e negociam os termos do texto constitucional. Reformas constitucionais em vários países, como Brasil (1988), Colômbia (1991), reconhecem simultaneamente direitos culturais e fundiários de suas populações negras e indígenas. Em outros casos, como o da Argentina, a Constituição de 1994 reconhece direitos dos povos indígenas.

Nesta tese, será examinado como os pleitos dos sujeitos políticos negros se situam e interferem nas tecnologias de poder nacionais e globais que produzem zonas diferenciadas de cidadania, assim como nas políticas do multiculturalismo.

⁵ Como aprofundaremos no capítulo 2.

⁶ Como observaremos no capítulo 6.

As críticas pós-coloniais concebem o multiculturalismo como uma desconstrução do eurocentrismo, do discurso que ‘normaliza’ as relações de poder racializadas (STEYN, 2004). O pós-colonialismo nos convida a focar a liminaridade do espaço-nação e como a ‘diferença’ é transformada de fronteira ‘exterior’ para sua finitude ‘interior’, percebendo a nação dividida no interior dela própria, pressionada para articular a heterogeneidade de sua população. Nesse olhar, a nação torna-se um espaço liminar de significação, que é marcado internamente pelos discursos de minorias, pelas histórias heterogêneas de povos em disputas, por autoridades antagônicas e por locais tensos de diferença cultural (BHABHA, 1998).

Stuart Hall (2003) vincula este ressurgimento da “questão multicultural” como problema político contemporâneo ao fenômeno do “pós-colonialismo”. O momento “pós-colonial” marca a passagem de uma configuração ou conjuntura histórica de poder para outra. No passado, eram articuladas como relações desiguais de poder e exploração entre as sociedades colonizadoras e as colonizadas. Atualmente, essas relações são deslocadas e re-encenadas como lutas entre forças sociais nativas, como contradições internas às sociedades, ou entre elas e o sistema global como um todo. Assim, o movimento que vai da colonização aos tempos pós-coloniais não implica que os problemas do colonialismo foram resolvidos ou sucedidos por uma época livre de conflitos⁷.

Nesse cenário, Hall avalia os efeitos “transruptivos” do fato de “trazer as margens para o centro da nação” na estratégia ou abordagem política da questão multicultural (particularmente pensando o contexto da Inglaterra e do Caribe, mas que podem ser traduzidas para América Latina). Um primeiro efeito opera sobre as categorias de “raça” e “etnia”, colocando-se na agenda do multiculturalismo duas demandas políticas relacionadas, mas distintas: a demanda (contra um racismo diferenciado) por igualdade social e justiça racial, e a demanda (contra um etnocentrismo universalizante) pelo

⁷ Um conceito correlato ao de “pós-colonialismo” é o de ‘colonialidade de poder’, desenvolvido por Anibal Quijano (2005) para o contexto latino-americano. Até mesmo depois da independência, quando o controle jurídico/militar formal do Estado passou da potência imperial para o novo Estado independente, as elites brancas continuaram controlando as estruturas econômicas e políticas. Colonialidade de poder refere-se à continuidade, na era pós-colonial, das relações sociais hierárquicas de exploração e dominação entre europeus e não-europeus construídas durante a expansão colonial européia. A colonialidade é uma relação social não redutível à presença do colonialismo formal. A continuidade de poder colonial em épocas pós-coloniais permitiu que as elites masculinas brancas impusessem uma colonialidade de poder, isto é, que classificassem populações e excluíssem pessoas não-brancas das categorias de cidadania plena na “comunidade imaginária” chamada de “nação”. Com o passar do tempo, os direitos civis, políticos e sociais que a cidadania proporcionou aos membros da “nação” foram seletivamente estendidos a classes trabalhadoras brancas e a mulheres brancas de classe média. No entanto, os grupos coloniais “internos” continuaram sendo “cidadãos de segunda classe”, sem pleno acesso aos direitos de cidadãos e à “comunidade imaginária” denominada “nação” (GILROY, 1987 *apud* GROSFOGUEL; GEORAS, 1998).

reconhecimento da diferença cultural. Um segundo efeito atua sobre a oposição binária derivada do Iluminismo (particularismo / universalismo, tradição / modernidade), que produz uma forma específica de compreensão da cultura, que aponta para a homogeneidade: no momento multicultural, a cultura passa a ser uma produção multi-localizada. E um terceiro efeito desestabiliza as fundações do Estado constitucional liberal baseado no universalismo da cultura ocidental. Ao contrário, os atores políticos no momento multicultural reclamam por programas de ação afirmativa, fundos de compensação para grupos em desvantagem, produzindo-se uma passagem de uma lógica política universalista a uma que combine universalismo e particularismo.

Desse modo, tentaremos entender como as mobilizações negras acompanhadas nesta tese vêm desestabilizando as idéias de nação, redefinindo o modo de ser “nacional” ao proclamar igualdade na diferença. Desestabilizando também as “liberdades individuais” em abstrato para chamar a atenção à complexidade de vínculos, pertencimentos e identidades a serem incorporados nas definições de políticas públicas com enfoque étnico-racial.

É nesse cenário que podemos interpretar as “afro-reparações”. O termo é amplamente explorado por Claudia Mosquera e outros autores no livro *Afro-reparaciones: Memorias de la Esclavitud y Justicia Reparativa para negros, afrocolombianos y raizales*, editado na Colômbia em 2006, e é produto do diálogo entre ativistas e intelectuais afro-latino-americanos e intelectuais brancos da região, pensando a relação entre conhecimento científico, ética e política numa perspectiva *reparativa*. Ou seja, os autores discutem a partir de um olhar para a responsabilidade do Estado e da sociedade em geral por um passado de opressão étnica e racial no processo escravista – julgado na Declaração Final da III Conferência Mundial contra o Racismo, Discriminação Racial, Xenofobia e formas correlatas de Intolerância, convocada pela ONU e realizada em Durban, África do Sul, em 2001⁸ como um crime de lesa humanidade-, assim como pela reprodução de formas de desigualdade racial até a atualidade. Perspectiva esta substancializada tanto na redistribuição de bens, direitos e poder, como no reconhecimento de valores (culturais, epistêmicos, espirituais e estéticos) dos afro-americanos.

Um ponto que os autores desta coletânea exploram é o das demandas por reparações e ações afirmativas não serem homogêneas: tem uma historicidade e particularidades conforme os contextos institucionais, nacionais, de relações raciais e

⁸ Esta Conferência será referida como “Conferência de Durban”.

trajetória de mobilização negra nos diferentes países da América Latina, mas em conexão com processos transnacionais.

A partir da Conferência de Durban, as afro-reparações emergiram como eixo central na agenda global contra o racismo como elemento chave da justiça social a escala mundial. Agustín Lao-Montes (2006) argumenta que o mundo afro-latino se constitui nesse contexto como lócus principal nas Américas dos movimentos negros que efetuam propostas substanciais a favor da igualdade social e o pluralismo cultural.

O processo em torno da Conferência trouxe um importante espaço de reflexão sobre a idéia de reparação, que embora apresente diferenças em sua formulação nos diferentes países e continentes⁹, estabelece uma noção de *justiça reparativa* (nos termos de MOSQUERA; BARCELOS, 2006). Esta noção interpela o Estado a respeito de um crime cometido contra um determinado povo, no caso sobre os africanos que sofreram o processo de escravização, e interpela a sociedade como um todo a assumir responsabilidade sobre uma história de opressão étnica e racial.

Desse modo, a Conferência de Durban não é o início do processo de organização de pleitos de políticas reparatórias, mas é o ponto culminante e fundamental para compreender as atuais construções de Afro-Latino-América em escala transnacional e seus impactos nos planos nacionais.

Como mostrei em trabalho anterior (LÓPEZ 2005), em especial na Argentina, este processo redirecionou tanto as estratégias dos militantes negros quanto o tipo de política pública a implementar pelos governos latino-americanos. Portanto, pode-se tomar a Conferência, em termos mais amplos, como um momento fecundo para repensar as políticas raciais nas sociedades nacionais.

No presente trabalho, trata-se de averiguar os casos do Brasil, do Uruguai e da Argentina, suas particularidades e o modo como exercem influências recíprocas em torno das definições de reparações e ações afirmativas. A comparação emerge como a possibilidade de vislumbrar especificidades e ênfases do debate travado entre ativistas e os gestores de políticas públicas.

No Brasil, o debate público de ações afirmativas está sendo centralizado na discussão pelo acesso e permanência de estudantes negros a universidades, tentando questionar o racismo acadêmico; enquanto outras políticas com recorte étnico-racial não

⁹ Para uma discussão sobre os diferentes posicionamentos sobre reparações a escala global na Conferência de Durban, consultar Sané, 2002.

ganham a densidade de disputa por capital simbólico, social e cultural que sim aparece vinculada ao debate de cotas nas universidades. Por sua vez, as ações afirmativas na área de saúde estão propondo desafios quanto às concepções de corpo e dos processos de saúde/adoecimento com perspectiva étnico-racial. E ainda as redefinições territoriais e identitárias que emergem das demandas das comunidades quilombolas interferem no debate sobre multiculturalismo e anti-racismo¹⁰.

No Uruguai, a partir de 2005, num cenário de mudanças sociais a partir da posse do *Frente Amplio* no governo nacional, foram criados escritórios em diferentes ministérios com a finalidade de dar rumo a políticas com perspectiva étnico-racial destinadas à população afro-uruguia. Entraves para discutir ações afirmativas compõem uma trama complexa que, em algumas temáticas, como a da saúde e a de gênero, são potencializadas por perspectivas transnacionais e pela conexão com outros movimentos como o feminista.

Na Argentina iniciou-se uma discussão sobre identificação étnica nas estatísticas oficiais, que desde os anos 2000 começaram a ser formuladas em torno dos povos indígenas e que a partir de 2004 estão abrangendo aos afrodescendentes; assim como inovações legais que desde a década de 1990 produziram o reconhecimento de direitos étnicos no caso dos povos indígenas e outras que tentam punir diversas formas de discriminação, entre elas a racial (expressas na criação do *Instituto Nacional contra la Discriminación*).

Da comparação preliminar entre esses processos, surge uma primeira hipótese que se refere então à criatividade dos processos locais/nacionais de mobilização negra que estão levando a novas concepções de reparações e ações afirmativas nos países da região.

Assim, ressaltarei a especificidade dos processos de mobilização política negra e de ações afirmativas em cada país analisado, relacionada aos mapas/histórias nacionais. Como aponta James Clifford (1999)¹¹, embora as práticas diaspóricas contemporâneas não possam ser reduzidas a epifenômenos da nação/estado, devemos levar em conta que as experiências específicas da escravidão, a emancipação, a urbanização e as relações raciais

¹⁰ Nesta tese, serão abordadas particularmente as duas primeiras políticas, mas advertimos que o debate público sobre multiculturalismo e anti-racismo não se esgota nelas.

¹¹ O autor retoma o projeto de Gilroy de encaminhar os discursos da diáspora em mapas/histórias específicas, na medida em que os sujeitos diaspóricos constituem versões diferenciadas da experiência moderna, transnacional e intercultural. As velhas e as novas diásporas oferecem recursos para os “pós-colonialismos” emergentes. Porém, Clifford critica e reelabora alguns dos pontos de Gilroy, entre eles o peso dos mapas/histórias nacionais, a inclusão de gênero e da ampliação do mapa atlântico para América Latina, surgindo importantes questões comparativas em torno das histórias diferentes de viagem e residência, especificidades por região, por história (neo)colonial, por entretido nacional, por classe e por gênero.

têm uma definição regional, e por certo “nacional”, que não pode ser subsumida num “mapa/história atlanticista de cruzamentos”.

Nesse sentido, prestarei atenção às geopolíticas que modelaram o perfil étnico-racial das cidades foco desta análise (Porto Alegre, Montevideu e Buenos Aires) assim como a região sul do Brasil e o Uruguai e a Argentina com imagens da branquitude no quadro das políticas raciais nacionais¹².

Usarei o termo **políticas raciais** (HANCHARD; CHUNG, 2004) para ressaltar a disseminação de mecanismos que racializam o acesso ao poder e naturalizam as desigualdades entre grupos, aos quais são assinados atributos que são tratados como fixos ou dados como naturais sob certas condições econômicas, políticas e culturais; mas também para pensar as políticas que emanam da resistência dos sujeitos para alcançar a desracialização das relações sociais.

Em relação às políticas raciais, explorarei nesta tese dois tipos de mecanismos sociais: a invisibilização e a manutenção da branquitude. Segundo aponta Ilka Boaventura Leite (1996), a invisibilidade dos negros é um suporte da ideologia do branqueamento, podendo ser identificada em diferentes tipos de práticas e representações. A noção de invisibilidade, segundo definição de Ellison (1990 *apud* LEITE, 1996), descreve o mecanismo de manifestação do racismo nos Estados Unidos, sobretudo na entrada dos escravizados e seus descendentes no mercado de trabalho assalariado e as relações sociais decorrentes de sua nova condição. Este mecanismo da invisibilidade processa-se pela produção de certo olhar que nega a existência do grupo como uma forma de resolver a impossibilidade de bani-lo. Ou seja, não é que os negros não sejam vistos, mas sim que são vistos como não existentes. Deste modo, como dispositivo de negação, muitas vezes inconsciente, a invisibilização é produtora e reprodutora de racismo, mecanismo que pode ocorrer no âmbito individual, no coletivo, nas ações institucionais, em textos científicos (LEITE, 1996).

Outra literatura desde a década de 1990 vem problematizando as construções de branquitude (WARE, 2004; CARONE; BENTO, 2002). Ao invés de processos de invisibilização dos não-brancos, chama a atenção para as forças históricas e contemporâneas que sustentam as formações de branquitude, sendo esta um lugar de vantagem estrutural e um “ponto de vista”, um lugar de onde o sujeito branco vê aos outros

¹² Como trabalharemos no capítulo 2.

e a si mesmo. A branquitude é um *locus* de elaboração de uma gama de práticas e identidades culturais, muitas vezes “não-marcadas” ou não nomeadas, ou denominadas como nacionais ou “normativas”, em vez de especificamente raciais; e em muitos casos deslocadas dentro das denominações étnicas e de classe (FRANKENBERG, 2004).

É precisamente o dispositivo de negação dos negros nas ações institucionais, segundo Leite (idem), ou, pensando nos termos do outro corpus de literatura, que a normatividade da branquitude é o parâmetro para se organizar o mundo, aspecto que se apresenta como o cerne do debate sobre políticas públicas com perspectiva étnico-racial.

Uma questão também destacada por James Clifford em seu aporte crítico ao conceito de diáspora é a importância de levar em consideração uma perspectiva de **gênero** perpassando as experiências diaspóricas. Em linhas gerais, as descrições da diáspora tendem a ocultar esse fato, tomando como norma as experiências masculinas. Nesse sentido, será considerada uma perspectiva de gênero, particularmente para entender as demandas que focalizam o corpo das mulheres negras nas disputas políticas, assim como a potencialização das ações afirmativas na confluência dos movimentos negro e feminista¹³.

Em decorrência desta problemática, retomarei um dos eixos do debate sobre pós-colonialismo a partir de uma crítica à dominação colonial e à posição de subordinação de sujeitos coloniais, discutindo como práticas e representações coloniais sobre **corpo e poder** se apresentam em sintonia com reavivados dilemas da modernidade, tais como o da primazia do corpo nas estéticas e políticas modernas e os processos de representação de supostas diferenças e capacidades biológicas e culturais do corpo (CUNHA, 2002). Este debate apresenta-se como uma tentativa de combinar um olhar crítico da relação entre construções em torno da noção de “raça”, processos de subjetivação e outras estratégias de poder colonial presente na obra de Frantz Fanon¹⁴, e as interpretações de Michel Foucault sobre *biopoder* e *governamentalidade*, para entender a relação entre poder, conhecimento e representação dos sujeitos coloniais.

Visão coerente com uma antropologia política que vem desconstruindo as percepções do Estado como entidade vertical na qual o poder é inerente, deslocando o

¹³ Como exploraremos nos capítulos 5 e 6.

¹⁴ No livro *Pele Negra, Máscaras Brancas* (2008 [1952]) o autor afro-caribenho Frantz Fanon foca a implosão de um sujeito *negro* libertado do olhar e da fala de um *outro, branco*. No livro *Os Condenados da Terra* (1968 [1961]) problematiza o fato de que é o “colonizado” quem, ao focalizar as estratégias e os modos através dos quais o “colonizador” opera, desvenda a teia na qual a sua própria subordinação é produzida (CUNHA, 2002).

olhar para as redes dispersas de arranjos institucionais e sociais¹⁵. O Estado é entendido como um nó numa rede horizontal de instituições e indivíduos a partir da qual o poder é exercido através de relações sociais, instituições e “corpos” (GUPTA; SHARMA, 2006).

O corpo localiza-se em um terreno social conflitivo, uma vez que é tocado pela esfera da subjetividade. Ele é um símbolo explorado nas relações de poder e de dominação para classificar e hierarquizar grupos diferentes, assim como é suporte de construção de identidade. Em contextos racializados, o corpo negro se tornou um emblema étnico e sua manipulação tornou-se uma característica cultural, transformando-se em suporte de construção de identidade (GOMES, 2003).

Este eixo percorrerá a tese, sendo problematizada a relação entre corpo e poder em diferentes dimensões da luta anti-racista empreendida pelas mobilizações políticas negras contemporâneas: seja nas intervenções na esfera pública a partir dos corpos ocupando espaços, encenando utopias e questionando geografias racializadas; seja através do deslocamento das representações do corpo como lócus de poder ao corpo como espaço de resistência (na idéia de Fanon de corpo colonial constituído na própria crítica pós-colonial); seja na interseccionalidade de marcadores de diferença como são gênero e raça e seus usos para uma crítica às políticas de saúde; ou seja na produção de uma nova epistemologia e uma historicidade emergente para entender os sujeitos políticos negros.

1.2 Aproximações metodológicas

O objeto desta pesquisa é a configuração contemporânea de mobilizações negras e seus pleitos por políticas públicas com recorte étnico-racial no Cone Sul. Cabe mencionar que a construção do objeto implicou no uso de literatura das ciências sociais de modo geral, ampliando a discussão antropológica e encontrando outros aportes utilizados pelos ativistas a fim de verbalizar seus pontos de vista.

Esta é uma pesquisa qualitativa de orientação antropológica que se utiliza de observação direta, entrevistas abertas com lideranças negras assim como com outros

¹⁵ Segundo Timothy Mitchell (2006), a aparição do Estado como uma instituição social discreta e relativamente autônoma é uma reificação que é constituída nas práticas sociais cotidianas. A linha que separa o estado da sociedade civil é delineada através de um exercício de poder e de controle social. Essa linha é um efeito de poder, portanto devemos conceitualizar o estado *com* (e não automaticamente distinto de) outras formas institucionais através das quais as relações sociais são vividas, como a família, a sociedade civil, e a economia.

agentes participantes dos processos políticos analisados e produções textuais desses atores. Tudo isso para compreender posições e perspectivas dos agentes no mundo social.

Abordarei os pontos de vista de mulheres e homens negros militantes como um modo de “acessar e tornar visíveis os mecanismos de funcionamento do poder” (MOHANTY, 2001 *apud* CALDWELL, 2007). E, ainda, valorizá-los enquanto perspectivas de sujeitos que desenvolvem teorias e práxis políticas a partir de suas posições sociais que contestam relações de poder.

Conformam o universo de pesquisa pessoas auto-definidas e identificadas por seus pares e outros atores com os que se relacionam como “militantes negros”, quer dizer, indivíduos negros ou afrodescendentes (segundo a classificação local) engajados numa causa coletiva em torno de processos políticos de identificação étnica, reconhecimento cultural e de direitos anti-racistas. Esses indivíduos também estão engajados na luta pela redistribuição de recursos entre segmentos da população de ascendência africana nas Américas; luta esta que conforma um sujeito político negro ou afrodescendente nas disputas e nas mediações com atores e instituições com poder de definição das divisões do mundo social. Apresentarei uma diferenciação por país e por etapa de trabalho de campo. Começarei pelo trabalho de campo específico do doutorado, que foi em Porto Alegre (Brasil) e em Montevideu (Uruguai).

Nas duas cidades, grande parte dos militantes contatados estava na faixa etária em torno aos 50 anos (com idades que oscilaram entre os 45 e os 52 anos). No Uruguai, também entrevistei militantes na faixa entre 25 e 35 anos. E, no Brasil, na faixa entre 22 e 30 anos. Nos dois casos, apresentaram uma diferença geracional em torno às demandas. A quantidade de mulheres entrevistadas foi maior, fato relacionado ao contexto das reivindicações de gênero, que se potencializava na participação nas demandas em saúde.

Quanto ao grau de escolarização, em Porto Alegre muitos dos militantes entrevistados possui estudo universitário completo, ou cursaram algum período numa faculdade. Os da faixa entre 22 e 30 eram estudantes universitários. Em Montevideu, os militantes possuem estudo médio completo em todos os casos na faixa em torno de 50 anos, mas uma minoria possui estudo universitário completo. Na faixa entre 25 e 35, possuem estudo universitário completo ou são estudantes de algum curso superior.

A maioria dos militantes contatados possui empregos no setor público. Embora possam participar de projetos remunerados como militância profissionalizada, não é a fonte

de renda principal. No Brasil, observei que os ativistas tinham uma maior participação na militância partidária do que no Uruguai.

No caso de Buenos Aires, usei o material coletado no trabalho de campo correspondente ao trabalho de conclusão e ao mestrado. No caso da primeira etapa, entre afro-uruguayos em Buenos Aires, os entrevistados eram da faixa entre 35 e 50 anos, diferenciando-se duas gerações. A maioria foram homens (interpreto que porque me detive mais nos músicos de candombe e nas lideranças nos toques de tambores, espaço masculino). A maioria com ensino médio completo ou incompleto, desempenhando empregos de serviços e/ou dando aulas de candombe, desempenhando-se como músicos ou fabricando tambores. Na segunda etapa, as entrevistadas foram a maioria mulheres, sendo que esse é o perfil por gênero das lideranças afro-argentinas. Entrevistei jovens entre 20 e 30 anos, e adultos entre 40 e 60 anos. Esta última faixa possuía estudo médio completo e incompleto e muitos deles realizavam trabalhos de serviços, sendo uma minoria os que tinham estudo universitário. Os mais jovens tinham algum tempo de estudo na universidade.

Nas três cidades, uma característica comum é que a maioria dos militantes mora em bairros periféricos ou considerados de “classe baixa” ou “média baixa”. Foi frequente a menção de que moram em núcleos de família extensa: os mais jovens junto aos pais (ou a mãe), irmãos, tios, avós. No caso dos mais velhos, com filhos e netos, com irmãos, sobrinhos, e com seus pais se ainda vivem. Outra característica comum nos três locais é que as pessoas das diferentes idades que tiveram acesso ao estudo superior conformam na maioria dos casos a primeira geração na família que acessou à universidade.

Farei uma distinção de termos que utilizarei ao longo do texto. Quando refira à militância brasileira, usarei geralmente o termo “negro” e quando seja a militância uruguia, privilegiarei o termo “afrodescendente”. Isto se deve a uma distinção êmica. De modo geral, o movimento negro no Brasil define-se a partir de enfatizar a desigualdade racial, adotando “negro” para ressaltar uma identidade étnico-racial constituída nas condições do racismo da sociedade brasileira. No caso do Uruguai, particularmente a partir da Conferencia de Durban, a militância adotou o termo afrodescendente como reivindicação política.

Embora a categoria de uso mais cotidiano entre a própria militância e entre a coletividade seja “negro” (e “afrodescendente” não seja um termo amplamente conhecido), um estudo sobre a incorporação de variáveis de etnia/raça – nas estatísticas vitais do

Uruguai – mostrou que entre pessoas que se consideram negras e não são militantes, ao conhecer o significado que afrodescendente tem para a militância, no contexto dos grupos focais realizados pelos pesquisadores, apresentaram uma percepção positiva sobre seu uso (RUDOLF *et alli*, 2005).

Em relação à Argentina, usarei o termo afro-argentino devido à distinção com os imigrantes negros em Buenos Aires. Este termo alcançou relevância entre a militância após a publicação em espanhol do livro de George Reid Andrews *Los Afroargentinos de Buenos Aires*, no ano 1989, que deu bases importantes para a reivindicação racial na Argentina.

1.2.1 Itinerários da pesquisa

Para a formulação da presente tese, retomo os dados produzidos ao longo do itinerário de pesquisa que começou no ano 1998, em Buenos Aires, durante a graduação em Antropologia na Universidade de Buenos Aires, e continuou com a pesquisa que sustentou a dissertação de mestrado em Antropologia na UFRGS. Aqui, ampliei o olhar para outros contextos nacionais e locais em Montevideu e Porto Alegre no doutorado em Antropologia Social na mesma universidade.

Quanto à experiência como pesquisadora, percorri fronteiras étnico-raciais, de gênero, nacionais e lingüísticas. O fato de ser mulher me aproximou à discussão de gênero das mulheres negras, ao tempo que em alguns momentos constituiu uma situação “a ser negociada”, o fato de ser uma mulher branca pesquisando sobre políticas raciais. Entendo que a posição de mulher me levou a uma sensibilidade maior às desigualdades raciais, questão que se apresentou de maneira mais evidente na participação no Grupo de Trabalho de Ações Afirmativas da UFRGS e as alianças/articulações entre gênero e raça que tiveram lugar neste grupo, sendo que a maioria dos homens brancos participantes do pleito por ações afirmativas na universidade tendiam a defender o recorte de classe na política a ser disputada (ocasionando acaloradas discussões¹⁶).

Em relação às fronteiras nacionais e raciais, no começo os militantes homens e mulheres apresentavam curiosidade por ser uma argentina interessada em discutir a temática racial, tendo que legitimar minha posição como de quem interroga a situação racial no Brasil, tentando examinar diferentes contextos nacionais e de relações raciais. A

¹⁶ Como examinarei no capítulo 8.

idéia de fluxo de pensamento no MERCOSUL gerou reações interessantes: uma argentina que mora no Brasil e faz trabalho de campo no Uruguai, além do Brasil e da Argentina?!

Minha própria identidade racial não foi questionada em relação a minha nacionalidade (afinal, “os argentinos são todos brancos” no imaginário brasileiro). Tive contato durante a pesquisa com Fabiola, uma estudante argentina que estava fazendo intercâmbio na UFRGS. Ela tem traços indígenas e falou para mim que os brasileiros duvidavam de sua argentinidade, precisamente porque acionavam o estereótipo de que “todos os argentinos são brancos”. Ela ficou muito surpresa com essa reação.

Ao longo da pesquisa fui assumindo uma perspectiva não de quem vivencia de forma direta a opressão do racismo, mas de quem foi “tomada” pela perspectiva de quem a sofre. Esse envolvimento afetivo, que foi o motivo da escolha temática, começou no momento que conheci e me sensibilizei com a história de José Acosta, afro-uruguaio que morava em Buenos Aires e um dos militantes do *Grupo Cultural Afro*, assassinado pela polícia no ano 1996¹⁷. Senti o peso existencial do poder de “deixar viver e fazer morrer”, o biopoder que, segundo Michel Foucault, constitui o racismo¹⁸.

O caso foi denunciado por Angel, seu irmão, como violação dos direitos humanos relacionando a violência policial e o racismo institucional¹⁹. A denúncia foi encaminhada a organizações de Direitos Humanos, como foi o caso da *Comisión de Familiares de Víctimas Indefensas de la Violencia Social*, organização da sociedade civil que reclamava na década de 1990 pelos direitos dos familiares das vítimas por violência policial, que tinha contato com o movimento internacional por Direitos Humanos, sendo também canalizada pela Anistia Internacional. O caso apresentou uma irregularidade séria na

¹⁷ Fiquei sabendo desse caso através da professora Alicia Martin, durante um seminário ministrado por ela no qual convidou a Angel (irmão de José) para contar a história dele e de José como músicos de candombe. Soube da especificidade e percurso das denúncias feitas por Angel através de meu trabalho de campo a partir do ano 1998, em que acompanhei a organização e realização do evento *Homenaje a la Memoria* – como referirei no capítulo 3.

¹⁸ Anos depois, fui ler o texto de Marcos Cardoso (2001:39) que expressa: “o Movimento Negro em 1978, nascia com um ato inaugural não só de resistência, mas também, de reação à discriminação racial e à violência, particularmente, à violência policial específica contra negros, um fato comum, natural, cotidiano, banal, em qualquer lugar do Brasil”. O autor cita a participação do MNUCDR no Congresso Nacional do Comitê Brasileiro pela Anistia a fins dos anos 70: “propondo uma tese sobre *o Papel do aparato policial no processo de dominação do negro*, denunciando a violência policial contra os negros no Brasil, as condições sub-humanas da população carcerária e as torturas nos presídios. Este documento defende que a perseguição policial ao negro não é uma perseguição comum, mas uma perseguição política”.

¹⁹ Em 5 de abril de 1996, José “Delfin” Acosta Martinez foi torturado e morto por agentes da Polícia Federal numa *comisaría* da cidade de Buenos Aires, após ser preso numa situação injustificada. O caso continua aberto sem ter sido esclarecido até o momento.

autópsia realizada na Argentina, confirmadas por uma segunda autópsia realizada no Uruguai²⁰.

Uma intensidade me “tomou” quando escutei pela primeira vez *candombe*. Os tambores ecoaram em meu peito como uma extensão da batida do coração. Percebi uma densidade diferente. Anos depois, a leitura do Atlântico negro de Paul Gilroy me levou a uma reflexão sobre a densidade das memórias da escravidão nas culturas expressivas afro-atlânticas produzidas “nas vísceras de um corpo alternativo de expressão cultural e política que considera o mundo criticamente do ponto de vista de sua transformação emancipadora” (2001, p. 99). Utopia que se inicia na densidade da história de um povo de quem lhe foi negada por muito tempo sua humanidade e seu poder de fala. Embora fosse indizível, o terror racial da escravidão não era inexprimível e os traços residuais de sua expressão necessariamente dolorosa ainda contribuem para memórias históricas inscritas e incorporadas “no cerne volátil da criação cultural afro-atlântica” (GILROY, 2001).

A história do *candombe* como prática cultural vinculada aos africanos escravizados e seus descendentes no *Rio de la Plata* apresentava-se opaca para mim, motivo que despertou um sentimento de injustiça. Por que fomos privados dela? A única imagem dos negros em Buenos Aires que identificava em minhas lembranças referia-se às imagens da época colonial, a personagens “congelados” no tempo e no espaço que apareciam no relato histórico oficial transmitido pelos textos escolares: mulheres negras vendendo *mazamorra* e homens negros vendendo velas, tocando e dançando *candombes* na *Plaza de la Victoria* lá pelo ano de 1810, quando se desenvolvia a chamada Revolução de Maio, em que os negros apareciam como espécie de estátuas de cera, ornamentando a paisagem branca das disputas independentistas.

Minha inserção no mundo do *candombe* se deu através de apreender e me empapar dos detalhes, do *ethos*. O momento do *templado* dos tambores era especial: a roda, as conversas, os risos em torno da fogueira e dos tambores deitados na rua, aquecendo-se para transformar sua matéria mundana em cavalo da ancestralidade. A mesma sensação prazerosa e de entrega experimentei anos depois com as religiões de matriz africana no Brasil e no Uruguai.

Na etapa inicial de pesquisa, trabalhei junto a um grupo de afro-uruguayos na Argentina que legitimava o *candombe* como cultura expressiva negra em Buenos Aires,

²⁰ Na primeira autópsia, a morte alegada é por alto consumo de cocaína. Na segunda, pode-se comprovar que o cadáver apresentava lesões por golpes, não registradas na primeira autópsia.

apelando a uma origem étnico-racial. Meu interesse era indagar como esses ativistas selecionavam determinados elementos culturais para dar visibilidade a um universo cultural que foi invisibilizado na constituição do perfil étnico-racial hegemônico da nação Argentina, sobretudo em Buenos Aires, cidade considerada 'branca e européia'.

Assim foi que entrei em contato com os ativistas que conformaram, nos anos de 1980, uma rede de militância em torno de questões afro, e que teve continuidade nos anos 90, como observei no período em que comecei meu trabalho de campo.

A empatia com muitos dos imigrantes afro-uruguaios e as delícias do candombe despertaram um interesse por conhecer Montevideu e as intensidades que se faziam território nos bairros Sur e Palermo.

No ano 1999, comecei a participar de atividades junto às redes de militantes que se identificavam como *SOS Racismo* e a *Revista Benkadi*, que, nesse ano, estavam em processo de formação. Estive mais envolvida com a edição da revista, mas participava das reuniões de ambas. Na participação da constituição desses dois “nós” das redes, experimentei “de perto” as dificuldades para conformar uma associação nova. Indagar sobre esse intrincado conjunto de relações e pensar sobre a reflexividade cultural que apresentavam essas mobilizações me levaram à construção do objeto de pesquisa do mestrado, apontando a trajetória das mobilizações negras na Argentina, o modo como renegociam sua posição local num país que nega o racismo, assim como a presença de população negra local e o processo de etnogênese decorrente das experiências vivenciadas por suas lideranças nas negociações e disputas perante o Estado em relação às classificações étnico-raciais.

Já no Brasil, uma nova intensidade me tomou no campo: a luta pelas ações afirmativas e o que ela trazia para “pensar o centro através das margens” como perspectiva epistemológica diferencial. Além da redistribuição, do fato do ingresso e permanência de negros nas universidades brasileiras como noção de justiça, interessou-me como a intelectualidade e militância negras produziam um olhar descentrado no mundo letrado.

Várias experiências foram fundamentais para compreender mais em profundidade os investimentos políticos e afetivos dos militantes do movimento negro em relação às ações afirmativas. Experiências vinculadas ao que denomino “espaços afirmativos”. O primeiro deles foi no ano 2005, com a participação no Curso Fábrica de Idéias²¹, que

²¹ Curso ministrado pelo Centro de Estudos Afro-Orientais da UFBA, financiado pelas fundações Ford e SEPHIS.

congrega pesquisadores negros e brancos do Brasil e de outros países da América Latina e do continente africano que pesquisam no campo das relações raciais e cultura negra.

A experiência de debater minhas visões e análises sobre movimentos negros (naquela época mais focada na Argentina, já que tinha defendido a dissertação naquele ano) com pesquisadores negros, muitos deles com uma trajetória de militância, foi fundamental para um diálogo intersubjetivo que ampliou meu horizonte interpretativo. Além disso, o diálogo “Atlântico” e continental propiciado pelo fato de ter participantes da América Latina e do continente africano também enriquecia a idéia de uma pesquisa transnacional que ressaltasse as construções de Afro-Latino-América.

Outro espaço afirmativo que frequentei foi através de meu trabalho no *Projeto A Cor da Cultura*²², com formação de professores sobre a Lei 10.639/03²³. As formações apontavam a uma prática multicultural anti-racista no cotidiano escolar, tendo como eixo a valorização de significados culturais africanos presentes na cultura brasileira e dos afro-brasileiros como sujeitos históricos e políticos atuais. Éramos uma equipe multirracial, com maior presença de pessoas negras, em sua grande maioria mulheres pedagogas com uma militância na área da educação. O intercâmbio com a equipe e com os professores que constituíam o público das formações contribuiu para me apropriar de uma perspectiva anti-racista.

Um terceiro espaço foi o Grupo de Trabalho Ações Afirmativas da UFRGS, que se propôs a pressionar aos diferentes segmentos da Instituição para a elaboração e a implementação de um Programa de Ações Afirmativas para a Universidade. Este também foi um grupo multirracial, no qual se deram reflexões interessantes sobre identidades raciais e de gênero, e como estas modelavam nossa prática de militância. Esta foi, para mim, uma participação decisiva para assumir uma posição no campo como militante anti-racista e um lugar de enunciação que trouxe a Antropologia para dentro da ação política.

Outro espaço foi propiciado pela participação como pesquisadora no projeto intitulado *Estudo sobre o potencial de adesão de entidades do movimento negro ao enfrentamento da epidemia de HIV/AIDS na Região Sul do Brasil*, realizado durante os

²² Projeto idealizado pelo Centro de Identificação e Documentação do Artista Negro do RJ e realizado junto ao Canal Futura. Consistiu em material áudio-visual e textual orientados à aplicação da Lei 10.639. As formações com professores consistia em oficinas que conjugavam diferentes atividades a ser desenvolvidas em sala de aula.

²³ A Lei Federal 10.639/03 torna obrigatória a inclusão da temática “História e Cultura Afro-Brasileira” no currículo oficial da Rede de Ensino Fundamental e Médio.

anos 2006 e 2007. Esse projeto foi selecionado numa chamada de pesquisa voltada à população negra nos campos da Assistência, Prevenção e Direitos Humanos, edital que formou parte do *Programa Estratégico de Ações Afirmativas: População Negra e Aids*, lançado pelo Programa Nacional de DST e AIDS do Ministério da Saúde, em 2005. O Programa deu ênfase à construção de respostas à epidemia do HIV/AIDS a partir da operacionalização do conceito de ações afirmativas, trabalhando o tema de modo multidisciplinar. O fato de que a pesquisa foi realizada através da parceria entre a Universidade e uma entidade do movimento de mulheres negras – o Núcleo de Antropologia e Cidadania (NACI) e a Associação Cultural de Mulheres Negras (ACMUN) – propiciou uma arena de discussão importante para pensar como uma pesquisa acadêmica amplia os parceiros e entra no campo político de viabilização de ações afirmativas.

O trânsito por esses espaços e as relações que foram sendo construídas neles me permitem dizer que algumas delas se tornaram um “ponto zero”, o ponto inicial, das redes de militantes que percorri nas diferentes etapas de pesquisa, e outras (ou as mesmas) em amizades que ressaltaram a importância da polifonia, do diálogo entre sujeitos com posições e lugares de fala diversos, muitos deles construídos através de uma “experiência afetiva da marginalidade social” (nos termos de Bhabha, 2005), compartilhando vivências e perspectivas de sujeitos racializados. Assim como enalteceram a relevância política de criar “horizontes comuns” que combinem diferença e igualdade, nas palavras de Stuart Hall.

Somado a isto, comecei a me identificar com a literatura contemporânea crítica da branquitude, muito dela produzida por mulheres brancas (Ruth Frankenberg, Melissa Steyn, Vron Ware), assumindo um posicionamento político e uma prática anti-racista como parte da produção acadêmica. Afinal, ficava-me óbvio que nessas relações também experienciava a criação de noções de “branco”, o que para “latino-americanos” deveria soar algo pouco palpável em fase a outros jogos de poder e identidade, e que era pouco problematizado.

1.2.2 A multi-localidade e a conectividade

Neste estudo, utilizo uma observação multi-localizada com o propósito de refletir sobre processos transnacionais (MATO, 2004). George Marcus (1998) propõe uma etnografia multi-localizada, que permita ao pesquisador circular entre diferentes contextos

e situações. Segundo Marcus, “a etnografia móvel toma trajetórias inesperadas no traçar de uma formação cultural através e dentro de múltiplos locais de atividades” (p. 80).

O uso de metodologias multi-localizadas adequa-se aos modos de produzir conhecimento sobre realidades multidimensionais, globais, transnacionais e os problemas sociais contemporâneos cada vez mais transversais, multidisciplinares e até mesmo transdisciplinares (BASTOS, 2002; MARQUES, 2005).

O espaço pesquisado não se define por limites geográficos, mas por conexões e relações específicas, redes de circulação e fluxos de sentido que atravessam estas situações e as vinculam com outros fenômenos mais amplos (FLEISCHER; SCHUCH; FONSECA, 2007).

Nesse sentido, adoto um enfoque para compreender as mobilizações afro-latino-americanas, centrado na noção de **rede**; noção esta definida por suas conexões, seus pontos de convergência e de bifurcação, como campo visível de efetividade onde ocorrem agenciamentos concretos entre os elementos que a compõem²⁴.

A noção de rede nos ajuda a desconstruir a idéia de movimentos sociais, tidos pela literatura clássica sobre o tema como blocos homogêneos que entram na disputa política com um estado monolítico (GOHN, 2002), e permite descentrar os efeitos de unicidade do Estado nacional.

Mais ainda, como afirma Michel Callon (2004), a noção de rede permite, a princípio, escapar da oposição entre o local e o micro, de um lado, e o global ou macro, do outro. Essa tensão, presente em toda parte, é constitutiva do mundo moderno. Este vê como se enfrentam a tradição contra a globalização e a uniformização, a região contra o mundo, os particularismos contra o universalismo. O mundo moderno é aquele que cria um espaço comum, homogêneo, e que só pode conseguir isso anulando as diferenças. O conceito de rede possibilita sair desse dilema, passando, sem solução de continuidade, do local ao global, do micro ao macro. Segundo o autor, “o macro não é um quadro que existe fora do local, o local não é um ponto que vem se inscrever em um quadro geral. É o mesmo movimento que fabrica, a um só tempo, generalidade e particularidade” (2004, p.77).

Como entra então a noção de rede neste trabalho?

²⁴ A metáfora da rede, presente no pensamento de Deleuze e Guattari na idéia de rizoma e mais recentemente de Bruno Latour, deve ser entendida com base numa lógica das conexões, e não numa lógica das superfícies. Figuras que não são definidas por seus limites externos, mas por suas conexões internas, como o exemplo das redes ferroviárias. Isso quer dizer que nenhuma delas pode ser caracterizada como uma totalidade fechada, dotada de superfície e contorno definido, mas sim como um todo aberto, sempre capaz de crescer através de seus nós, por todos os lados e em todas as direções (KASTRUP, 2004).

Repensando os dados do trabalho de campo em Buenos Aires durante os anos 1998 a 2001 – entre os afro-uruguaios imigrantes e suas práticas e reivindicações culturais em torno do candombe – e durante 2003 e 2004 com os militantes afro-argentinos e as disputas com agentes do poder público, o conceito de rede me auxiliou para conectar os ativistas (mais do que organizações da sociedade civil) de dois circuitos de relações que se entrelaçavam e geravam disputas equacionadas nas diferenças nacionais. Em linhas gerais, o conceito de rede me servia para dar conta de uma dinâmica da militância negra na Argentina que não podia ser resumida a organizações que se relacionavam e sim a militantes que acionavam outras redes de pertencimento para ganhar visibilidade na esfera pública.

Esta inserção dos afro-uruguaios nas redes locais de militância em Buenos Aires foi o vínculo que usei para me inserir nas redes de militância no Uruguai, ou seja, minha rede de contatos na Argentina me permitia expandi-la a outro país. Particularmente a partir de Mario Silva, afro-uruguaio que morou até o ano 2003 em Buenos Aires e participou na militância local na década de 1980 e 1990 (eu o conheci no ano 2000 num processo político pela obtenção de uma casa por parte da militância que funcionaria como centro de cultura negra). Reencontrei-o num evento da organização Mundo Afro em Rivera (cidade que faz fronteira com o Brasil) no ano 2007, que foi minha primeira aproximação ao campo no Uruguai durante o doutorado (embora tivesse outras aproximações anteriores).

No Uruguai, especificamente no trabalho de campo em Montevideu entre os anos de 2007 e 2008, me confronto com uma situação particular de mudanças políticas aceleradas, que podiam ser remetidas ao início do governo de Tabaré Vasquez (Frente Amplio), em 2005, e a inserção de militantes negros na esfera do Estado. Minha primeira estratégia foi contatar a esses militantes referidos por Mario. Paralelamente, comecei a observar uma fragmentação da organização Mundo Afro coincidente com seu impulso para o ingresso desses militantes no Estado. A noção de rede me serviu para mapear essa militância que estava se reconfigurando em suas alianças/cisões e demandas diversificadas. Além disso, me serviu para destacar a inter-relação forte dos militantes (para além das alianças/cisões políticas) através de laços étnicos expressos na linguagem do candombe.

No caso de Porto Alegre, o trabalho de campo entre os anos 2006 e 2008, que a princípio parecia uma rede distante das redes da Argentina e do Uruguai, foi mostrando conexões ao longo do trabalho, das que falarei mais adiante.

O mapa brasileiro parecia bastante diferente de que nos outros dois países: a militância apresentava-se amplificada em tamanho, institucionalização e intensidade da inserção no debate público. Ativistas inseridos em outras redes de militância como a dos partidos políticos, outros movimentos sociais. Diversidade de demandas que exigiam uma participação disseminada. Por uma série de motivos pessoais, minha inserção em campo se deu em dois contextos de negociações e disputas políticas diferenciados: o da demanda por implementação de ações afirmativas na área de educação (cotas na universidade, e aplicação de conteúdos de história e cultura africana e afro-brasileira nos currículos escolares – estipulado pela Lei federal 10.639/03), e o da demanda de ações afirmativas na área de saúde. Cenários que pareciam distantes, mas que ganhavam conexão se pensados a partir da noção de rede. Observei que muitos dos militantes engajados nessas causas coletivas eram os mesmos, e os que não eram participavam de uma rede em comum de militância, seja porque participaram em algum momento da mesma organização ou porque compartilharam um pleito político. O que posso interpretar como uma não profissionalização da militância em determinada área e sim uma rede ampla de militantes que circulam por diferentes circuitos e pleitos, o que mostrarei nos capítulos a seguir.

Os três locais que examino nesta tese têm conexões entre si. As conexões oscilam entre vínculos estratégicos entre organizações/militantes na conformação de coalizões transnacionais no intuito de incidir nas decisões de atores globais e governos em escala internacional, e vínculos transnacionais cotidianos dos agentes originados pela proximidade não só espaciais, mas também pela disseminação de redes sociais.

No primeiro caso, o processo de articulação para a Conferência de Durban (e as redes anteriores) particularmente entre organizações como Mundo Afro, de Montevideu, e uma série de organizações brasileiras do eixo Rio – São Paulo – Brasília. A militância de Mundo Afro, nesse contexto, transformou-se no articulador de militantes da Argentina e do Paraguai, liderando a região e constituindo, junto com o Brasil, um bloco do Cone Sul. Este processo político de alianças teve um impacto identitário no sentido de redimensionar a experiência diaspórica desses militantes espalhados pelos diferentes Estados nacionais do continente que se juntavam para pensar um projeto e estratégias políticas conjuntas.

As conexões entre o Brasil e o Uruguai têm um histórico importante a ressaltar. Os dois países tiveram na década de 1930 partidos negros (a Frente Negra Brasileira e o Partido Autônomo Negro no Uruguai) que disputaram os votos étnicos nos canais consagrados da política. Nos anos de 1970 e 80, militantes negros uruguaios estiveram

exilados no Brasil, como Romero Rodriguez – um importante líder afro-uruguaio –, o que ocasionou conexões entre os movimentos de ambos países até a atualidade; bem como a influência de modelos organizativos como, por exemplo, a conformação do Movimento Negro Unificado do Brasil que teve uma grande influência para criar a organização Mundo Afro do Uruguai. A conformação na abertura democrática do Partido dos Trabalhadores no Brasil e do *Frente Amplio* no Uruguai – que assumiriam as prefeituras de Porto Alegre e Montevideu respectivamente a finais dos anos 80 – e sua relação próxima com a militância negra foram processos conectados pelo menos como referências mutuas e que tiveram vários pontos de convergência.

Quanto aos vínculos cotidianos, Montevideu e Buenos Aires possuem vínculos de migração numa rede densa de famílias relacionadas através das fronteiras, que se expressa e amplia seus laços na linguagem do candombe. As redes de famílias de santo e terreiros afro-brasileiros também se expandem pela região. E ainda entre os militantes existe um circuito de eventos e discussões políticas que conectam a militância das três cidades.

Se pensarmos nas conexões conceituais desses três campos, uma delas pode ser observada a partir da idéia de “reparação”, que apareceu nos três países como categoria êmica. Chamou-me a atenção muito mais do que outras palavras que apareciam freqüentemente nos discursos dos militantes, e que eram mais próximas ao vocabulário das agências de financiamento: “empoderamento”, “vulnerabilidade”, “somos os mais pobres dos pobres”, termos acionados estrategicamente, mas também incorporados nos discursos militantes como parte das definições cotidianas.

A palavra “reparação” ressoava diferente, aparecia como a base para criar algo novo, como um devir. Embora fosse interpretada pelo público geral e particularmente pelos agentes do Estado como um apelo ao passado [passado que nem todo mundo quer lembrar, é melhor lembrar a Abolição, depois dela, o pacto social estava consolidado, a democracia racial instaurada], apresentava-se na perspectiva da militância como um princípio para construir um horizonte em comum, trazendo para dentro do espaço da nação a valorização de experiências e compreensões do mundo minoritárias. Nessa perspectiva, a reparação se transformava num lugar de agência, num lugar de enunciação, na possibilidade de um novo pacto que combinasse igualdade e diferença.

Ainda, a Conferência de Durban apareceu como uma referencia central para as discussões dos militantes, vinculando reparações e ações afirmativas. Era evocada como marco de legitimidade para os pleitos com o Estado tanto pelos militantes como por

agentes do poder público, mas também como espaço construído por esses militantes – e este espaço não era local, mas sim transnacional, relacionado com uma identificação diaspórica. Os militantes falavam das conexões e referências cruzadas entre o Brasil, Uruguai e Argentina no processo em torno da Conferência de Durban.

Nesse sentido, as referências e as conexões entre as militâncias são utilizadas nesta pesquisa como alcance da comparação. Retomo assim a reflexão de José Carlos dos Anjos (2006a, p. 240) sobre o fato de que alguns fenômenos “apresentam melhores possibilidades de estudos comparativos, quando uma série de locais estão interconectados pelos esforços dos próprios agentes em universalizar determinados modelos de interpretação e construção da realidade social”. Entretanto, a especificidade de cada fenômeno estaria resguardada na complexidade dada pelas estratégias internas dos agentes, pelas conciliações com as estruturas culturais previamente existentes e pelas lutas sociais de interpretação da realidade nas quais diferentes atores estão engajados.

1.2.3 Da comparabilidade

Este estudo se propõe um olhar comparativo nos parâmetros dos estudos transnacionais de políticas raciais expostos por Hanchard & Chung (2004), que propõem a não existência de relações *entre* raças, como seria o caso dos estudos das *relações raciais*; mas a criação e uso das distinções raciais através das mediações de instituições políticas, econômicas e culturais nas interações e relações entre grupos. Comparações transnacionais, através de instituições, populações ou regimes, podem permitir uma melhor compreensão do *trabalho que a raça faz* para vincular diferentes ideologias e práticas materiais e políticas, ou da raça como variável interdependente que assume significado só em relação a um específico contexto social e histórico em que está embebida. O campo dos estudos comparados de políticas raciais pode combinar o estudo do racismo e das estratégias anti-racistas instigadas por movimentos sociais, grupos minoritários, assim como por Estados e atores globais.

Esta visão é compatível com o que Fredrik Barth (2000) propõe chamando a atenção dos antropólogos para aproximar suas operações comparativas dos objetos empíricos que investigam, a partir de uma construção teórica que não derive das variações de forma que foram descritas, mas sim dos processos ou mecanismos em que as diversas formas sociais analisadas foram geradas.

Neste estudo, analisarei a constituição de tramas transnacionais a partir de cenários locais de três cidades: Porto Alegre, Montevideu e Buenos Aires. Existe o limite de comparabilidade no sentido de que Montevideu e Buenos Aires são capitais federais (e o que isso implica em termos de fluxos políticos e centralidade das decisões) e que, no caso de Porto Alegre, não o é. Porém, os problemas que consigo alcançar nesses universos de pesquisa são os das políticas públicas pensadas nacionalmente. Ainda, a pesquisa aponta ao ativismo visto de perto, e não a realçar realidades nacionais, pensando menos em “região” e mais em itinerários da militância.

Adotarei diferentes estratégias de comparação baseadas nas possibilidades habilitadas pelos diferentes campos, acentuando ora as conexões, ora os contrastes entre as forças sociais que configuraram os fenômenos e momentos políticos analisados em cada capítulo.

No capítulo 2, proponho um olhar transnacional que aproxima realidades nacionais para discutir os efeitos das políticas raciais estatais e de atores globais, e as resistências negras disseminadas em tempos e espaços, apontando a confluência.

Já no capítulo 3 e 4, serão levados em conta as conexões e contrastes entre as interferências de culturas performáticas e agenciamentos políticos nas três cidades, a fim de perceber modos diferenciados de intervenção na esfera pública local e poder delinear uma cartografia desses itinerários.

No capítulo 5, remeterei-me às configurações da militância em torno da saúde nos contextos brasileiro e uruguaio e seus pleitos por políticas públicas, em cenários de inserção da temática racial nos assuntos de Estado e de uma reivindicação de interseccionalidade de raça e gênero. Pretendo analisar características comuns e diferenciais de como são reconduzidas em cada caso as pautas das políticas nacionais e globais na constituição dos campos de atuação em torno da “saúde da população negra” e que tipo de mediações e potencializações se dão em tais processos. Ou seja, nos capítulos 3, 4 e 5 a estratégia será contrastiva.

De maneira diferencial, no capítulo 6, privilegio as conexões e continuidades nas noções de corpo colonial nas intersecções de gênero, raça e saúde entre a militância negra brasileira e uruguaia, baseada na idéia levantada pelas militantes negras de ambos os países: a existência de uma experiência comum diaspórica de seus corpos.

No capítulo 7, volto a contrastar os contextos brasileiro e uruguaio de demandas que cruzam raça e educação, mas, neste caso, para pensar a intensidade dos pleitos por políticas de ação afirmativa no contexto brasileiro.

E, no capítulo 8, recenro o cenário do Brasil para refletir sobre a historicidade da demanda de raça e educação e analisar um caso particular de negociações e disputas por ações afirmativas para o ingresso de estudantes negros e indígenas na Universidade Federal do Rio Grande do Sul, pretendendo aprofundar a análise dos jogos políticos locais.

Passemos agora a aproximar percursos nacionais das políticas raciais e indagar sobre a conexão entre processos de mobilização política negra e identificações locais de pertencimento a um coletivo de ascendência africana na América Latina, em interfase com as condições estruturais locais e globais decorrentes das transformações geopolíticas do mundo pós-colonial, através do conceito de Afro-Latino-América.

CAPÍTULO 2. PERSPECTIVA AFRO-LATINO-AMERICANA: DIÁSPORA, POLÍTICAS RACIAIS E FLUXOS GLOBAIS

Este capítulo se propõe examinar um conceito em construção por diversas “mãos” como é o de Afro-Latino-América, tanto no campo de estudos acadêmicos que definiram o conceito em termos analíticos e políticos, quanto nas resistências negras e nas lutas sociais em diferentes momentos históricos e em perspectiva transnacional que se propõem interferir nas geopolíticas que constituíram as nações e os mecanismos de Estado na América Latina. Esta elaboração que perpassa os meios acadêmicos e dialoga com organismos internacionais também circula e é objeto de re-elaboração e construção por parte de ativistas e acadêmicos identificados com os movimentos negros.

O objetivo então é aproximar percursos nacionais de políticas raciais e as reflexões atuais sobre o legado africano na América Latina, de modo que nos ajude a entender o cenário contemporâneo de construção de identidades étnicas afro-diaspóricas e das lutas por interferir em políticas e projetos nacionais monoculturais e eurocêntricos, que ‘normalizaram’ as relações de poder racializadas.

Para a construção da argumentação deste capítulo, uso diferentes tipos de fontes, sejam textos de circulação acadêmica ou que circulam no âmbito transnacional dos movimentos negros, produzidos por diferentes atores sociais.

2.1 Definições analíticas e políticas da Afro-Latino-América

Definirei os estudos afro-latino-americanos através de certas tensões políticas e analíticas que conformam esse campo.

As perspectivas afro-americanistas, tal como as define Eduardo Restrepo (2005), são aquelas que, de acordo com diferentes pressupostos teóricos e metodológicos, dão uma ênfase nas continuidades e nas rupturas dos legados africanos em sua explicação das expressões culturais dos descendentes de africanos nas Américas assim como de sua contribuição na constituição das diversas sociedades. Os estudos afro-americanistas dos anos de 1950 recorreram ao enfoque desenvolvido na escola culturalista norte-americana por Melville Herskovits, centrados no conceito de aculturação, sendo uma extensão do particularismo histórico-cultural de Frantz Boas.

Particularmente na área da Antropologia, Kevin Yelvington (2001) questiona o papel minoritário que ocuparam os acadêmicos negros das Américas (a exemplo de W.E.B.

Du Bois, entre outros) que formularam questões sobre a diáspora muito antes do que acadêmicos que se enquadraram no cânone das Ciências Sociais, e que foram sub-representados no debate protagonizado por Herskovits (antropólogo) e Franklin Frazier (sociólogo afro-norte-americano da Escola de Chicago). Enquanto Hertskovits analisava as profundas raízes da tradição africana no fenômeno de adaptação das culturas africanas nas Américas; Frazier argumentava de um ponto de vista estrutural que os africanos escravizados nos Estados Unidos eram despossuídos de suas culturas no processo de escravidão e eram vistos como americanos em situação de desvantagem.

Este projeto da Antropologia Cultural, com contribuições de antropólogos dos países latino-americanos (a exemplo de Arthur Ramos; no Brasil, Fernando Ortiz, em Cuba; Gonzalo Aguirre Beltrán, no México) tinha como correlato a elaboração de projetos nacionalistas que se propunham mostrar as contribuições dos descendentes de africanos na cultura nacional e pensar políticas públicas relativas à negritude, como veremos no próximo tópico.

Se olharmos os estudos sobre relações raciais nas Américas, eles foram definidos a partir de dois modelos: a segregação ou dicotomia racial – cujo tipo ideal era identificado com os Estados Unidos; e a mistura racial ou mestiçagem nos países da América Latina. Nessa polaridade de sistemas raciais, o Brasil foi colocado como paradigmático do segundo tipo, existindo vários estudos comparativos com os Estados Unidos (NOGUEIRA, 1954; HARRIS, 1967; DEGLER, 1976; SKIDMORE, 1993).

As percepções do “paraíso racial” latino-americano começaram a mudar apenas quando a segregação racial foi desmantelada nos Estados Unidos, em consequência do Movimento dos Direitos Civis. Foi nesse cenário que as desigualdades raciais passaram a ser atribuídas à operação de mecanismos sociais mais sutis, como a educação escolar, a seletividade no mercado de trabalho, a pobreza, entre outros. A mudança de percepção da discriminação racial nos Estados Unidos alterou tanto a percepção do Brasil por parte dos anglo-americanos quanto pelo programa político do anti-racismo. O nacionalismo negro e o movimento feminista, nos anos 70, imprimiram outra dinâmica às percepções anti-racistas; aliando a discussão de raça e gênero (GUIMARÃES, 2005).

Podemos destacar uma virada para a economia política de muitos cientistas sociais que se tornaram críticos quanto às dicotomias entre sistemas de relações raciais, aos mitos raciais nacionais na América Latina e à tendência a excluir raça como variável na

explicação de fenômenos sociais como a pobreza (FERNANDES, 1978 [1964]; IANNI, 1970; HASENBALG, 1979; SILVA, 1980).

Exemplo desta virada é a posição de Pierre-Michele Fontaine (1980) que define a América Afro-Latina numa perspectiva da economia política. O autor analisa o papel e a posição estrutural dos negros nos processos de produção, distribuição, intercâmbio, controle e consumo de bens e serviços, em relação ao poder e à influência, e às relações de estratificação de classe nas sociedades nacionais. Esta definição de economia política opõe-se ao culturalismo dos estudos afro-americanistas e à idéia de “tolerância” racial no Brasil e em outros países da América Latina em contraste com os Estados Unidos²⁵. Fontaine avalia o impacto de tais ideologias raciais no fato de impedir a incorporação da América Afro-Latina na economia política da América Latina como um todo.

A definição de Fontaine da América Afro-Latina como categoria transregional é retomada pelo historiador George Reid Andrews em seu livro *Afro-Latin América* (2004). Segundo Reid Andrews, a categoria “América Afro-Latina” apresenta duas definições analíticas em tensão, mas passíveis de dialogar: uma que privilegia uma visão “latino-americano-centrada” e “racialmente inclusiva”, a qual ressalta as estruturas sociais locais que englobaram os sujeitos de ascendência africana nos processos de construção das nações, com ênfase na demografia local e nas condições sociais; e a outra que privilegia uma identificação diaspórica dos sujeitos afrodescendentes, sendo “racialmente exclusiva”. Embora não ignore as condições estruturais locais, esta posição é primordialmente diaspórica mais do que nacional em sua orientação.

A primeira definição, retomada de Fontaine, refere-se a sociedades multirraciais baseadas numa experiência histórica de trabalho escravo. Pergunta-se sobre como as sociedades latino-americanas têm usado idéias sobre raça para reservar riqueza e poder para aqueles membros definidos como “brancos” e para negar essas vantagens aos membros definidos como “não-brancos”. Esta acepção define os sujeitos de uma maneira estrutural, sem considerar as definições subjetivas dos agentes.

²⁵ Fontaine reconhece como um dos seus antecedentes o livro de Leslie Rout, publicado em 1976, *The African Experience in Spanish América*, no qual a partir de mostrar como operou a escravidão nos territórios americanos de colonização espanhola, Rout critica a tese de Frank Tannenbaum e outros autores norte-americanos e hispano-americanos da “escravidão benevolente” no império espanhol, analisando o sistema de dominação racial que contornou a experiência afro-hispânica nas Américas, contrariando a idéia de muitos cientistas sociais da época que exaltavam a América Latina como “paraíso racial”.

Este último ponto leva a Reid Andrews a buscar outra definição possível de América Afro-Latina. Enquanto a definição de Fontaine aponta lugares ou sociedades com significativa população de ascendência africana, uma definição alternativa poderia focar não uma região geográfica e sim aqueles grupos e indivíduos que se identificam como pertencendo a um coletivo de ascendência africana, que não necessariamente seria restrito a um território. Reid Andrews tenta combinar os dois tipos de definições, ressaltando como os afro-latino-americanos responderam às mudanças, dilemas, oportunidades criadas por macro-processos econômicos e políticos.

Segundo o autor, historicamente, as associações de negros tiveram maior impacto na política, economia e sociedade regionais quando aliadas a coalizões multirraciais, do que quando se constituíram como movimentos racialmente exclusivos. Os movimentos negros contemporâneos, sendo produto da formação de uma classe média negra que disputa para combater os mecanismos de exclusão racial, não estariam representando as classes populares, nas quais os negros estão sobre-representados, já que esse segmento não seria mobilizado através de um movimento de base racial, e sim através de movimentos reformistas, socialistas e/ou populistas. Deste modo, as mudanças atuais na América Afro-Latina estariam, conforme Reid Andrews, demandando novas coalizões multirraciais.

Distancio-me da conclusão política de Reid Andrews, apontando que o que as mobilizações negras na América Latina estão propondo são novos projetos de nação através de questionar os processos de racialização das relações sociais vigentes e de abrir possibilidades de um novo pacto social de igualdade racial e diferença cultural, perspectiva não contemplada nos projetos políticos universalistas mencionados por Reid Andrews. Se de um lado, os enfoques afro-americanistas nas suas versões atuais apresentam limites conceituais, metodológicos e de estratégias narrativas, apontados por Eduardo Restrepo (2005) como a redução das manifestações negras a uma esfera culturalista; os enfoques da economia política centrados no estado nacional como unidade de pensamento e nas divisões de classe a seu interior parecem negligenciar as discussões pós-coloniais que se constituem na relação intrínseca das demandas por igualdade e diferença.

Como ressalta Stuart Hall (2003), as mobilizações negras contemporâneas, vêm provocar um efeito de desestabilização das fundações do estado constitucional liberal baseado no universalismo da cultura ocidental. Os atores políticos que no momento multicultural reclamam por programas de ação afirmativa, fundos de compensação para grupos em desvantagem, propõem uma passagem de uma lógica política universalista a

uma que combine universalismo e particularismo através de uma dupla demanda que inclua o reconhecimento da diferença cultural e, a sua vez, a igualdade social e a justiça racial. Demandas que podem ser alcançadas somente através de projetos políticos que levem a sério as filosofias políticas afro-americanas como modo de pensar o multiculturalismo.

Segundo Hall, as lutas por redescobrir as “raízes/rotas” africanas no interior das complexas configurações da cultura caribenha (mas que pode ser pensado também para a América Latina) e por falar, através desse prisma, das rupturas do navio, da escravidão, da colonização, da exploração e da racialização produziram não somente a única “revolução” bem-sucedida no Caribe anglófono no século XX – a chamada revolução cultural dos anos 60 – como também a formação do sujeito caribenho negro. Na Jamaica, seus traços ficaram disseminados por várias produções culturais e nas tradições políticas e intelectuais do garveyismo e o rastafarismo. Esse último destinava-se àquele espaço politizado mais amplo, de onde poderia falar por aqueles “despossuídos pela independência”. Como todos esses movimentos, o rastafarismo se representou como um “retorno”; mas aquilo a que ele “retornou” foi a ele mesmo. Ao fazê-lo, produziu a “África” novamente na diáspora. Exerceu um papel fundamental no movimento moderno que tornou “negras” a Jamaica e outras sociedades caribenhas. Nos termos de Frantz Fanon, o movimento “descolonizou as mentes”.

Podemos citar também a filosofia afro-caribenha contemporânea que busca na figura de Calibã e Próspero (inspirada na obra de Shakespeare *A Tempestade*) o modo de compreender a destituição de humanidade, do poder de fala e de pensamento dos africanos que a relação de dominação amo-escravo provocou nas Américas, e como é recuperado esse poder (HENRY, 2000).

Como projeto de uma Antropologia simétrica, José Carlos dos Anjos (2006b) analisa a filosofia política das religiões afro-brasileiras como realização do multiculturalismo no modo de equacionar as diferenças, ao contrário da filosofia política que constituiu os projetos de nação latino-americanos. Esta última, que exprime a idéia de nação como uma unidade, uma síntese de culturas e raças na mestiçagem, e o modelo das religiões afro-brasileiras, de caráter rizomático, toma a encruzilhada como ponto de encontro de diferentes caminhos que não se fundem numa unidade, mas seguem como pluralidade.

Nos próximos capítulos nos debruçaremos sobre estes pontos para entender as mobilizações negras contemporâneas na América Latina e os modos minoritários de pensar a nação e o multiculturalismo. Antes percorreremos a literatura que analisa como se constituíram as políticas raciais em termos de projetos nacionais na América Latina e das resistências negras em diferentes períodos.

2.2 Geopolíticas dos Estados nacionais latino-americanos

Neste tópico, pretendo apontar algumas considerações sobre as geopolíticas que modelaram determinados “usos de raça” (HANCHARD, 1995) nos diferentes Estados nacionais da região a partir de tecnologias de poder que criaram/vincularam o que é lido como “população”, “território” e “problema social”.

Um dos eixos fundamentais do padrão de poder mundial que começou com a invenção geopolítica da América e o capitalismo colonial/moderno é a classificação social da população mundial de acordo com a idéia de raça: uma construção mental que expressa a experiência básica da dominação colonial e que desde então permeia as dimensões mais importantes do poder mundial, incluindo sua racionalidade específica, o eurocentrismo (QUIJANO, 2005).

A constituição do Novo Mundo como objeto de saber está estreitamente associado à reprodução de determinadas relações de poder entre Europa e o que se denomina como América. Assim o Novo Mundo se apresenta como construção epistêmica, mas também como encarnação de relações de dominação, de hierarquia e autoridade, especificamente coloniais.

Nas Américas, a idéia de raça foi uma maneira de outorgar legitimidade às relações de dominação impostas pela colonização. A expansão do colonialismo europeu ao resto do mundo conduziu a elaboração da perspectiva eurocêntrica do conhecimento e, com ela, a elaboração teórica da idéia de raça como naturalização dessas relações coloniais de dominação entre europeus e não-europeus. A formação de relações sociais fundadas na idéia de raça produziu identidades sociais historicamente novas: índios, negros e mestiços e, mais tarde, europeus (que até então indicava apenas procedência geográfica ou país de origem, mas passou a adquirir também uma conotação racial). Identidades que foram associadas à natureza dos papéis e lugares na nova estrutura global de controle do trabalho.

Na nova tecnologia de dominação/exploração, raça e trabalho articularam-se de maneira que aparecessem como naturalmente associados (QUIJANO, 2005).

Nesse sentido, podemos ressaltar o que Michel Foucault (1996) define como uma relação de imanência entre a biopolítica e o racismo moderno de estado; isto é, a definição de um outro-exterior-racializado sobre o qual se podem exercer as práticas de extermínio em nome do bem-estar e da segurança da população.

Para entender as geopolíticas que modelaram determinados “usos de raça” nos diferentes estados nacionais da região, diversos autores propõem análises transnacionais das ideologias raciais (HANCHARD, 1995) ou do ideograma da mestiçagem (MARTINEZ-ETCHAZABAL, 1996) na América Latina.

Michael Hanchard aborda a questão transnacional através das implicações teóricas e políticas da *ideologia do excepcionalismo racial* na América Latina²⁶. Intelectuais latino-americanos acreditavam que seus países se caracterizavam não tanto em termos de ausência de tensões de classe, mas em termos de harmonia racial e congruência cultural, uma espécie de funcionalismo cultural-estrutural. Hanchard aborda as narrativas do excepcionalismo racial articuladas no pensamento social, numa tentativa de mapear um terreno teórico e comparativo para ressaltar a influência das visões iluministas da razão tanto sobre o nacionalismo liberal quanto sobre a diferença racial nas sociedades multirraciais da América Latina²⁷.

A fé nas instituições, nas constituições e na retórica liberal se baseava no pressuposto de que cidadãos plenamente formados seguiriam o desenvolvimento da sociedade civil. No entanto, ao deixar de reconhecer e problematizar o perfil eurocêntrico dos universais iluministas, os intelectuais latino-americanos reproduziram o paradoxo fundamental do Iluminismo – o desenvolvimento de explicações racialistas e culturalmente nacionalistas da caracterização humana ao lado de afirmações do igualitarismo universal (HANCHARD, 1995).

²⁶ Hanchard retoma o conceito do *excepcionalismo* da idéia geralmente associada à emergência das instituições republicanas, das classes populares e das práticas democráticas liberais nos Estados Unidos. Em relação à Europa, o Novo Mundo é considerado como uma tábula rasa para a interação e a engenharia sociais, desprovido as tramas sociológicas do feudalismo. Do ponto de vista a-histórico, a história dos Estados Unidos é alijada para fazer a nação parecer menos histórica, ou seja, desprovida dos conflitos de classe, nobreza e servidão forçada, enquanto que a história européia se torna um molde pelo qual se delineiam as histórias de outras nações. O perigo desta estrutura analítica é, segundo Hanchard, que levado ao extremo, todas as formas de vida social são excepcionais, sem base para extrair comparações e padrões de desigualdade social dentro de nações ou entre elas.

²⁷ Hanchard analisa os casos do Brasil, México e Cuba através dos pensadores Gilberto Freyre, José Vasconcelos e José Martí, dos três países respectivamente.

Como afirma Aline Helg (1992)²⁸, no final do século XIX grande parte da América Hispânica (podemos incluir também o Brasil) entrou num período de crescimento econômico, nas vias da “modernização”. Só que esta modernização estava limitada apenas a uma minoria – a elite das cidades maiores. Elites que desde fins do século XVIII estiveram conectadas e culturalmente dependentes da Europa Ocidental e dos Estados Unidos. As revoluções francesa e norte-americana serviram de inspiração para os projetos de liberação dos *criollos* (na América de colonização hispânica, o termo se refere aos filhos de europeus nascidos neste continente), influenciaram amplamente àqueles que viriam a ser os arquitetos das identidades nacionais na região. Em vários aspectos, as independências da América Latina foram ilusórias, já que criaram novos vínculos externos das elites e significaram a exclusão da maioria da população do projeto de construção da nação.

Na virada do século XIX para o XX, os intelectuais latino-americanos estiveram fortemente influenciados pelas teorias raciais emanadas da Europa, chamadas por Appiah (*apud* GUIMARÃES, 2005) de *racialismo*²⁹, que se supunham definir o potencial diferencial das raças para a civilização, mantendo a inferioridade inata e permanente dos não-brancos, acompanharam o colonialismo europeu e o imperialismo dos Estados Unidos, como justificativa naturalizada da dominação. O modelo liberal disseminado pelas Américas envolvia então a suposição de que para formar uma nação segundo o modelo europeu, precisava de população também européia: se esses países eram os mais desenvolvidos econômica e socialmente, era graças a sua população. O racismo científico posterior a 1850 foi incorporado ao discurso político, sendo o núcleo deste racialismo a idéia de que o sangue branco purificava, diluía e exterminava o sangue negro, abrindo, assim, a possibilidade para que os mestiços se elevassem ao estágio civilizado. Assim, a idéia de raça na América Latina foi uma invenção inspirada nos vários determinismos raciais europeus e norte-americanos e na pressuposição da superioridade da civilização ocidental moderna. Para as elites latino-americanas, as teorias raciais serviram para examinar sua própria realidade em relação aos modelos da Europa e da América do Norte,

²⁸ A autora analisa a relação entre o pensamento racial e as políticas de governo e seu impacto na estrutura social na Argentina e em Cuba.

²⁹ Appiah define como “racialistas” as doutrinas científicas do século XIX que subdividiam a humanidade por particularidades morfológicas (cor da pele, formato do nariz, textura do cabelo, forma craniana), em conjunção com características morais, psicológicas e intelectuais, que se supunham definir o potencial diferencial das raças para a civilização (*apud* GUIMARÃES, 2005).

na óptica da explicação da diversidade humana: formularam-se discussões sobre o “problema índio” ou a “questão negra”, as conseqüências da “miscigenação” ou a possível emergência de uma “nova raça” latino-americana, problemas que podiam vir a confrontar o poder da elite *crioula*.

A mestiçagem e seus efeitos constituíram o tema central da interpretação orgânica das histórias nacionais e das especulações acerca do futuro da nação através das teorias do darwinismo social (HELG, 1992; MONSERRAT, 1999).

A aceitação da tese do branqueamento implicou o apoio a uma política imigratória que visava introduzir nos países da região apenas imigrantes brancos. O efeito prático esperado era a assimilação cultural e física desses ‘elementos’, sendo freqüentes nos discursos os termos “caldeamento”, “mistura”, “fusão”, e sua incorporação total a uma nação ideal configurada como ocidental, de população de aparência branca.

Chamarei a atenção ao fato de que nos três países analisados nesta tese foram implementadas políticas migratórias com referências raciais. Em 1876, o governo argentino sanciona uma lei migratória que impedia a entrada de asiáticos, africanos e húngaros no território nacional. Esta lei foi o modelo para a sancionada no Uruguai em 1890. No mesmo ano, o governo brasileiro publica um decreto que impedia a entrada de africanos e asiáticos ao Brasil. Isto sugere que os governos da região tiveram políticas raciais semelhantes em vistas de favorecer a entrada de europeus ocidentais, modeladas pelo determinismo biológico mantido pelos intelectuais da reforma modernizadora (FERREIRA, 2003).

Desse modo, as geopolíticas na passagem do século XIX para o XX dos nascentes estados nacionais modelaram as relações sociais, as desigualdades raciais e os regionalismos nos países latino-americanos.

No caso da Argentina e do Uruguai, diferentemente de outras nacionalidades da América Latina que se constroem como mestiças; a nacionalidade tem como prisma a branquitude, espécie de essência que conforma o conjunto dos corpos nacionais.

George Reid Andrews analisa, no livro *Los Afroargentinos de Buenos Aires*³⁰, o que foi chamado por muitos pensadores de “enigma do desaparecimento” dos negros na

³⁰ O trabalho é fruto de uma pesquisa do ano 1976, com a edição em inglês de 1980. Em 1989, foi publicada a tradução para o espanhol revisada e atualizada pelo autor, data que marcamos como importante em relação ao surgimento do ativismo afro. Aliás, Reid Andrews viajou nesses anos para Argentina e entrou em contato com os ativistas. O livro foi usado como fundamentos ideológicos para os pleitos políticos e até foi um grande impulso para o uso da categoria de identificação afroargentino. As hipóteses do livro são retomadas pelos ativistas negros para construir e legitimar seus discursos até a atualidade.

Argentina, tanto fisicamente quanto nas páginas da história nacional, argumento que se transformou na base das narrativas hegemônicas da branquitude. Segundo o autor, o desaparecimento dos negros argentinos é explicado tradicionalmente a partir da “eliminação física” através das mortes nas guerras da independência do século XIX, sobretudo na guerra com o Paraguai, da mistura racial e da mestiçagem; e de argumentos demográficos que se reportam às baixas taxas de natalidade e altas taxas de mortalidade, particularmente com a epidemia de febre amarela de 1871.

Recorrendo a outras leituras dos dados dos censos municipais da cidade de Buenos Aires e outras fontes³¹, a partir da complexidade dos problemas demográficos subjacentes, dos processos sociais e das ideologias englobantes, Reid Andrews demonstra que a população negra foi *invisibilizada* a partir de mecanismos de estado, mas não desapareceu nos termos em que a história oficial narra. Os pontos-chave podem ser encontrados pensando na ideologia do “branqueamento”.

Ressalta Reid Andrews que um fator importante para avaliar a confiabilidade dos dados censitários sobre os afroargentinos é a complexa questão da definição racial e sua relação entre raça, ocupação e posição social. A raça era uma questão importante na Buenos Aires do século XIX já que indicava posições sociais. Quanto mais clara fosse a pessoa, mais possibilidades de ascensão social tinha. O estigma do ancestral africano era muito pesado na sociedade de Buenos Aires, sendo estratégico “apagar” essa origem e passar por branco.

O modelo liberal triunfante depois da queda de Juan Manuel de Rosas no ano 1852³² envolvia a suposição de que para formar uma nação, segundo o modelo europeu, precisava de população também européia. Numa perspectiva comparativa, Reid Andrews coloca que depois de 1850 se dá na Argentina (fundamentalmente em Buenos Aires) uma transição do modelo identificado no Brasil – em que existe um espectro de termos raciais derivados da mestiçagem – para o modelo de relações raciais norte-americano – que opera

³¹ O autor usa também os registros do exército e dos hospitais, e fontes alternativas, como fotos da época e a imprensa afroargentina desse período.

³² Desde a Revolução de 1810, que consolida-se em 1825, a Argentina estava dividida pelo conflito entre as províncias e Buenos Aires em relação à prosperidade que dava à última o controle sobre o comércio através do único porto oceânico do país. Constituíram-se duas facções: os *unitarios*, que advogavam pela hegemonia de Buenos Aires, o comércio livre, e uma forma republicana de governo; e os *federales*, que apoiavam um sistema de confederação com províncias autônomas que balancearam o poder econômico de Buenos Aires. O governador Juan Manuel de Rosas (1829-32 e 1835-52), *federal*, constituiu suas bases políticas com grupos de negros que lhe brindavam um forte apoio. Motivo que os *unitarios* usaram como condenatório ao governo de Rosas por ser apoiado pela gente que nomearam “indecente”.

a partir da dicotomia branco/negro. Na hora em que os negros adquiriram os pré-requisitos objetivos para a condição da classe trabalhadora e classe média, os brancos argentinos e europeus lhes negaram o acesso a essas classes. Os administrativos e profissionais negros e mestiços de Buenos Aires se consideravam parte da classe de “colarinho branco”, mas os brancos de classe média continuavam os colocando – junto com os afroargentinos de classe trabalhadora e empobrecidos – na categoria abarcadora de “gente de cor”. Afirma o autor que enquanto Buenos Aires se transformava numa sociedade cada vez mais definida em termos de classe, os afroargentinos continuavam sendo uma raça a parte, “uma casta dividida em classes”³³.

Segundo Helg (1992), os temas referentes às populações negra, indígenas e à miscigenação foram minimizados publicamente para fins do século XIX, em comparação com o tema da imigração. Enquanto os negros passaram a ser uma minoria invisível, incorporados na estrutura de classe urbana (particularmente em Buenos Aires), os trabalhadores europeus começaram a competir com os afroargentinos pelos nichos de trabalho, ficando estes últimos em sua grande maioria com os empregos domésticos e nos postos mais baixos dos órgãos públicos por ter a nacionalidade argentina, requisito para o acesso a esses empregos (REID ANDREWS, 1989). Os indígenas foram totalmente despojados de seus territórios e subsumidos a processos de “civilização”.

Assim, o problema social que passou a ser mais relevante era o de atrair aos imigrantes europeus, que eram mão de obra necessária para levar a cabo o modelo que redefinia o papel internacional da Argentina como produtor e exportador de matérias primas. Para que o branqueamento e a modernização na Argentina progredissem era necessário atrair trabalhadores europeus ‘baratos’ (camponeses pobres, artesãos, etc.) mais do que outros qualificados.

Porém, o efeito menos esperado foi a introdução de ideologias de socialismo e anarquismo, quanto de sindicatos. Para 1900, o nacionalismo foi reformulado em torno da imagem positiva do nativo argentino - o “*criollo*”, exaltando sua “hispanidade”, sendo os valores que modelaram as políticas de educação da época. Assim, a Argentina era imaginada como uma nação de *criollos* e europeus, sem “raças de cor”. Segundo Helg, o discurso de raça foi deslocado para a xenofobia e o anti-semitismo.

³³ Uma das críticas dirigidas à análise de Reid Andrews foi a de sustentar a idéia de que as categorias refletem “exatamente” a realidade racial, perdendo de vista que a raça não é um dado perceptível de fora, um fato que distinguiria “objetivamente” os indivíduos e sim uma construção social de caráter dinâmico (OTERO, 1998).

No Uruguai, uma política racial de invisibilização e negação da existência dos afrodescendentes como grupo social nas representações da nação foi alimentada pelo discurso do Estado uruguaio de embranquecer a representação da nação, com a repetição pedagógica de que “em nossa população não existe sangue negro nem indígena”. A estratégia de unificação, de integração e igualdade social, implementada pelo Estado uruguaio, supôs uma forma peculiar de homogeneização baseada em mecanismos de hierarquização, privatização e exclusão da diferença (FERREIRA, 2003; GUIGOU, 2001).

O projeto de modernização do Uruguai, com a constituição do Estado nacional na década de 1870, implicou que os diferentes fossem nacionalizados na esfera cívica na primeira onda de modernização do país, ao promover o acesso à mesma escola “laica, obrigatória e gratuita” e com o direito ao voto como a sociedade majoritária branca, especialmente na segunda onda de modernização no início do século XX. Os agentes da modernização surgiram num ambiente intelectual positivista, de círculos racionalistas, maçônicos e anticlericais, que retomaram a idéia pasteuriana da “regeneração” dos tecidos como metáfora da ordem social que eles projetavam³⁴.

Segundo aponta Nicolas Guigou (2000), na *mito-práxis* da nação laica, branca e civilizada que conformou os ideários da nação uruguaia, fortalecida pelas representações da migração europeia do mesmo período que no Brasil e na Argentina como “desejável para o desenvolvimento do país”, os indígenas emergem como passado pré-fundacional à nação enquanto que os “gaúchos” constituem uma rica matéria proto-cidadã cujas virtudes serão viabilizadas (melhoradas) através da educação, ou seja, poderá ser domesticado. Os negros, no processo de conformação da hierarquização do Outro, são citados para garantir a igualdade: “brancos e negros têm igual acesso à escola, assim como são possuidores da mesma igualdade perante a lei”. Porém, são criados “lugares” nos quais os afro-uruguaio ocupam um espaço de subordinação perante os brancos civilizados; relação assimétrica que se expressa através de uma prática paternalista em direção ao “inferior” e da objetivação do lugar de inferioridade, através de sua naturalização a-problemática.

Assim, uma homogeneização hierarquizada e excludente em respeito aos afrodescendentes implicou na associação de atributos negativos à condição racializada como estigma da diferença. Durante a maior parte do século XX, a minimização ou

³⁴ Exemplos nesse sentido são o reformador José Pedro Varela, que impulsionou a escola pública integracionista, e José Batlle y Ordoñez, que impulsionou importantes reformas trabalhistas nas primeiras décadas do século XX. Ambos representavam frações de oposição política dentro dos partidos tradicionais.

negação da existência de uma minoria afrodescendente nas representações da nação foi construída em textos e currículos da educação e na oratória política pública e dos agentes do serviço exterior. Foi enfatizado um regime de representações dominantes pelo qual o Uruguai viu-se a si mesmo como o país mais branco das Américas. Nas margens deste regime, os afrodescendentes ganharam individualmente visibilidade nos esportes e lutaram por espaços de visibilidade com as performances coletivas de candombe no carnaval, passando do âmbito da exclusão ao da privatização na “intimidade da nação”, como ornamento e exotismo culturais (FERREIRA, 2003).

A crescente maioria branca (produto das migrações fluidas na década de 1830 e em contingentes massivos no período de 1870-1930) se compôs em dois grupos: os *criollos* (descendentes dos colonizadores espanhóis e portugueses) e a imigração européia. Os vínculos desta população foram reproduzindo, conforme se estabelecia e alcançava certa ascensão social, o *status* hierarquizado sobre a minoria de africanos e afrodescendentes. As ocupações dos negros na época pós-escravidão eram o serviço doméstico entre as mulheres e, no caso dos homens, o recrutamento nos quartéis e o emprego na crescente indústria saladeril³⁵, sem modificar as condições de vida em relação à escravidão.

No caso do Brasil, na virada do século XIX para o XX, como aponta Antônio S. Guimarães (2005), São Paulo tornava-se rapidamente a maior cidade industrial da América Latina e, ao mesmo tempo, brasileiros do velho estoque “miscigenado” (o “caldeirão colonial” segundo o termo de Thales Azevedo) acorriam em massa para São Paulo, em busca de empregos, na maioria das vezes em posições subalternas. A nacionalidade brasileira, imaginada tradicionalmente como produto de três raças, encontrava-se sob tensão.

A “brancura” produzida pelo “caldeirão étnico” nas áreas agrícolas e industriais mais dinâmicas e consolidadas no Sul e Sudeste, onde esses novos brasileiros se localizavam, distinguiu-se das tradicionais áreas culturais da Bahia, Pernambuco e Minas Gerais, partindo da região do nordeste uma reação cultural da “brasilidade” bem-nascida ao desafio cultural que representava a mudança de eixo econômico e cultural em direção aos estados de migração recente.

³⁵ Termo que se refere ao trabalho nas charqueadas.

A mobilidade relativamente rápida dos imigrantes europeus testemunha a relativa complacência da sociedade brasileira *vis-à-vis* aos imigrantes brancos. As comunidades étnicas formadas por esses imigrantes e seus descendentes, uma vez absorvidas nas elites sulistas ou nas classes médias nacionais passaram a redefinir os demais, sobretudo os trabalhadores e a “ralé”, como “baianos”, “paraíba” ou “nordestinos”, codificação neutra para os “pretos”, “mulatos” ou “pardos” das classes subalternas (GUIMARÃES, 2005).

No sul do Brasil, o modelo de formação étnico-racial, que teve como parâmetro a migração massiva de europeus durante fins do século XIX e começos do XX (particularmente de italianos e alemães) - ou inclusive no Rio Grande do Sul com as representações sobre o “ser gaúcho” (OLIVEN, 1996) -, impõe uma visão normativa de branquitude a partir da qual são construídos os “outros” não-brancos. Isso abre possibilidades de ascensão social aos descendentes de imigrantes europeus em comparação ao “círculo cumulativo” das desigualdades raciais (HASENBALG, 1979), o que implica à população negra um padrão de vida basicamente semelhante às gerações antecessoras.

Do ponto de vista das classificações do Estado, os censos de população aplicados pelos modernos sistemas estatísticos constituídos a finais do século XIX nos países da América Latina, vinculados à transformação na percepção da sociedade operada com a irrupção do liberalismo e do princípio de igualdade perante a lei plasmada nas constituições nacionais da região, tiveram ao menos dois efeitos simbólicos: a homogeneização da massa populacional heterogênea e a construção de uma determinada imagem da nação (OTERO, 1998). James Scott (1998) refere esse fato como um processo pelo qual o estado “fez legível” a sociedade através de uma série de tipificações. Os construtores dos Estados não somente descreveram, observaram e mapearam, mas também modelaram o “povo”. A decisão de enumerar e qualificar por categorias criava a questão de *quais* indivíduos incluir entre os nacionais, delimitando quem é cidadão nacional e quem não é, e como são as tipologias úteis para categorizá-los.

Hernán Otero³⁶ analisa, no caso da Argentina, o efeito homogeneizador dos censos que contribuiu a uniformizar no discurso a grupos heterogêneos de população mediante a

³⁶ A partir dos censos nacionais de população do período 1869-1914, Otero (1998) refere o papel desempenhado pelo sistema estatístico nacional no duplo processo de conformação da Argentina como Estado e como Nação durante o século XIX, focalizando os instrumentos utilizados pelo primeiro para o desenvolvimento de uma tarefa que se fazia mais imperiosa com o vertiginoso crescimento econômico e a chegada massiva de imigrantes europeus que desfazem os traços estabelecidos no regime sócio-demográfico colonial.

imposição de identidades nacionais, que bloqueava formas alternativas de auto-identificação dos indivíduos. Ou seja, uniformizou a variada gama de população nativa através de uma série de operações conceituais e jurídico-políticas que negavam o caráter de nações às populações indígenas (cujo reconhecimento contrariava as pretensões territoriais hegemônicas do Estado); suprimiam, na perspectiva liberal e comum a outros países latino-americanos, as categorias organicistas de origem colonial, como a de “raça”, e promoviam a identificação igualitária mediante a *jus solis* das distintas gerações de imigrantes nascidas no país. Em outras palavras, englobando a *jus sanguinis* pela *jus solis*.

A eleição de uma categorização de caráter político-estatal que descartava a percepção de certos grupos não obedeceu a critérios de visibilidade numérica – embora esta razão fosse invocada - já que a população negra e a indígena foram quantitativamente superiores a muitos grupos europeus. Pelo contrário, a adoção desses critérios partiu da afirmação de uma enorme dificuldade técnica existente para medir à população segundo critérios raciais e da dificuldade, no plano empírico, da distinção segundo critérios étnicos visíveis “de fora”. Assim, a diferenciação por nacionalidade foi tomada como categoria de análise “igualitária e objetiva” que suprimia as categorias do passado colonial, contribuindo para uma apresentação não-discriminatória das populações européias que imigravam e tendo como efeito o embranquecimento da nação.

Porém, o novo paradigma político-estatístico moderno e igualitário resultou contraditório com as considerações ideológicas mais gerais, expressas em textos da época na avaliação das raças não-brancas como inferiores e o “problema” de sua integração. Princípios de ‘seleção natural’, ‘superioridade regenerativa da raça branca’, efeitos positivos e rápidos do ‘crisol de raças’ eram exaltados como justificativas para as novas categorias em uso, mas sem ter os dados necessários para sua comprovação empírica. O resultado foi o de “estabelecer uma autêntica genealogia através da qual o sistema estatístico oficial projetava o futuro de uma determinada imagem da Nação Argentina” (OTERO, 1998, p. 149).

Esses procedimentos foram comuns para a América Latina, com exceção do Brasil, que manteve durante quase todo o século XX categorias de cor no censo nacional. Só a partir da década de 1990, começaram ações da sociedade civil organizada a nível transnacional, apoiadas por atores globais (CEPAL, BID, BM), questionando a falta de dados desagregados étnica e/ou racialmente e as possibilidades das coletas nos diferentes países que não a possuíam.

João Pacheco de Oliveira (1999)³⁷ considera que a problemática a que os dados censitários respondem – e em conformidade com a qual são delineadas as perguntas e os métodos de investigação – coloca a lógica da investigação censitária como caudatária da problemática da formação da nacionalidade. No caso do imaginário político nacional brasileiro, se expressa a valorização positiva da mestiçagem e das concepções quanto ao mestiço como síntese de indígenas, negros e brancos, que em um primeiro movimento consolidou o mito da “democracia racial” (sabendo-se distintos, todos se consideram como partes igualmente constitutivas do “brasileiro”) e, em um segundo movimento, em que a valorização da diversidade é substituída pela sua negação – a apologia da mistura.

A categoria “pardo” (que começa a ser utilizada no censo de 1950) parece ser o canal por onde navega essa problemática, atendendo a uma clara intencionalidade social. O uso da categoria, inicialmente justificada como residual, tendeu cada vez mais a aumentar sua participação na população nacional. O termo permite não falar em “raça” (como nos censos anteriores), mas sim em “cor”: eufemismo que corresponderia a uma simples constatação empírica e que fugiria das ideologias conservadoras vinculadas a “raça” (OLIVEIRA, 1999).

O termo “democracia racial” passa, portanto, a carregar e sintetizar uma certa constelação de significados. Como aponta Antônio Guimarães (2003, p. 102), “nela [democracia racial], raças não existem e a cor é um acidente, algo totalmente natural, mas não importante, pois o que prevalece é o Brasil como Estado e como nação”. Inventar-se, desse modo, um povo para o Brasil que:

passa a ter um pouco da cultura negra, que até aqui não existia, pois se no Império predominou a mística do índio e na República a mística do imigrante europeu, somente na Segunda República o negro vai dar coloração à nação, à idéia de uma nação mestiça. (p. 102)

2.3 Os populismos e a “democracia racial” latino-americana

Segundo a interpretação de Reid Andrews (2007), a década de 1930 significou para as nações latino-americanas um período não mais de branqueamento, mas de “amorenamento”. Na crise do modelo de exportação, os esforços da elite para transformar

³⁷ Oliveira analisa o lugar dos índios nas classificações e categorizações sociais através dos censos nacionais brasileiros e a relação com as políticas públicas, perguntando-se sobre os mecanismos de coerção e disciplinamento pelo Estado.

América Latina em Europa fracassaram visivelmente, assim como as estruturas políticas e econômicas em que esses esforços estavam fundamentados. Isto iniciou um período de luta política, em que forças concorrentes lutavam para determinar o curso do desenvolvimento social, político e econômico da América Latina. Abriram-se caminhos para novas iniciativas na construção de nações: iniciativas de modernização e industrialização econômicas, em novas formas de participação política e cidadania e na construção de novas identidades nacionais que trazem a mestiçagem para o centro da comunidade imaginada.

A independência e as lutas por criar novos governos nacionais foram um momento histórico semelhante, em que as forças em conflito precisavam do apoio popular, inclusive o de negros escravizados e livres, o que conduziu a reformas sociais e econômicas. As lutas das décadas de 1930 e 1940 produziram uma segunda onda de reforma, definida, segundo Reid Andrews, não em termos raciais, como durante o período da independência, mas em termos de classe. Os governos populistas da América Latina significaram, para o autor, benefícios para a população negra e a classe trabalhadora como um todo, promovendo uma maior participação social, econômica e política de minorias anteriormente excluídas da vida nacional. A mobilidade social ascendente é observada pelo autor através da educação, dos empregos de colarinho branco, das migrações para as cidades e da absorção dos negros no proletariado industrial. Ao tempo em que as formas culturais afro-latino-americanas tornaram-se símbolos e expressões centrais das identidades nacionais (como o samba no Brasil, o tango e a milonga no Uruguai e na Argentina, que descendiam e incorporavam elementos do candombe do século XIX), sofrendo um processo de des-etnização paralelo a sua nacionalização.

Porém, outros autores examinam os ideários nacionais dos anos 30 e 40 a partir de outra perspectiva que desconstrói os processos de racialização nesse período. Lourdes Martínez-Etchazábal analisa os deslocamentos de *raça* para *cultura* realizados pelos intelectuais nas décadas de 1920 a 1940 na América Latina. Refere-se ao *ideologema* da mestiçagem no sentido retirado da lingüística estrutural, para enfatizar a recorrência da mestiçagem como prisma de interpretação da realidade social e dos processos de identidade.

Com a entrada do século XX, o discurso do racismo científico sofre um deslocamento e, por influência da Antropologia Cultural boasiana, a dissociação entre raça e cultura começa a ser gestada na escrita e nas artes da América Latina. Com ela emerge

uma série de paradigmas que têm como meta a regeneração e reivindicação da identidade mestiça do homem latino-americano no contexto ocidental. Nos discursos elaborados com base no ideograma da mestiçagem emergentes nos anos 20, já não se fala, em geral, de raças ou culturas “inferiores” para efeito de exclusão, ainda que esteja implícito; pelo contrário, enfatiza-se uma inevitável e “natural” síntese de culturas baseada no contato e na cooperação entre as diversas civilizações.

Na sociedade latino-americana, os conceitos “cultura”, “cor” e “classe” adquirem uma desmesurada importância a partir da década de 20 com a rearticulação e afirmação do ideograma da mestiçagem e frente aos discursos edificantes de reconstituição do estado nacional e suas respectivas culturas nacionais. Aliás, existe uma identificação de posições de classe socialmente construídas e materialmente determinadas com base em raça.

Ainda que o termo “étnico” tenha ganhado uso mais generalizado no período do pós-guerra com a finalidade de evitar o uso do termo raça, a reivindicação de raça como etnicidade começou a ser gestada nas primeiras duas décadas do século XX. Conforme aponta Martínez-Etchazábal, estética e política juntaram-se num ato de inclusão e “penetração” até então impensável no âmbito da cultura ocidental e da política latino-americana, tendo por agentes indivíduos, temas e problemáticas excêntricos a elas, e até então considerados “primitivos” e “bárbaros”: a “antropofagia” no Brasil, de Oswald de Andrade, da década de 20, e, posteriormente, o pensamento de Gilberto Freyre, que torna a mestiçagem em síntese e o mulato em ícone da democracia racial e social; a “raça cósmica” do mexicano José Vasconcelos, que afirma a fusão étnica dos opostos numa “raça sintética” que conformará um novo tipo humano; a “cor cubana” do poeta cubano Nicolás Guillén, que é um vir-a-ser no futuro, a cor “morena clara” da mistura que embranquece (jamais poderia ser negra...). Pensamentos que funcionaram como modelos interpretativos da cultura e da identidade latino-americana com base no ideograma da mestiçagem que surge a partir dos anos 20, reivindicando o mestiço e a mestiçagem para postular a cultura latino-americana como “cadinho de raças” de onde sairia uma cultura (racializada) capaz de eliminar o conflito entre os opostos entre os antagonismos tradicionais. Contudo, subjacente a todos estes modelos encontra-se a idéia de raça biológica travestida em etnicidade ou em classe social. Em todos estes ideogramas acontecem simultaneamente uma *culturalização da raça* e uma *racialização da cultura*.

A suposta ruptura epistemológica que se cristaliza na década de 30 representa um deslocamento dentro do discurso da mestiçagem na América Latina, e não uma mudança

de discurso. Porém, este deslocamento produziu mudanças conceituais nos discursos da identidade (cultural, nacional, regional) na América Latina até os dias atuais (MARTINEZ-ETCHAZABAL, 1996).

Antonio Guimarães (2005) reflete sobre a idéia de “democracia racial” brasileira, tal como foi reinterpretada nos anos 30, e que passou a ser entendida como um mito fundador de uma nova nacionalidade. Seria um erro supor que o pensamento antropológico de meados do século XX mudou radicalmente os pressupostos racistas da idéia de embranquecimento, já que passava a significar a mobilidade ascensional dos mestiços na hierarquia social. “Embranquecimento” passou a significar a capacidade da nação brasileira (definida como uma extensão da civilização européia) de absorver e integrar mestiços e pretos. Tal capacidade requer que negros e indígenas renunciem a sua ancestralidade. O núcleo racista desse corpo de idéias reside em que foram três as “raças” fundadoras da nacionalidade, que aportaram diferentes contribuições de acordo com suas qualidades e seu potencial civilizatório. A cor das pessoas assim como seus costumes são, portanto, índices do valor positivo ou negativo dessas “raças”.

Como afirma Guimarães (2005), “no cerne deste modo de pensar a nacionalidade, a marca de cor torna-se indelével, não porque sinalize uma ancestralidade inferior, mas porque ‘explica’ a posição inferior atual da pessoa em causa” (p. 56).

Este ideário teve seus correlatos na América Latina, como analisa Martinez-Etchazabal, baseando a formação dos imaginários nacionais da época e que persistem até a atualidade. No Brasil, um de seus ícones foi o antropólogo Gilberto Freyre. Constituiu-se num campo de estudos da Antropologia Social, como mencionamos anteriormente, que decretou a morte do racismo explícito, configurando a idéia de “democracia racial”. Este ideário tem atualidade e expressão nos discursos contemporâneos que reagem às políticas de ação afirmativa orientadas à população negra, sendo veículo da manutenção de posições sociais de prestígio entre os brancos sob a bandeira da inexistência do racismo no Brasil, como mostraremos nos próximos capítulos.

No recrudescimento da ditadura militar, entre 1968 e 1978, a “democracia racial” passou a ser uma espécie de ideologia do Estado brasileiro. Ainda, a negação dos fatos de discriminação e as desigualdades raciais, crescentes no país, acabaram por formar uma ideologia racista que justificava a ordem de desigualdade existente (GUIMARÃES, 2005).

No caso da Argentina, Enrique Garguin (2007) analisa alguns aspectos da conformação da identidade de classe média nesse país durante a primeira metade do século XX. O argumento central é que essa identidade só cristalizou quando foi articulada através de discursos raciais acompanhados do empoderamento da classe trabalhadora com o peronismo durante as décadas de 1940 e 50, identificada pejorativamente como os “cabecitas negras” que migraram do interior da Argentina para a cidade de Buenos Aires.

Pode-se argumentar que foi a classe média (ou, na verdade, o “povo”, como se considerava naquele momento em oposição dicotômica à oligarquia) que corporificou a idéia da nação argentina durante a primeira metade do século XX num sentido racializado: a classe média, assim como a Argentina, “desceu dos barcos e é européia e cosmopolita”. Em outras palavras, a classe média *porteña* não existia como diferente da nação como um todo.

A emergência disruptiva do peronismo não quebrou a dicotomia povo/oligarquia, só que adicionou outro elemento para delinear uma nova clivagem de classe que também implicava numa divisão racial e cultural. O povo não podia mais ser ‘um’ depois da descoberta da classe trabalhadora peronista, que não era nem ‘civilizada’ nem ‘desceu dos barcos’ de imigrantes europeus. Com esta descoberta, uma imagem tripartite da sociedade começou a emergir ao ponto de que ocupações e posições sociais heterogêneas foram unificadas dentro da noção de uma classe média argentina, uma classe média que herdou as feições raciais e culturais que eram previamente vistas como caracterizando a nação Argentina como um todo (GARGUIN, 2007).

Para a compreensão do sistema de classificação local é importante relacionar a categoria *negro* com a de *cabecita negra*, surgida nos anos de 1940 e 1950, como mencionei, décadas marcadas pelas migrações internas das zonas rurais às cidades. *Cabecita negra* era o apelativo que utilizavam os *porteños* para definir as pessoas não-brancas (com ancestrais africanos e indígenas) em Buenos Aires, identificadas também como a base social que levou e manteve o governo de Juan Domingo Perón (1946-1955) no poder. Como chama a atenção Alejandro Frigerio (2006), embora o discurso popular e acadêmico tenha acentuado as dimensões culturais, políticas, residenciais e de classe para explicar as fronteiras de exclusão destes novos atores sociais em Buenos Aires (RATIER,

1971; GUBER, 1999 *apud* FRIGERIO, 2006)³⁸, é fundamental ressaltar as conotações raciais dessa categoria para entender sua popularidade e sua efetividade como termo estigmatizante até a atualidade.

O principal discurso para explicar as desigualdades sociais na Argentina tem sido o de *classe*, sendo a *raça* um fator que permanece silenciado, e pouco passível de enunciação já que as categorias utilizadas neste discurso, os modelos explicativos e os valores que os sustentam são muito mais implícitos do que explícitos. A “branquitude” aparece no senso comum como um dado objetivo, natural da realidade, mas, como refere Frigerio, é resultado de um processo socialmente construído e mantido por mecanismos tais como a transposição nos discursos sobre estratificação e diferenças sociais dos fatores de raça e cor aos de classe.

Os populismos foram terrenos férteis para as mobilizações negras. Se pensarmos no Brasil, surge a Frente Negra Brasileira considerada (junto com o Teatro Experimental do Negro) o antecedente fundamental para o movimento negro contemporâneo.

Apesar da forte presença de grupos da oligarquia no interior da Aliança Liberal, fato que impediu que os fundamentos estruturais da sociedade fossem afetados, o governo de Vargas permitiu a elevação das aspirações políticas de parcelas da população até então excluídas do processo político do país (PENNA *apud* OLIVEIRA, 2002), gerando condições para processos organizativos da população negra.

Como adverte Laiana Oliveira (2002), pensar na relação entre Getúlio Vargas e os ‘trabalhadores do Brasil’, “ignorando os 350 anos de relações escravistas e considerando apenas as manifestações organizadas dos anarquistas, comunistas e socialistas do início do século, é fazer ‘tábula rasa do passado’, é ignorar as heranças culturais de longa duração, e com isso, a própria História”.

A autora chama a atenção ao fato de que ignorar a herança e a influência do trabalho escravo na formação da classe trabalhadora da década de 1930 “significa acreditar no determinismo do acontecimento, onde bastam a Lei Áurea e a Revolução de 30, para o surgimento de uma classe trabalhadora com uma cultura política própria e independente” (p. 12). O mesmo pode ser pensado para a virada de século nos diferentes países latino-

³⁸ Frigerio cita a Rosana Guber que, comentando o texto de Hugo Ratier (1971), que foi o primeiro trabalho antropológico a tratar o tema, afirma que, para o caso dos “*cabecitas negras*”, “o racial é só um tempero para o social” (GUBER, 2002 *apud* FRIGERIO, 2006).

americanos. Esta formação da classe trabalhadora nos países da região foi acompanhada de mobilizações de diferentes setores.

A Frente Negra Brasileira, organização criada em 1931 e extinta em 1937, formada por intelectuais e militantes negros, possuía uma estrutura burocrática e interesses políticos específicos, sendo identificada como o primeiro momento do movimento negro no Brasil. Sua importância residiu em que, além de revelar os conflitos raciais no momento de substituição das teorias do branqueamento e racismo científico pelo mito da democracia racial e a valorização da mestiçagem, surgiu sob a égide da revolução de 30, fazendo eco das contradições dos negros e dos trabalhadores de modo geral num momento de reorganização do estado nacional (OLIVEIRA, 2002).

A entidade se ramificou pela capital e interior do estado de São Paulo e nos estados do Rio de Janeiro, Bahia, Pernambuco, Rio Grande do Sul e Minas Gerais e seus filiados chegavam a 20 mil em todo o país.

A liberdade partidária foi suprimida pelo golpe de Estado liderado pelo presidente Getúlio Vargas em 10 de novembro de 1937. A Frente Negra, que tinha conquistado o seu registro como partido político em 1936, encerra sua breve experiência partidária desarticulando-se. A organização se intitulou naquele momento de União Negra Brasileira e posteriormente foi denominada de Clube Recreativo Palmares que funcionou até a década de 1950.

Joselina da Silva (2003) situa as organizações negras brasileiras dos anos 40 e 50 no contexto amplo dos conflitos raciais no EUA, os países africanos davam os primeiros passos rumo à independência e o fantasma do racismo e da discriminação racial rondava o mundo do pós-guerra. O Brasil do nacionalismo e da escalada crescente para a modernidade se sobressaía como o lugar da paz racial possível. Exemplo disto é a realização dos estudos da UNESCO na década de 1950. A partir do final da década de 1940 o cenário nacional é marcado por uma urbanização e uma industrialização crescentes. O término da ditadura varguista deu lugar às diversas manifestações de democracia, permitindo que algumas das organizações negras, que se mantiveram ativas durante o Estado Novo, se reorganizassem e várias outras fossem criadas.

Silva situa a União dos Homens de Cor (UHC) no contexto do “Renascimento Negro” desse período. A autora mostra que “a criação da UHC incluía-se numa atmosfera de insurgência, reação e discussão por parte das lideranças negras, em diferentes pontos do território nacional” (p. 224).

A estratégia da UHC era de articular a estrutura política já estabelecida nos locais em que estivesse presente: “deputados, médicos, advogados, jornalistas e homens negros com visibilidade social e política eram convidados a integrar a organização e tinham na rede um sustentáculo”, assim como eram feitas alianças políticas com personalidades e autoridades locais não negras, que se mostravam sensíveis a uma luta anti-racista no país. Silva questiona as interpretações de alguns autores sobre essas organizações como objetivando uma assistência social ou iniciativas de “estratégias integracionistas e assimilacionistas” (SANTOS *apud* SILVA, 2003), destacando que uma observação mais atenta sobre suas iniciativas, deixa transparecer uma maior abrangência de ações. A UHC e muitos dos grupos seus contemporâneos, mais do que tratar de inclusão e ascensão social, buscavam a participação dos negros no projeto de nação brasileiro a partir da inserção igualitária nas instâncias de poder. A luta era, então, contra o Estado, na sua forma racializada.

A ácida crítica às teorias científicas racistas, como a de Gobineau ou Silvio Romero, expressa em artigos escritos pelas lideranças negras da época, demonstra a circulação dessa literatura entre estes militantes. A Declaração Universal dos Direitos Humanos, recém-publicada pela ONU, funcionou como parâmetro a subsidiar aquela rede.

Lendo a compilação (2003) dos 10 números editados do jornal *Quilombo: vida, problemas e aspirações do negro*, entre 1948 e 1950, que o Teatro Experimental do Negro editava com a direção de Abdias do Nascimento, aparecem referências às discussões a partir da Declaração da ONU na Conferência Nacional do Negro celebrada em maio de 1949 no Rio de Janeiro, que aprovou o seguinte texto: “a Conferência Nacional do Negro espera que as Nações Unidas como organismo promotor dos direitos do homem e da amizade e cooperação entre todos os povos, sem considerações de cor, de religião, de língua, de organização política, continuem a representar dignamente o seu papel de mais alta tribuna da opinião mundial” (Quilombo, junho de 1949 – Ano I n. 3).

Resumindo, o novo momento político e econômico da redemocratização após a ditadura Vargas estimulou o aparecimento de manifestações negras de diversas naturezas, em interlocução com os mecanismos estabelecidos pela sociedade buscando influenciá-la e sendo por ela influenciado. A criação e a expansão da UHC numa arena em que havia a discrepância entre a identidade de racialmente inferiores, atribuída aos negros, e sua crescente ascensão social e cultural, que acabava por criar barreiras sócio-estruturais para a sua inclusão político-social. Havia uma atmosfera que estimulava a criação de novas

entidades e aquecia os debates em torno dos direitos a serem conquistados, potencializada com a circulação de idéias das lutas contra o racismo empreendidas em âmbito mundial dentro do espírito político e ideológico do pós-guerra, quando os documentos da ONU ajudavam a estabelecer bases e critérios para uma cruzada anti-racista (SILVA, 2003).

Do mesmo modo, no Uruguai, o Partido Autônomo Negro (PAN) surge na década de 1930 impulsionado pelo Doutor em Direito Salvador Betervide (o terceiro profissional afrodescendente formado no Uruguai) e por um grupo de ativistas e simpatizantes de uma camada de cultura letrada de classe média, com uma experiência variada de ativismo na imprensa negra, em associações recreativas e em partidos político da sociedade majoritária. O ideário socialista-cooperativista de Betervide e de caráter internacionalista, sua preocupação pela segregação racial nos Estados Unidos, o levaram a buscar uma candidatura negra no Parlamento para promover leis que beneficiem ao setor afrodescendente (FERREIRA, 2003).

Porém, a base do PAN foi debilitada por não se encaixar na lógica partidária dominante, por exemplo, através dos “favores” políticos que os partidos tradicionais oportunizaram como troca pelos votos (como era a obtenção de empregos no setor público), que podia significar oportunidades para a população negra acumular certo capital social.

A iniciativa do PAN se dissolveu a inícios dos anos 40 em duas tendências divergentes: a de constituir associações de cultura letradas e a de conformar espaços de sociabilidade. A primeira tendência explorou as formas de expressão que o projeto de modernidade promoveu: literatura, poesia, artes plásticas, teatro. Conformou-se o *Círculo de Artistas y Periodistas Negros* (CIAPEN) a fins dos anos 40, que funcionara durante os anos 50. A outra vertente foi apoiada pela tendência conservadora do Partido Colorado através da fundação do *Club Uruguay*. Posteriormente esta associação exclusivista se transformou na *Asociación Cultural y Social Uruguay* (ACSU), que nos anos 50 uma nova direção lhe imprimiu uma nova tendência, rompendo com o exclusivismo e transformando-a em associação recreativa e de cultura letrada vinculada à emergência do populismo do Partido Colorado e às comparsas de carnaval.

A militância negra dos anos 80 e 90 criticarão estas associações por sua tendência culturalista, quer dizer, pela valorização reificada da produção cultural, assim como, no caso da associação recreativa, por reproduzir redes pessoais de clientelismo entre as

lideranças afrodescendentes dos bairros e dos núcleos familiares em torno das comparsas para a obtenção de “favores” políticos dos partidos tradicionais (FERREIRA, 2003).

Quanto à Argentina, podemos destacar que, nas primeiras décadas do século XX, as formas organizativas mais reconhecidas são o jornalismo negro. Alguns autores (REID ANDREWS, 1989; LEWIS, 1996) analisam a imprensa afroargentina como foro para tornar públicos os diferentes pontos de vista e debates entre os membros da comunidade negra em relação a posturas ideológicas e posições de classe³⁹. E os grupos de carnaval e as associações que organizavam bailes para as famílias negras, sendo o mais conhecido o *Shimy Club* (desde 1924 e que permaneceu como espaço de festa até a década de 1970).

Alejandro Frigerio (2000) analisa a disjunção entre os depoimentos contemporâneos de negros argentinos e as afirmações de estudos acadêmicos, argumentando que existia até pelo menos princípios da década de 1970 uma comunidade negra em Buenos Aires que se reconhecia como tal. Havia ‘patriarcas’ e ‘matriarcas’ respeitados por sua história na comunidade. Eles se diferenciavam de outros grupos, os brancos argentinos e os negros uruguaios, e uma das principais formas de expressar diferenças se dava através de uma forma particular de tocar os tambores e dançar o *candombe*, particularmente nos espaços de sociabilidade, como eram os bailes do *Shimmy Club*. O autor introduz as disputas com o grupo dos negros uruguaios, ressaltando a importância dada a marcar fronteiras em contraste com os negros argentinos.

Destacarei também, embora nas primeiras décadas de sua fundação tivessem mais relação com a geopolítica mundial (particularmente com o Portugal e o continente africano), as organizações cabo-verdianas. A primeira metade do século XX a Argentina foi um dos países de destino de migrações cabo-verdianas. As duas principais associações foram (e continuam sendo) a *Asociación Cultural y Deportiva Caboverdeana de Ensenada*, fundada em 1927, e a *Unión Caboverdeana de Socorros Mutuos de Dock Sud* (em Avellaneda, localidade da região metropolitana de Buenos Aires), de 1932, ambas radicadas na província de Buenos Aires. Criadas no período de plena crise econômica, com elevados níveis de desemprego no mundo e na Argentina, cumpriram as principais

³⁹ A hipótese que sugere Reid Andrews é que a formação de uma classe média negra que assumiu valores dominantes para conseguir sua ascensão social foi um fator importante no quadro da eficácia da ideologia do branqueamento, levando a perda de visibilidade política da comunidade, o que teria contribuído para cristalizar nos discursos oficiais a idéia de que a comunidade negra deixou de existir logo depois da consolidação da Argentina como nação.

necessidades referidas ao emprego, moradia, serviços médicos, fúnebres e secundariamente sociabilidade e manifestações culturais de ordem geral.

Estas associações, como afirmam Marta Maffia & Virginia Ceirano (2007), constituíram o cenário onde se deram as lutas pela hegemonia de distintos grupos e onde os capitais em jogo foram e são fundamentalmente as identidades étnicas que implicam em distintos posicionamentos políticos, vinculados a partir da década de 1950 às discussões e ações políticas na conformação dos movimentos independentistas no território africano e especificamente em Cabo Verde, com a criação do Partido Africano pela Independência de Guiné Bissau e Cabo Verde (PAIGC), fundado em 1956 por Amílcar Cabral; assim como o processo independentista posterior.

Podemos ainda ressaltar que a literatura sobre relações raciais da Argentina investiu no modelo embranquecido de nação e, portanto, invisibilizou qualquer tipo de forma organizativa da população negra. Assim mesmo, as fontes históricas e a etnografia tem evidenciado práticas culturais e grupos que nos remetem a uma “continuidade” da comunidade afroargentina, que tensionara essa invisibilidade.

2.4 A desigualdade racial como problema social na América Latina

Mundialmente, a invenção do (sub)desenvolvimento, a paulatina queda dos regimes colonialistas da África e da Ásia e a construção do Terceiro Mundo como espaço de invenção/intervenção do desenvolvimentismo criam uma nova cartografia.

Como discurso histórico, o “desenvolvimento” surgiu no período posterior à Segunda Guerra Mundial, embora suas raízes jazam no processo histórico mais profundo da modernidade e do capitalismo. Tem operado através de dois mecanismos principais. O primeiro, a profissionalização dos problemas do desenvolvimento, o que deu lugar ao surgimento de conhecimentos especializados assim como campos para lidar com todos os aspectos do “subdesenvolvimento”: todo tipo de “expertos” foram mandados massivamente a Ásia, África e América Latina, dando realidade à construção do Terceiro Mundo e sua integração às elites estatais. O segundo, a institucionalização do desenvolvimento, ou a criação de uma ampla rede de organizações, que o transformou numa força social real e efetiva operando nas realidades econômica, social, cultural e política das sociedades em questão. Este aparato compreende uma variada gama de organizações: desde as instituições de *Bretton Woods* (o Banco Mundial, o Fundo

Monetário Internacional) e outras organizações internacionais (como o sistema de Organização das Nações Unidas) até as agências nacionais de planejamento e desenvolvimento e os projetos de desenvolvimento a escala local (ESCOBAR, 2005).

A própria noção de América Latina vai adquirir, neste contexto, sentido e substância novos, com a circulação de especialistas e de modelos de gestão, e com a criação de órgãos internacionais que mantiveram até hoje sua importância – o principal deles é a Comissão Econômica para a América Latina (CEPAL), criada em 1948. As Ciências Sociais tiveram um papel de descobrir e diagnosticar os aspectos sociais e culturais que dificultariam o avanço da “modernização” (termo consagrado pela sociologia acadêmica no começo dos anos 60). Às receitas teóricas e ideológicas somaram-se a criação e a aplicação de métodos quantitativos para definir cientificamente o que era “desenvolvido” ou “subdesenvolvido”; os indicadores do desenvolvimento econômico e social se nacionalizaram e se regionalizaram. No início, os principais indicadores estavam relacionados com a industrialização: produto interno bruto, relação importação/exportação de bens e serviços, e emprego. Somente depois é que o desenvolvimento passará a ser medido sistematicamente por indicadores “sociais” (como educação), até chegar à atualidade com a consagração dos “índices de pobreza” e do coeficiente de “necessidades básicas insatisfeitas” (PANTALEON, 2002).

Paralelamente a este processo, define-se uma nova agenda do anti-racismo posterior à Segunda Guerra Mundial que passou a julgar os regimes de estado racistas e as teorias científicas racialistas. A mudança da agenda anti-racista ocidental, no pós-guerra, teve como foco os regimes de Estado que oficializam posições diferenciais entre grupos raciais, produzindo uma negação da cidadania plena de algum dos grupos, particularmente o *apartheid*, na África do Sul, e o sistema de segregação racial *Jim Crow*, no sul dos Estados Unidos. Tal programa podia ser expresso em termos de uma lógica universalista, que negava a existência de diferenças intransponíveis entre seres humanos, lógica que não contemplava o racismo assimilacionista que prevalecera na América Latina (GUIMARÃES, 2005).

Estes elementos criaram uma arena transnacional em que raça e racismo não eram considerados como “problemas” das sociedades latino-americanas, embora existissem antecedentes de mobilização negra que contestassem o “paraíso racial”, como mencionamos anteriormente.

No Brasil, foi a partir de 1978, que surgiu um ator político, o Movimento Negro Unificado, com a legitimidade para golpear esse discurso nacional de maneira contundente. Ainda que a crítica da "democracia racial" date de 1964, a repressão política impediu qualquer reação organizada. O fato é que se introduz de novo a idéia de raça no discurso sobre a nacionalidade brasileira, recusando os termos, oficiais ou não, que classificavam os mestiços em morenos, pardos, escuros, etc.

Na sociologia acontece, paralela e independentemente, algo parecido. Carlos Hasenbalg (1979) e Nelson do Valle e Silva (1980) analisam os dados agregados, produzidos pelo IBGE, e demonstram que as desigualdades econômicas e sociais entre brancos e negros, ou seja, entre aqueles que se definem como brancos e como pretos e pardos (negros, na definição do movimento negro), não podem ser explicadas nem pela herança do passado escravagista, nem podem ser explicadas pela pertença de negros e brancos a classes sociais distintas, mas que tais desigualdades resultam inequivocamente de diferenças de oportunidades de vida e de formas de tratamento peculiares a esses grupos raciais.

Os autores observaram que nos, dados do IBGE, a categoria "preto" era diminuta; sendo que a proporção dos que se declaram pretos nunca passou contemporaneamente de 5%. Fato que representava uma grande dificuldade para a análise desagregada dos dados. Entretanto, no total, a categoria parda, mais numerosa, não apresentava grandes diferenças em relação à preta em termos de situação, medida por uma série de indicadores. Como seria estatisticamente recomendável agregar os dados, os sociólogos mencionados juntaram as categorias de pretos e pardos, ou seja, fizeram, analiticamente, o que o movimento negro fazia na política, chamando o agregado resultante de "negros". Assim, segundo Guimarães (2003), o termo "negro" trazido pelo ativismo ganhou credibilidade nas Ciências Sociais, assim como o discurso da desigualdade racial, também a partir das Ciências Sociais, contagiou o discurso político.

Para o censo de 1991, ativistas e acadêmicos se uniram para elaborar a campanha: "não deixe passar sua cor em branco: responda com bom senso", confrontando ao IBGE em relação ao uso de categorias de cor (através dos termos "preto" e "pardo") e não de raça (expressa com a categoria "negro"). A resultante foi que o termo "raça" e "indígena" foram adicionados, mas "negro" não apareceu. A pergunta foi: "qual é sua cor ou raça?", e as opções eram: branco, preto, pardo, amarelo e indígena (NOBLES, 2002).

A inclusão de “indígena” como categoria separada no censo de 1991, que antes estava contemplada no termo “pardo”, esteve vinculada, segundo Nobles, com a especulação de que o Banco Mundial incluísse “indígena” na sua informação demográfica e assim financiasse iniciativas de proteção dos territórios indígenas. Oliveira (1999) ressalta outra dimensão dessa inclusão, que tem a ver com o estatuto jurídico diferenciado dessa categoria. Ao declarar-se como “indígena” o recenseado não estaria pretendendo inserir-se em uma classificação quanto à cor, mas dizer da especificidade de seus direitos e de sua relação com o Estado. Em contraposição, a categoria “pardo”, é um indicador genérico para a mistura entre diferentes grupos de cor, expressa uma situação de pretensa homogeneidade interna e distintividade externa quanto à cor. Nessa lógica, a categoria “negro” também estaria expressando um sujeito de direitos perante o estado, particularmente no contexto das atuais políticas de ação afirmativa.

Devemos apontar também o contexto de mudanças acontecidas desde os anos 1970 nas responsabilidades internacionais e na proliferação de atores não-governamentais com um papel cada vez mais importante na cena mundial. Como resultado da descolonização dos países do chamado Terceiro Mundo, criaram-se novos setores de interesse e alianças de estados nacionais opostos ao colonialismo e desenvolvendo uma retórica anti-colonial nas Nações Unidas. Os atores globais⁴⁰ inseriram-se nas lutas “dos povos oprimidos”, como modo de pautar o tipo de demanda dos movimentos pós-coloniais. A questão do reconhecimento das nações como multiétnicas e as políticas reparatórias para com minorias historicamente desfavorecidas passam a constituir “valores globais” no sentido dos estados serem “avaliados” a nível internacional no seu cumprimento dessas disposições (MATO, 2003; WILMER, 1993).

Se pensarmos numa agenda política regional, a celebração dos 500 anos do descobrimento das Américas abriu um intenso debate sobre as conseqüências da relação colonial na situação atual de exclusão das populações indígenas, impulsionado por uma rede de atores sociais a nível transnacional em torno dos movimentos dos diferentes povos originários. A transformação nas normas internacionais deu à categoria de “povos indígenas” estatuto consultivo de Nações Unidas no ano 1992. Porém, a problemática da diáspora africana e racismo nas Américas não alcançou a mesma visibilidade transnacional naquele período, só mudando a partir do processo em torno da III Conferência Mundial

⁴⁰ Conforme denominação de Mato (2003) para instituições cujo alcance é a esfera global.

contra o Racismo, Discriminação Racial, Xenofobia e formas correlatas de Intolerância (Durban, África do Sul, 2001).⁴¹

No caso dos atores globais, tais como o Banco Mundial (BM) e o Banco Interamericano de Desenvolvimento (BID), a partir da década de 1990, suas políticas e programas foram orientados para o “alívio à pobreza” presente nos países da América Latina, atribuindo as iniquidades a fatores como origem étnica e racial, junto a recortes etários e de gênero. Junto com os povos indígenas, as comunidades negras são consideradas como “grupos vulneráveis”, partindo da idéia de que os negros e os indígenas são os “mais pobres dos pobres”, motivando novas leituras sobre “pobreza” e sobre “problema social” que privilegiam as variáveis étnicas e raciais por sobre as de classe para compreender a exclusão social. Um novo discurso de desenvolvimento aponta para o “desenvolvimento social sustentável e endógeno”, que considera os fatores socioculturais e participativos da sociedade civil como chaves para os processos de desenvolvimento econômico, em paralelo à aplicação de políticas neoliberais e o ajuste estrutural aplicado aos estados nacionais.

Uma série de programas e encontros de expertos na temática étnico-racial, de ONGs representantes das comunidades indígenas e negras e de representantes dos governos da região, promovidas por atores globais tiveram lugar entre os anos 90 e 2000.

O BID lançou o Programa de Alívio à Pobreza de Minorias na América Latina (1995-1996) em parceria com a fundação *Cowater International* do Canadá, abordando um estudo da situação das populações afro-americanas em nove países latino-americanos (Costa Rica, Honduras, Nicarágua, Argentina, Colômbia, Equador, Peru, Uruguai e Venezuela). Representantes do BID (nas pessoas de Michael Franklin e Margarita Sanchez) viajaram por esses países para realizar o diagnóstico das populações afrodescendentes e estabelecer negociações do BID como agente financeiro que fomentasse a formação ou fortalecimento de organizações negras. No caso da Argentina, estas pessoas entraram em contato com a comunidade cabo-verdiana (particularmente com a ativista Miriam Gomes, que mencionaremos no capítulo 4) e através deles com os afro-argentinos, pontualmente com Pocha Lamadrid, pertencente a uma família reconhecida de negros argentinos. Em 1996, foi definida a Declaração Afroamérica XXI, que consta de um Plano de Ação e a proposta de criação de uma rede. Para essa reunião, foram convocados

⁴¹ Esta Conferência será referida como “Conferência de Durban”.

os militantes dos países que participaram do diagnóstico; processo que ocasionou tensões, rupturas e reconfiguração das alianças transnacionais dos movimentos negros dos diferentes países das Américas que já estavam organizados em torno da Rede de Organizações Afro e a Rede de Mulheres Afro-latino-americanas e Caribenhas, conformadas a começos dos anos 90.

No ano 2000, formou-se o Programa sobre Raça do Diálogo Interamericano e a Consulta Interagencial sobre Raça na América Latina (IAC), os quais eram um grupo consultivo de instituições de desenvolvimento internacional, conformado pelo BM, o BID e pelas fundações Interamericana, Ford e Rockefeller. Seu objetivo foi o de instalar a temática de “raça” no cenário internacional, assim como nos planos nacionais abordando questões de discriminação racial, exclusão social e outros problemas das populações afrodescendentes da América Latina. Num documento do IAC de 2003, é ressaltada a importância das políticas de ação afirmativa para combater os padrões de exclusão social e desigualdade estrutural, e o Brasil é tomado como exemplo de visibilidade desse tipo de políticas (tanto na mídia quanto nos projetos de lei estaduais e federais), ponderando a repercussão das políticas de ação afirmativa num país com numerosa população negra e o impacto que pode causar no resto da América Latina para entender a temática racial como central para resolver a desigualdade social⁴².

Na mesma época, foi realizada uma série de reuniões denominadas “Todos Contamos”, organizadas pelo BM e pelo BID para os órgãos estatísticos dos governos da América Latina com a participação das ONGs dos movimentos sociais de cada país, que têm como objetivo dar ferramentas analíticas para o trabalho sobre a pobreza. O primeiro encontro foi no ano 2000, na Colômbia, e o segundo encontro, denominado “Censo Nacional e Inclusão Social”, foi celebrado no Peru em 2002. A experiência do censo étnico-racial da Colômbia realizado nos anos 90 foi usada como modelo para pensar as mudanças nos outros países da América Latina quanto a seus sistemas estatísticos, sendo que o impulso transnacional levou a questionar a falta de contabilidade por categorias étnico-raciais na América Latina.

No Uruguai, na *Encuesta Continua de Hogares* (ECH) [similar ao PNAD no Brasil] da rodada de 1996 e 1997, foi a primeira vez no século XX que se incluiu numa coleta quantitativa oficial a possibilidade que se auto-identificar por categorias raciais. Este

⁴² Informação extraída do site www.iadialog.org/iac consultado em novembro de 2004.

inclusão deveu-se à pressão exercida pela organização Mundo Afro, criada em 1989, que nos anos 90 contava com uma visibilidade importante no espaço público no sentido de denunciar a existência de racismo no Uruguai, assim como a nível transnacional, com capacidade de influenciar no plano nacional com o apoio de atores globais.

As categorias étnico-raciais foram incluídas de novo numa enquete no ano 2006, na *Encuesta Nacional de Hogares Ampliada* (ENHA) desse ano, com o apoio do UNFPA. Desta vez, passou a formar parte de maneira efetiva do formulário da amostra por domicílio.

Entre a ECH 96-97 e a ENHA 2006 houve um aumento significativo dos percentuais de população negra (ou afro) e indígena: em 1996, a população negra representava 5,9% e, em 2006, aumentou para 9,1%; e a indígena passou de 0,4% em 1996 a 3,8% em 2006. Esse aumento foi explicado pelo INE por uma transformação da auto-percepção da identidade racial dos indivíduos, assim como pela mudança na formulação e na categorização da pergunta utilizada⁴³.

Nos últimos anos, o Banco Mundial financiou iniciativas na Argentina, no Peru, na Colômbia, no Equador e em Honduras, e fez uma publicação dos resultados chamada “*Más allá de los promedios: afrodescendientes en América Latina*”.

No caso da Argentina, esta iniciativa de financiar uma prova piloto para testar uma pergunta sobre a afrodescendência a ser incorporada no censo de 2010 provocou uma série de disputas entre lógicas políticas diferenciadas. A prova piloto para testar a pergunta foi feita em dois bairros: um na cidade de Buenos Aires e outro na cidade de Santa Fe, no ano 2005. A pergunta foi: “*hay alguna persona en este hogar que se considere afrodescendiente?*”. Finalizada a amostra, realizou-se uma reunião com o Banco Mundial para uma avaliação dos resultados preliminares do questionário aplicado, estimando-se que em ambas as jurisdições a média de pessoas que se auto-identificaram como afrodescendentes foi aproximadamente 4 %, sendo que o Banco Mundial recomendou a não inclusão da pergunta no censo de 2010 porque o resultado da prova não foi “satisfatório” nos termos do BM e do INDEC (o órgão estatístico argentino).

⁴³ Em 1996, a pergunta foi “a que raça crê pertencer?” para que as pessoas se auto-identificassem nas categorias: amarela, branca, indígena, negra e mestiça, sendo que se a resposta era esta última, se reperguntava: “de que raças você acredita ter sangue?”. Em 2006, a pergunta foi diferente que a de 1996: desta vez se perguntou pela ascendência racial. A pergunta foi: “*Cree tener ascendencia...? Afro o negra, Amarilla, Blanca, Indígena, Otro (especificar)*”.

Os exemplos nos trazem alguns elementos para pensar os processos de “visibilidade estatística” (URREA, 2007), que introduzem a pluralidade étnico-racial para dentro da nação e nos revelam aspectos sobre o lugar das minorias no ideário nacional como, por exemplo, as tensões e as lutas, por exprimir uma realidade tida como “homogênea”, e como a luta por classificações dinamiza as relações sociais e reposiciona os diferentes agentes que participam desse processo de reclassificações (KERTZER; AREL, 2002).

Estas intervenções globais delinearam uma nova cartografia da América Afro-Latina. Cristina Torres (2001), assessora regional de políticas do Programa de Políticas Públicas e Saúde da Divisão de Saúde e Desenvolvimento da Organização Panamericana da Saúde, num texto de diagnóstico para a elaboração de políticas em saúde com recorte étnico, traça um panorama demográfico das Américas citando o conhecimento produzido por atores globais sobre percentuais de população indígena e negra e sobre a distribuição da população afro-americana.

Torres apresenta uma tipologia da distribuição dos grupos afro segundo sua forma de organização nos diferentes países, para identificar dois elementos necessários para a definição de políticas: a localização geográfica e as instituições que facilitam a participação social (ONGs, entidades comunitárias religiosas, culturais, etc.). As diferentes situações em que se encontra a população de origem africana são apresentadas a partir dos seguintes itens:

- 1) Constituem a maioria e detém o poder político, tendo um alto grau de autodeterminação, autonomia, controle do território e representação política ampla sem exclusões, destacando-se o caso das nações do Caribe inglês. Esta experiência não tem correlato no mundo indígena.
- 2) São a “primeira minoria” por sua importância numérica. Destaca-se que apesar da importância do número absoluto de afrodescendentes nestes países, esta situação não é acompanhada de poder político, encontram-se inseridos nas realidades nacionais com participação restringida. Do ponto de vista da identidade étnica, a população se distribui heterogeneamente, incluindo grupos ativos e outros indivíduos que não participam em atividades públicas comunitárias ou políticas. Países como Brasil, Colômbia, Venezuela e Panamá são dados como exemplos.

- 3) São minorias porque representam numericamente um percentual menor na população geral, mas tem uma identidade muito definida. A sua vez, estes são subdivididos em dois grupos:
- a) Comunidades rurais estruturadas, com relativo grau de isolamento, algumas vezes com idioma próprio, com ocupação do território há muitas décadas e com escassa integração nas economias nacionais, mas com uma forte consciência de pertencimento comunitário (entre os exemplos dados se encontram os Garífuna de Belice e Honduras, os grupos da Costa do Pacífico da Colômbia, a comunidade Camba Cuá do Paraguai, as comunidades quilombolas do Brasil).
 - b) Bairros urbanos das periferias ou bairros de baixos recursos das capitais ou cidades industriais, na interseção das linhas de classe e as étnicas, conformando-se “grupos corporativos” com valores, interesses, laços afetivos e simbolismos diferentes da sociedade nacional. Existem diversas instâncias organizativas que potencializam a identidade de grupo, como são ONGs, cooperativas, associações, comparsas (é dado o exemplo dos bairros e favelas do Rio de Janeiro e São Paulo no Brasil).
- 4) Formam parte da sociedade nacional em países com um alto grau de mestiçagem, onde a maioria dos afrodescendentes não estão agrupados em bairros e comunidades e possuem baixa consciência de pertencimento como grupo étnico diferenciado. A falta de informação estatística, de instituições que os agrupem e de trabalho comunitário não permite avaliar ainda o percentual de afrodescendentes no total da população, contribuindo a sua invisibilidade social⁴⁴.

Esta nova cartografia marca uma passagem de uma concepção “internacional” a uma “global” dos problemas sociais⁴⁵. O que antes era definido numa relação entre Estados

⁴⁴ Em relação a este último item, que pode ser exemplificado com o caso da Argentina, Torres faz um comentário sobre a mudança das condições sociais e políticas que permitam uma auto-identificação que não leve à discriminação ou exclusão. Possivelmente, este grupo dentro da tipologia se redefine.

⁴⁵ Retomo a distinção de “internacional” e “global” que fazem Brown, Cueto & Fee (2006) em relação ao tratamento da problemática da saúde pública: de um perspectiva “entre” Estados nacionais soberanos a uma perspectiva “global” que emergiu como parte de um processo histórico e político mais amplo, no contexto de uma ordem mundial neoliberal, no qual a Organização Mundial da Saúde viu seu papel, antes dominante, ser desafiado pelos organismos financiadores como o Banco Mundial, e começou a reposicionar-se no âmbito de um conjunto de alianças de poder em transformação. Usaremos esta definição no capítulo 5 para analisar problemáticas nos campo da saúde étnica.

nacionais, passa a ser definido por atores globais, definição intrinsecamente relacionada a um tipo de governamentalidade neoliberal, que “minimiza” o Estado e produz uma retórica de participação da sociedade civil.

Pode-se destacar a configuração da idéia neoliberal de “capital humano” em torno do indivíduo “empresário de si mesmo” constituído a partir do acúmulo de capital genético, cultural/educacional e social. A capacidade que tem uma população de mobilidade social dependeria então dos empreendimentos individuais, do empreendimento de si mesmo com investimentos e renda (FOUCAULT, 2008). Os discursos de “participação”, “empoderamento” e “democratização” seguem as estratégias de governança que produzem pessoas guiadas para construir cidadãos responsáveis que tomam cuidado de seu próprio bem-estar e se auto-governam (GUPTA; SHARMA, 2006).

Uma crítica feita por Gupta & Sharma (2006) aos programas de desenvolvimento globais é que, embora objetivem atender às necessidades locais, eles são pensados na base de um conjunto de normas universais e noções hegemônicas de ‘pobreza’, ‘desempoderamento’ e ‘tradição’. Embora a pobreza se manifeste de maneira diversa em diferentes lugares e que as pessoas pobres tenham diferentes percepções de suas situações e necessidades, o discurso desenvolvimentista expõe e circula com uma compreensão dominante de pobreza essencialmente definida por uma série de indicadores no mundo todo, pela “falta de...”. Ainda os programas interessados nas diferenças culturais operam através de uma lógica universalista.

Os atores globais estariam financiando o desenvolvimento das comunidades negras e indígenas a partir de corrigir o déficit de “capital humano” desses indivíduos; porém, diluindo as propostas transformadoras de movimentos negros e indígenas, que repensam o lugar dessas populações na ossatura das nações.

Estas situações indicam um paradoxo de que se, por um lado, os atores globais impõem visões dos indivíduos que criam uma “liberdade” com amarras, por outro, são referenciais que abrem brechas para tratar a questão racial e questionar as ideologias raciais hegemônicas (com uma posição eurocêntrica) nos planos nacionais.

2.5 Perspectiva afro-latino-americana

Podemos dizer que as construções diaspóricas inauguram, entre outras dimensões, o “momento contemporâneo” dos movimentos negros latino-americanos, disputando as geopolíticas dos estados nacionais numa perspectiva transnacional.

Em um cenário mundial, os movimentos etno-políticos nos anos 60 e 70 conformaram circuitos de identificações através de diferentes realidades coloniais e pós-coloniais que marcaram as novas políticas de transnacionalidade e formas de solidariedade e ativismo. Como ressalta Avtar Brah (1996), a identificação na diáspora, ao final do século XX, é vivenciada de maneira diferencial na era de novas tecnologias e rápidas comunicações, desenvolvimentos que tiveram importantes implicações na construção de novas e variadas “comunidades imaginadas”. A existência de maiores possibilidades de conhecer as iniquidades globais teve, como um dos impactos, a proliferação dos modos transnacionais de criar estratégias de luta política.

Ainda, o Movimento pelos Direitos Civis nos Estados Unidos e sua denúncia das desigualdades raciais – atribuídas não só a regimes de estado segregacionistas, mas também à operação de mecanismos sociais como a educação escolar, a seletividade no mercado de trabalho, a pobreza, etc., mascarados em termos de classe social ou de status – passou a ser uma reivindicação importante na pauta anti-racista. Os racismos latino-americano e norte-americano tornaram-se muito mais parecidos entre si.

A própria idéia de Poder Negro (Black Power), elaborada no livro homônimo de Stokely Carmichael & Charles V. Hamilton (1967), propõe uma definição das lutas dos negros norte-americanos ampliada aos *condenados da terra* (parafraseando a Frantz Fanon): “[...] Poder Negro significa que a gente negra se considera parte de uma força nova, chamada às vezes de ‘Terceiro Mundo’; que consideramos nossa luta estreitamente relacionada com as lutas de libertação de todo o mundo. Devemos conectar-nos com essas lutas” (pág. 6).

Os autores (1967, p. 7) retomam a relação estabelecida por Frantz Fanon entre o conceito de Poder Negro e o conceito de uma nova força no mundo: “decidamos não imitar a Europa... inventemos o homem total que a Europa foi incapaz de fazer triunfar [...] O Terceiro Mundo está agora frente à Europa como uma massa colossal cujo projeto deve ser tentar resolver os problemas para os quais a Europa não soube aportar soluções...”.

Como destaca Avtar Brah (1996), o movimento do Poder Negro nos Estados Unidos pôs o conceito de “negro” de cabeça para baixo, despindo-o de suas conotações pejorativas em discursos racializados, para transformá-lo numa expressão confiante de uma identidade afirmativa de grupo. O movimento do Poder Negro urgia os negros norte-americanos a construir a “comunidade negra” não como uma questão de geografia, mas antes em termos da diáspora africana global. E ainda, evitando o “cromatismo” (a base de diferenciação entre negros segundo o tom mais claro ou mais escuro da pele), “negro” se tornou uma cor política a ser afirmada com orgulho contra racismos fundados na cor.

Na mobilização por parte do movimento do Poder Negro do termo “negro” era uma tentativa de reivindicar uma herança africana que havia sido negada aos norte-americanos negros pelo racismo. Mas, como projeto político historicamente específico localizado na dinâmica sócio-política e econômica nos Estados Unidos, a ideologia do Poder Negro não reivindicava simplesmente um passado ancestral pré-determinado. No próprio processo, também construía uma versão particular dessa herança. Avtar Brah ressalta ainda que o termo “negro” pode ter diferentes significados políticos e culturais em contextos diferentes, questionando as críticas realizadas contra os movimentos negros que essencializariam a categoria negro⁴⁶.

Podemos ressaltar que a perspectiva diaspórica afro-latino-americana incorpora o caso dos afro-estadunidenses como uma referência importante das ações afirmativas, de intelectuais, movimentos e idéias (como W.E.B. Du Bois, o Poder Negro, as Panteras Negras, Malcom X), das imagens públicas (como a presença de negros no cinema, nos seriados de TV), até na atualidade, das posições de poder (particularmente o caso do primeiro presidente negro eleito num país americano em 2008, Barack Obama). Referências que apareceram entre a militância negra ao longo de meu trabalho de campo, expressando uma identificação diaspórica por compartilhar determinada história e como espelho para as conquistas.

Vejamos como o termo “afro-latino-américa” foi delineado como identificação coletiva nas entranhas da ditadura militar no Brasil. Foi um caderno com esse nome que começou a ser editado em 1977, no periódico *Versus* de São Paulo (editado entre 1975 e 1979 – vinculado ao movimento Convergência Socialista com tiragens de 30 mil

⁴⁶ Brah analisa o caso da Grã-Bretanha do pós-guerra, onde o sujeito político negro articulou imigrantes caribenhos, africanos e sul-asiáticos. As lutas políticas concretas em que o novo significado se fundava reconheciam diferenças culturais, mas buscava principalmente realizar a unidade política contra o racismo. As diferenças culturais não eram o foco da articulação.

exemplares de distribuição nacional “driblando a censura”). A América Latina estava em suas páginas não só através dos textos de conhecidos autores latino-americanos, como também nas reportagens sobre os diversos países do continente.

Descreve Omar L. de Barros Filho (2007)⁴⁷, que era editor do periódico, numa homenagem a Zulu Nguxi (Hamilton Bernardes Cardoso), militante negro que escrevia o caderno:

Em um certo dia tumultuado do inverno de 1977, um pantera negra de nome Hamilton Bernardes Cardoso entrou pela primeira vez no velho sobrado que servia como sede do jornal *Versus*, na rua Capote Valente, no bairro de Pinheiros, em São Paulo. O fato logo deixaria conseqüências inarredáveis nas trajetórias de cada um de nós, intelectuais brancos, pouco familiarizados com a presença de um jornalista negro na redação. Sigo marcado por ele ainda hoje, quando busco lembrar os momentos que compartilhamos no jornalismo, na militância política ou nas poucas horas em que podíamos simplesmente conversar sobre qualquer assunto que nos levasse para longe de nossas pequenas verdades, que imaginávamos grandes. Nossa sorte mudou a partir de Hamilton, sempre com uma palavra crítica para cada deslize racista daquela parcela da “elite branca” de esquerda que se reunia em *Versus*, e ali trabalhava e conspirava sem qualquer disciplina e regra. Ele sorria quando lhe pedia para repetir seu nome africano de guerra. [...] Com Hamilton, outros chegaram. Os rumos de *Versus* foram lentamente se transformando, alterados, em parte, pela contribuição daquele grupo radical, de fina sensibilidade à flor da pele. Foi o jornalista e poeta Oswaldo de Camargo o responsável pela aproximação que resultou na edição de “Afro-Latino-América”, um suplemento que passou a fazer parte permanente do jornal e de sua história.

Aparecem as relações raciais que dão força à proposta, questionando a posição de uma “elite branca de esquerda”. Um incisivo editorial escrito por Zulu Nguxi e citado por Filho, afirmando que “alterou nossa geografia, abriu os trabalhos”:

Afro-Latino-América, e não apenas América Latina, porque define melhor a importância da presença africana nesta parte do mundo. Nossas raízes africanas – prova da vitalidade e resistência do negro às situações criadas pelo colonialismo – vêm sendo avaliadas com maior exatidão e resultam de novas correntes que emergem nas comunidades de origem africana. (...) Agora que a questão racial ressurgiu como uma das grandes preocupações da humanidade.

Outra referência deste artigo é a relação entre socialismo e movimento negro, sendo que os integrantes de *Versus* e depois os da coluna Afro-Latino-América participavam da

⁴⁷ Consultado no site Observatório de Imprensa em outubro de 2008 <http://www.observatoriodaimprensa.com.br/artigos.asp?cod=463FDS001>

militância na “clandestina Liga Operária, de tendência trotskista” como a define Filho. Ainda refere à formação do MNU concatenada ao espaço jornalístico de Afro-Latino-América, sendo este um canal de denúncia da violência policial sofrida amplamente pela população negra e pela militância negra.

Num texto do ano 1988, Lélia Gonzáles – antropóloga e militante negra feminista brasileira – chama a atenção para a construção de um **feminismo afro-latino-americano**, explorando as contradições do feminismo latino-americano, ao não incluir a perspectiva racial e étnica em suas demandas, excluindo, desse modo, as mulheres negras e indígenas. Ressalta esta como uma questão da ordem ética-política que se impõe para milhões de mulheres da região: “refiro-me às ameríndias e *amefricanas* [palavra criada pela autora] subordinadas por uma latinidade que faz legítima sua inferiorização” (GONZÁLES, 1988, p. 134).

Segundo Gonzáles, se comparado com o movimento feminista estadunidense, que as próprias protagonistas o reconhecem como consequência do movimento negro, do Poder Negro dos anos 70, colocando o movimento anti-racista como intrínseco ao feminismo; o movimento feminista latino-americano mostra um “racismo por omissão”, cujas raízes se encontram em “uma visão de mundo eurocêntrica e neocolonialista da realidade” (pág. 135). Fenômeno que ocasionou uma maior proximidade das mulheres negras com os movimentos negros e das ameríndias com os movimentos indígenas, mesmo criticando as práticas patriarcais de seus colegas homens.

A autora ressalta: “[u]m novo feminismo se delineava em nossos horizontes, aumentando nossas esperanças pela ampliação de suas perspectivas”, referindo-se às redes de solidariedade dentro do movimento de mulheres que começaram nos anos 70 e foram ampliadas a partir dos anos 80 nas articulações nacionais e transnacionais. Gonzáles designa um novo ou renovado sujeito político: “mulheres ameríndias e amefricanas” que comporiam o feminismo afro-latino-americano, reformulando os vínculos com as feministas brancas.

Assim, o movimento feminista aliado à discussão de raça, imprimiu outra dinâmica às percepções anti-racistas, ao denunciar o processo de naturalização e de justificação social de hierarquias culturais, que emprestavam às diferenças sexuais um caráter racializado (GUIMARÃES, 2005).

Podemos destacar que as relações de gênero na sua intersecção com raça emergem no discurso de Lélia Gonzáles e de outras feministas negras latino-americanas, como observaremos no capítulo 3, como constitutivas de uma definição de Afro-Latino América.

Em artigo de 1992 publicado no boletim editado pela organização Mundo Afro de Montevidéu, o historiador afro-uruguaio Oscar Montañó também proclamava pela revisão do termo “América Latina”. Como refere em sua obra de 2008:

[En 1992] comentábamos sobre el amplio espectro que abarca el aporte que los africanos, traídos forzadamente como “esclavos”, han hecho a la cultura general de lo que conocemos como América Latina. Escribimos entonces que la expresión América Latina habíamos decidido dejarla de lado pues excluye a la gran población de origen indígena y africano. Proponíamos, y aún hoy seguimos haciendo, el acuñamiento de Indo-Afro-América, que sí reflejaría la realidad altamente plurirracial de nuestro subcontinente. (p. 9)

48

Tal como o fizesse Lélia Gonzáles em 1988, Montañó chama a atenção aos dois contingentes de população oprimidos nas Américas: junto aos afrodescendentes, os povos indígenas, presentes para reformular a história e o nome do continente.

2.6 Novo cenário afro-latino-americano no processo Durban

No panorama mundial, a década de 1980 é marcada por Agustín Lao-Montes (2006) como a virada do epicentro das mobilizações negras a nível transnacional. Nos anos 30, e mais fortemente nos anos 60 e 70, os movimentos negros anti-sistêmicos (nas suas versões nacionalistas e socialistas) nos Estados Unidos eram vanguarda, nas Américas, nas discussões sobre afro-reparações, entendidas como um postulado ético-político que se refere às medidas requeridas para buscar modos de corrigir os efeitos negativos do racismo na modernidade capitalista. Depois do declínio da onda de movimentos anti-sistêmicos dos anos 60 e 70, momento no qual a política racial negra esteve na vanguarda a nível global, destacando-se o movimento de libertação negra dos Estados Unidos e as lutas anti-colonistas do continente africano, houve uma revolução neoconservadora nos Estados Unidos como tentativa de recuperar a hegemonia mundial com ofensivas e políticas

⁴⁸ Tradução da autora: “[Em 1992] comentávamos sobre o amplo espectro que abarca o aporte que os africanos, trazidos forçadamente como “esclavos”, fizeram a cultura geral do que conhecemos como América Latina. Escrevemos, então, que a expressão América Latina havíamos decidido deixá-la de lado, pois exclui o grande povoamento de origem indígena e africano. Proporíamos, e ainda hoje seguimos fazendo, a criação de Indo-Afro-América, que se refletiria na realidade altamente plurirracial de nosso subcontinente.”

neoliberais assim como com uma dolarização ao interior do país que implicou em fortes desigualdades raciais e de classe. Segundo Lao-Montes, a dolarização da comunidade negra, junto ao emergente consenso bipartidário de direita marginou o radicalismo negro e nutriu uma cultura política afro-norte-americana conservadora. Esta conjuntura propiciou ataques às ações afirmativas que, mantidas numa racionalidade de justiça reparativa, tinham desenvolvido medidas de promoção para a admissão dos “excluídos” (minorias raciais, mulheres) em universidades e empregos. Este cenário reformulou o debate público, junto a medidas legais e legislativas que iam contra os princípios das ações afirmativas alcançadas como resultado das lutas históricas pelos direitos civis e o Poder Negro. A expressão mais notável desta tendência da nova direita norte-americana foi o fato da delegação estadunidense se retirar da Conferência de Durban, como protesto contra às reparações.

O autor argumenta que o mundo afro-latino se constitui nesse contexto como lócus principal nas Américas dos movimentos negros que efetuam propostas substanciais a favor da igualdade social e o pluralismo cultural. Desse modo, a Conferência de Durban se torna um ponto culminante e fundamental para compreender as atuais construções de Afro-Latino América em escala transnacional e seus impactos nos planos nacionais.

Examinaremos alguns elementos dos processos que levaram a essa nova posição da Afro-Latino América.

Vincularemos, primeiro, os movimentos negros às transformações contemporâneas dos movimentos sociais na América Latina. Numa visão geral da literatura sobre movimentos sociais, esses são entendidos como processos sociopolíticos e culturais da sociedade civil num universo de forças sociais em conflito, no quadro das lutas políticas por projetos alternativos para a democracia. A transformação estrutural na dinâmica das sociedades latino-americanas, somado ao esgotamento das energias políticas de esquerda dos anos 80, contribuiu para que aparecessem reivindicações individuais e coletivas centradas na noção de cidadania, impondo reconfigurações e a construção de novas estratégias de ação. Se os movimentos sociais tradicionais e as organizações políticas de esquerda tinham como preocupação fundamental a modificação estrutural da ordem social, os chamados “novos” movimentos sociais tentam trabalhar dentro do novo paradigma de democracia fortalecido após o período das ditaduras militares na região. Neste cenário, grupos de filiações diversas estarão disputando na esfera pública atenção por parte do

Estado para suas demandas específicas ao se reconhecerem como detentores de direitos legítimos (GOHN, 2002).

A literatura sobre movimentos sociais destaca que estes novos atores sociais, especialmente as organizações não-governamentais (ONGs), apesar de sua relevância em termos das mudanças sofridas pelos movimentos sociais, irão se caracterizar não mais pela postura de atuação contra ou à revelia do Estado. A garantia da democracia formal e os novos modos de negociações e barganha fazem com que estes novos atores busquem atuar de maneira diferente, privilegiando o diálogo com o Estado e a busca de parceiras institucionais.

Desse modo, no contexto dos movimentos sociais, há características distintivas que se relacionam ao surgimento e ao desenvolvimento das ONGs, delimitando um campo específico de construção de identidades que as diferencia de outras formas associativas, como os sindicatos, as associações de bairro ou os grupos de base religiosa ou política. Como mapeia Silvia Ramos (2004), seja nos primeiros textos analíticos sobre o fenômeno do surgimento das organizações não-governamentais no Brasil e na América Latina, seja na identificação de seus dilemas no final dos anos 90, a questão sobre o que define precisamente a identidade das organizações não-governamentais e o que as distingue de outras formas de organização e participação social e política tem sido uma constante na literatura. Como salienta a autora, “as tensões advindas do fato de não terem fins lucrativos, sem serem filantrópicas; serem políticas, sem serem partidárias; serem não-governamentais, mas, eventualmente, manterem relações de cooperação com governos” são aspectos que formam a dinâmica de constituição das ONGs e são, neste sentido, pontos de definição de identidades e pertencimentos que se reeditam a cada conjuntura e em cada campo específico e que evidenciam alguns desdobramentos na América Latina (RAMOS, 2004, p. 1068).

Um desses desdobramentos é a valorização da competência técnica, junto à profissionalização da militância e à especialização conforme uma dinâmica de projetos/financiamentos. Outro desdobramento pode ser identificado como uma tendência à multiplicação de grupos atuando na mesma área e à diversificação da atuação como recusa sistemática à unificação, à centralização ou à criação de instâncias que ameacem a independência das pequenas entidades, questionando os modelos de organização, por exemplo, de sindicatos e partidos. Retomaremos esse tema no capítulo 5, para observar a

conformação de um campo de intervenção social em torno da saúde com perspectiva étnico-racial e de gênero.

Um aspecto ligado à origem das ONGs e associado ao seu desenvolvimento na América Latina é seu diálogo com entidades e organismos internacionais, como a ONU e – em particular com os processos estimulados pelo Ciclo de Conferências Sociais da ONU nos anos 90 – e as fundações e agências privadas de cooperação internacional. Além de uma discussão sobre autonomia diante dos financiadores internacionais, o fato dessas relações se manterem muitas vezes sob debates reservados suscitou uma preocupação permanente a respeito da influência das agendas internacionais na construção dos problemas sociais “nacionais”. Isso porque, concretamente, as pautas e os financiamentos estrangeiros introduziram, no universo de conceitos e práticas das ONGs brasileiras, formatos de atuação (por exemplo, sob a forma de “projetos”) e prioridades que necessariamente não corresponderam às necessidades e à autonomia local.

Podemos ressaltar, então, que o debate sobre ONGs esteve predominantemente pautado pela nova relação entre sociedade civil organizada e Estado. Neste cenário, evidenciou-se que as ONGs encontraram um cenário favorável de atuação, embora tenham inseridas novas perspectivas ao debate nacional tidas como “imposições transnacionais”, como é o caso do recorte racial para pensar políticas públicas, tema que entrou no debate apresentado no capítulo 1 sobre a imposição de uma *doxa* racial que aparentemente nada tem a ver com as realidades latino-americanas. Todavia, nas trajetórias de construção de atuação específica em diversos setores da sociedade, a presença de organizações não-governamentais e suas perspectivas internacionais foram decisivas para inserir pautas contemporâneas no interior das políticas públicas, e contribuem para pensar no modo como foram construídas as demandas anti-racistas nos países latino-americanos, desconstruindo ideologias raciais que negaram o racismo como estruturante dessas sociedades.

Mais ainda, esse espaço transnacional em que as ONGs se inseriram está perpassado pela lógica cultural dos movimentos dos quais essas ONGs formam parte. A antropóloga feminista negra Sônia Beatriz dos Santos (2007), no esforço para identificar e analisar elementos comuns que configuram a organização social e política do que ela chama de feminismo diaspórico, traz a questão dos intercâmbios geográficos e políticos organizados por um número amplo e diversificado de irmandades de mulheres negras em nível local e global (em torno de ONGs, alianças e redes conformadas a partir dos anos de 1990), tendo como elemento motivador, o fato de compartilhar as experiências de opressão

e a discussão sobre ações políticas que confrontem tais circunstâncias, inclusive uma crítica mais ampla ao neoliberalismo e à globalização.

Segundo a autora, estes intercâmbios têm se constituído em espaços de produção de genealogias feministas e de emergência de irmandades negras no contexto diaspórico contemporâneo, como contestação a mecanismos estruturantes do sistema de opressão que impactam as mulheres afrodescendentes, ainda que estejam separadas por fronteiras geográficas, socioculturais, econômicas e políticas. Santos aponta que esses mecanismos semelhantes revelam a existência de um fenômeno global no que se refere ao impacto de formas de dominação baseadas na raça, no gênero, na classe e na sexualidade que tem acompanhado a vida desse grupo de mulheres em diferentes partes do mundo. Neste sentido, a autora ressalta a importância da apropriação do conceito de diáspora africana como instrumento teórico e político que auxilie aos movimentos de mulheres negras a pensar a presença dos afrodescendentes no mundo, sobretudo no que se refere às mulheres.

Joselina da Silva (2005) analisa as estratégias das ONGs anti-racistas da América Latina e do Caribe para articulação com os Estados e com redes transnacionais perante a Conferência de Durban de 2001, dando um estatuto diferente das anteriores Conferências de Combate ao Racismo. Silva aponta que a implementação de documentos da ONU, entre eles as declarações finais da I e II Conferências de Combate ao Racismo, embora ratificados pelos Estados, não fez com que fossem tomadas medidas imediatas para sua implementação. Assim como os movimentos negros latino-americanos foram historicamente deslegitimados por ocorrerem em sociedades de “democracia racial”, de inexistência de racismo, as medidas estabelecidas nestes documentos tampouco pareciam necessárias. No entanto, a ocorrência de discussões, estudos e eventos ligados à temática de racismo que essas conferências promoveram, contribuiu na construção de uma consciência crítica em torno de questões que não teriam chegado à opinião pública.

O ano de 2000 (imediatamente anterior à realização da Conferência de Durban) pode ser considerado como aquele em que começa a ser gestada a organização dos movimentos sociais negros naquele sentido. Diversos atores da sociedade civil tomaram a responsabilidade de dar visibilidade à Conferência que se referia a um tema ainda tabu em muitos dos países da América Latina e do Caribe, qual seja a ocorrência de racismo e tensões de fundo racial. Nesse contexto, algumas ONGs, pautadas por experiências anteriores de conferências da ONU, mobilizaram um maior número de ativistas que

havia acumulado experiência no trato direto com os representantes governamentais em diferentes momentos do processo.

Como aponta Silva, as ONGs e os grupos da sociedade civil organizada conseguiram, ao longo dos anos 90, aproximarem-se cada vez mais às conferências da ONU, tendo em pauta influenciar decisões políticas de seus governos; monitorar os compromissos assumidos por seus governos; contribuir para desenvolver estratégias práticas para o combate ao racismo; atrair a atenção internacional para temas que preocupam sua comunidade; desenvolver contatos internacionais e redes de comunicação com o governo e as outras ONGs; incorporar a advocacia internacional para pressionar localmente. Estes itens, entre outros, foram delimitados como metas no ano 2000 para formar redes nacionais e internacionais de movimentos negros para influenciar em Durban.

No caso do Brasil, organizações negras do eixo Rio – São Paulo – Brasília na liderança transnacional, assim como a articulação de ONGs de mulheres negras assumiram um papel importante não só a nível nacional (através da criação da Articulação Nacional de Organizações de Mulheres Negras), mas também estas articulações serviram como instrumento de capacitação a fim de permitir-lhes atuar de maneira eficaz numa conferência daquela magnitude.

Em linhas gerais, o movimento de mulheres negras, em detrimento dos movimentos negros vistos de maneira mais abrangente, participou de maneira efetiva das Conferências das Nações Unidas. Edna Roland (2000), relatora geral da Conferência, argumenta que este fato foi potencializado no movimento de mulheres negras já que na década de 90 se deu a convergência de um crescimento da presença das mulheres negras em espaços ligados ao movimento de mulheres e um reconhecimento, pelo menos formal, da necessidade da questão de gênero ser contemplada nos espaços do movimento negro, que passa a considerar as mulheres como um setor importante do movimento.

Durante o processo de preparação para a Conferência de Beijing, as mulheres, de modo geral, e as mulheres negras, em particular, combinaram experiências anteriores em fóruns e reuniões internacionais para potencializar e convergir estratégias a fim de pressionar o estado brasileiro na adoção de um conjunto ampliado de políticas focadas em suas necessidades (SANTOS, 2005).

Outras redes anteriormente estabelecidas contribuíram para fortalecer o ativismo das mulheres negras. Foi o caso da Rede de Mulheres Afro-Latino-Americanas e Caribenhas, constituída em 1992 e que foi reestruturada no processo de organização para a

Conferência de Durban de 2001. Este caminho auxiliou no empoderamento político da organização das mulheres negras na Costa Rica, onde se encontrava a sede da rede naquele momento.

Como mostra Silva, se no Brasil coube a liderança inicial às mulheres negras, em suas ONGs, no deflagrar do processo, no Uruguai, por exemplo, a mobilização se concretizou, por outras metodologias de ação. A organização Mundo Afro apresentou em 1999, em Genebra, um relatório que desconstruía o relatório anual sobre discriminação racial levado pelo governo uruguaio. O documento de Mundo Afro estava baseado nas desigualdades raciais recentemente constatadas pela *Encuesta Nacional de Hogares* que tinha recavado durante os anos de 1996 e 1997, cujos dados foram divulgados em 1998. Somado a essas estão os dados obtidos no *Informe sobre la Situación de la Mujer Afro-Uruguaya* realizado durante 1998 por integrantes de Mundo Afro. O contra-informe foi uma intervenção na arena transnacional com resultados importantes quanto à chamada de atenção ao governo nacional, já que foram realizadas recomendações ao Estado uruguaio por parte do CERD, dando o pontapé inicial para o processo que levou à Conferência de Durban uma delegação afro-uruguaia com um diálogo diferenciado com o Estado.

Formaram-se entre a militância negra das Américas coalizões e alianças que levaram à criação da *Aliança Estratégica Afro-Latina e Afro-Caribenha*, substancializada numa Carta assinada por 22 ONGs de diferentes países da América Latina e do Caribe, dentre as quais muitas se constituíam em redes dentro de seus próprios países, abrigadas como um guarda-chuva, em um número ainda maior de organizações independentes mobilizadas também para a Conferência de Durban.

Foi na concretude daqueles trabalhos de aprendizado e ensinamento, trocas e articulações, que levaram na Conferência Regional das Américas⁴⁹ (realizada em Santiago, Chile), tendo como signatários todos os países da região, ao reconhecimento, do racismo, da discriminação racial e da xenofobia que afeta às populações negras, indígenas, migrantes nas Américas, questão que contrariava a idéia hegemônica da ausência de racismo na região. Desse modo, essa transformação passou a ser celebrada pelos ativistas anti-racistas como um sinal de que um diálogo mais aproximado sobre o tema já podia ser descortinado. Como ressalta Silva, vários documentos, entrevistas e depoimentos de líderes

⁴⁹ As conferências regionais são as preparatórias oficiais (com representantes governamentais) para discutirem as agendas para a conferência principal. São também expostas as análises e os estudos dos chamados *experts*, com oportunidade do resto dos participantes de concordarem ou não com suas conclusões.

do movimento negro de diferentes países foram unânimes em relacionar aquela mudança analítica à possibilidade de estabelecimento de futuras políticas públicas em favor dos afrodescendentes.

O termo afrodescendente foi consensuado pela militância negra no processo Durban e ratificado pelas Nações Unidas, passando a expressar uma identidade política afro-latino-americana, e ressignificando o termo de identificação política “negro” que, segundo alguns militantes, ainda apresentava vínculos com a história colonial.

A frase “*entramos negros, salimos afrodescendientes*”, que dá título a um artigo de Romero Rodríguez (2004), naquele momento diretor geral de *Mundo Afro* e coordenador do Cone Sul da *Alianza Estrategia de Afrodescendientes de América Latina y el Caribe*, expressa estas mudanças, definindo a importância da transformação que vivenciaram as mobilizações afro-latino-americanas no decorrer do “processo Durban” enquanto novos sujeitos políticos.

A militância negra do Brasil e do Uruguai se posiciona liderando o processo em torno de Durban, o que a coloca numa posição de referência posterior para a América Latina. Particularmente o Uruguai lidera a região do Prata (incluindo à Argentina e ao Paraguai), e foi quem sediou no ano 2003 o *Taller [oficina] Regional para la Adopción e Implementación de Medidas Afirmativas para Afrodescendientes de América Latina y el Caribe* como parte do processo pós-Durban, convocado pelo Alto Comissariado das Nações Unidas para os Direitos Humanos, e organizado localmente por Mundo Afro, que contou com a participação da sociedade civil organizada e dos governos, reforçando a responsabilidade destes últimos na implementação de políticas públicas de combate ao racismo.

Outro produto da construção de alianças regionais de Mundo Afro após Durban pode ser visto com a realização do Fórum Kizomba, na cidade de Rivera (cidade uruguaia de fronteira com a cidade brasileira de Santana do Livramento), desde o ano 2003, em torno do Dia Universal da Luta Contra a Discriminação Racial (21 de março). O evento reúne – além das organizações negras da região - a atores variados: representantes dos governos locais e nacionais, de organismos internacionais, de universidades, de outras associações da sociedade civil regional, etc.; sendo o foco principal propiciar espaço de articulação, negociação e comprometimento dos atores com poder para executar políticas regionais/nacionais que promovam a equidade étnico-racial.

Observamos que desde a primeira edição no ano de 2003, que foi modelada com o objetivo de fortalecer o combate às formas de discriminação racial na região de fronteira, transformou-se, em 2004, num espaço de discussão, análise e propostas políticas a nível regional, envolvendo os países que compõem o MERCOSUL (incluindo, nessa edição, organizações de afrodescendentes da Argentina e do Paraguai). Em 2005 e 2006, o Fórum perfila-se transnacional não só por seu público, mas também por seus objetivos, que foram na 3ª edição o do “Fortalecimento das instituições para a promoção da equidade racial rumo a Santiago + 5”⁵⁰, e na 4ª edição, “Equidade na diversidade rumo a Santiago + 5”, como indicam seus respectivos títulos.

O Brasil sediou a Conferência Regional das Américas sobre Avanços e Desafios no Plano de Ação contra o Racismo, a Discriminação Racial, a Xenofobia e as Intolerâncias Correlatas (Santiago + 5) que ocorreu em Brasília, em julho de 2006.

* * *

Vimos, ao longo do capítulo, que projetos de nação eurocêntricos e racializados foram cristalizados na América Latina através de geopolíticas dos diferentes estados conformados no século XIX. Durante o século XX vários deslocamentos dos discursos racialistas e modelações ideológicas de “democracia racial” acompanharam as mudanças na agenda anti-racista a nível mundial, através de posições anti-racialistas imaginavam a América Latina como o “paraíso racial”.

Em todos os períodos houve resistências negras e lutas pela interpretação da realidade social, ressaltamos, particularmente, as mobilizações negras no século XX, que antecederam e conformaram ações anti-racistas que deram a base para os movimentos negros contemporâneos.

Idéias de poder negro, diáspora, pós-colonialismo e a visibilidade da América Latina no processo em torno da Conferência de Durban, conformaram o cenário para as construções contemporâneas de uma perspectiva afro-latino-americana, como aprofundaremos nos próximos capítulos a partir da militância negra nas cidades de Porto Alegre, Montevideú e Buenos Aires.

⁵⁰ A Conferência “Santiago + 5” é a denominação da instância avaliativa que foi realizada ao cumprir os 5 anos da Reunião Regional de Santiago de Chile do ano 2000, para monitorar as ações dos diferentes atores nacionais e globais responsáveis pelo combate ao racismo a partir da Declaração Final e do Plano de Ação pré-elaborado na reunião de Santiago de 2000 e aprimorado/assinado na Conferência de Durban de 2001.

CAPÍTULO 3. CARTOGRAFIAS DA MILITÂNCIA I. POLÍTICAS E POÉTICAS NA INTERVENÇÃO NA ESFERA PÚBLICA

Delinearei neste e no próximo capítulo, cartografias⁵¹ da militância negra nas três cidades contempladas nesta tese a partir de percorrer experiências múltiplas de engajamento na esfera pública. Destacarei como se expressam sentidos de justiça racial e diferença étnica através de memórias, corpos, laços étnicos, alianças e tensões de maneira performática e discursiva, através do que Paul Gilroy (2001) chama de política de transfiguração e política de realização.

No capítulo anterior me propus aproximar percursos nacionais de políticas raciais e as reflexões atuais sobre o legado africano na América Latina, para entender o cenário contemporâneo de construção de identidades étnicas afro-diaspóricas e das lutas por interferir em políticas e projetos nacionais monoculturais e eurocêntricos. A análise privilegiou a esfera transnacional para tal entendimento. Neste capítulo, assim como no próximo, a análise partirá das configurações locais das militâncias negras contemporâneas que se expandem e modelam numa arena trans-local e diaspórica e se projetam para o espaço da nação.

Segundo Gilroy, a vitalidade e a complexidade da cultura expressiva afro-atlântica oferecem um modelo de performance que pode complementar e, parcialmente, deslocar o interesse pela textualidade, modelo constituído na indeterminação lingüística do terror racial da escravidão, que destruiu grande parte do poder comunicativo das palavras. Frente à impossibilidade de fusão de horizontes entre os mundos do senhor e do escravo, a cultura expressiva se instala e se perpetua constantemente renovada. O poder da música no desenvolvimento das lutas negras pela comunicação, na organização da consciência e na articulação das formas de subjetividade exigidas pela atuação política, seja individual ou coletiva, defensiva ou transformadora, exige atenção tanto das poéticas como de sua base moral/normativa distintiva.

Nesse quadro, a **política de realização** para Gilroy engloba a noção de que uma sociedade futura será capaz de realizar a promessa social e política que a sociedade presente tem deixado irrealizada, sendo este um modo discursivo de comunicação que, embora não seja literal, pode ser captado por meio do que é dito. A política de realização

⁵¹ Retomo a idéia de cartografia de Deleuze e Guattari (1995) como princípio metodológico que traça um mapa das conexões, da composição e do movimento criador da rede, no caso, da militância negra, entendida pelas conexões e não pela superfície que abarca.

praticada pelos descendentes dos africanos escravizados exige que a sociedade nacional cumpra as promessas de sua própria retórica. Ela expressa as demandas por metas, como a justiça não-racializada e a organização redistributiva dos processos produtivos, “ela é imanente à modernidade e um valioso elemento de seu contra-discurso” (p. 96).

Enquanto que a **política de transfiguração** refere-se às utopias que fogem do alcance do meramente lingüístico, textual e discursivo. Esta política enfatiza o surgimento de desejos, relações sociais e modos de associação qualitativamente novos no âmbito da “comunidade racial de interpretação e resistência”:

criada debaixo do nariz dos capatazes, os desejos utópicos que alimentam a *política da transfiguração* devem ser invocados por outros meios mais deliberadamente opacos. Esta política é executada, dançada e encenada, além de cantada e decantada, pois as palavras que ainda indicam o poder conspícuo do sublime escravo, jamais serão suficientes para comunicar seus direitos indizíveis à verdade. Os sinais voluntariamente adulterados transcendem parcialmente a modernidade. Não se trata de um contradiscurso, mas de uma contracultura que reconstrói desafiadoramente sua própria genealogia crítica, intelectual e moral em uma esfera pública parcialmente oculta e inteiramente sua. A política da transfiguração, portanto, revela as fissuras internas ocultas no conceito de modernidade. (p. 96)

Essas dimensões irmãs da sensibilidade negra não são co-extensivas. Existem tensões significativas entre elas, porém, estão estreitamente associadas às culturas afro-diaspóricas. Elas servem para refletir sobre a idéia de duplicidade, que Gilroy retoma de W.E.B. Du Bois para interpretar a história intelectual do Atlântico Negro, que integra o Ocidente sem fazer parte completamente dele.

Gilroy propõe uma releitura dessa contracultura expressiva como discurso filosófico que rejeita a separação moderna de estética e ética, de cultura e política. Contracultura “produzida das vísceras de um corpo alternativo de expressão cultural e política que considera o mundo criticamente do ponto de vista de sua transformação emancipadora” (p. 99). Essa contracultura conforma a arena do que Stuart Hall (2003) chama das lutas por redescobrir as “rotas/raízes” africanas no interior das complexas configurações das culturas nacionais, que produziram a formação do sujeito negro nas Américas e a “África” na diáspora.

Delinearei neste capítulo alguns elementos dos itinerários e perspectivas das mobilizações negras contemporâneas: como elas se dão através das *políticas de transfiguração* e suas poéticas, como modelam a ocupação/intervenção numa esfera

pública que privilegia as referências discursivas e letradas como competência para legitimar demandas por justiça, na qual os sujeitos negros foram historicamente destituídos de seu poder de fala.

A narrativa do capítulo será estruturada a partir dos itinerários⁵² das militâncias que acompanhei a partir do ano 1998 em Buenos Aires, e as observações em Montevideu e Porto Alegre entre os anos 2007 e 2008. Usarei fontes diversas, sejam observações de campo de performances ou referências dos entrevistados a essas culturas performáticas, assim como observações e análises de outros pesquisadores.

3.1 Territorialidades, intensidades negras e conexões diaspóricas

3.1.1 Buenos Aires negra

Buenos Aires, 13 de dezembro de 1998. Foi realizado um desfile nas ruas de San Telmo (um dos bairros considerado parte do centro histórico da cidade) chegando até a *Plaza de Mayo*, chamado “*Homenaje a la Memoria*”. O desfile estava organizado em diferentes quadros artísticos que evocavam um legado africano no *Río de la Plata*, sendo o centro do evento, uma *comparsa de candombe*⁵³ denominada *Kalakán Gué*, cujos membros tocaram tambores e dançaram.

O motivo da realização do evento foi homenagear e reclamar justiça pela morte de José Acosta, artista afro-uruguaio que morava na Argentina, assassinado pela polícia em

⁵² Refiro-me à idéia de James Clifford (1999) de utilizar a “viagem” como metáfora intercultural e, a partir dela, buscar uma noção de conhecimento comparativo produzido através de um *itinerário*, sempre marcado por uma “entrada”, uma história de localizações e uma localização de histórias que nos permita traçar um mapa sem perder “contato com a terra”.

⁵³ As *comparsas de candombe* no Uruguai, especialmente em Montevideu, segundo a definição de Luis Ferreira (1997), são associações que se reúnem e ensaiam durante o ano ritmos e danças, assim como temas vocais para as atuações de carnaval, no período que vai da metade do mês de fevereiro até inícios de março. De modo geral, cada *comparsa* nasce em torno a uma ou mais personalidades e a um núcleo de uma ou mais famílias extensas de ascendência afro-uruguaia, e a integração de seus membros se dá por laços familiares, afetivos e de amizade, vizinhança, capacidade artística (saber tocar, dançar, cantar ou representar algum personagem típico). Os tambores são o componente mais emblemático do *candombe*. Sua composição básica é: o tambor *chico*, que mantém a métrica, o *repique*, que leva a criatividade e a improvisação, e o *piano*, que é responsável de manter a base do ritmo. Este núcleo de três tambores, que conformam o que se chama *cuerda*, se multiplica por 10 ou 20 vezes. Os outros componentes são os personagens: a *Mamá Vieja*, o *Gramillero* e o *Escobero*, cada um com sua indumentária caracterizada por detalhes que os diferenciam e os distinguem do resto da *comparsa*, evocam aspectos do passado histórico da coletividade negra. As dançarinas (em sua maioria mulheres, embora tenham alguns homens) completam o conjunto, formando pequenos grupos que realizam coreografias ao ritmo do *candombe*. Também tem pessoas que portam ‘troféus’: bandeiras, estandartes, estrelas e meias-luas.

1996 (como mencionamos na Introdução). Num contexto em que inúmeras mortes de jovens nas mãos da polícia tinham acontecido, esta foi a única que foi caracterizada publicamente como um caso de racismo. No geral, as vítimas eram identificadas como “jovens de setores populares”, sem questionar a condição racial que envolvia essas mortes. Esta foi uma denúncia pública em que a própria performance de candombe, sem mediação discursiva, transfigurou a dor e a impotência na utopia de um mundo mais justo.

O lugar central no desfile (houve outros grupos que colaboraram, mas que existiam independentemente do evento) foi para os grupos conformados especialmente para o evento. Começando com um grupo de músicos que tocaram um conjunto de instrumentos construídos por eles a partir de pesquisa de instrumentos africanos da época da trata atlântica escravista. Na apresentação, os músicos estavam encadeados uns com os outros simbolizando as cadeias da escravidão e trazendo a ancestralidade representada no próximo quadro do desfile, que era um grupo dançando como os orixás das religiões de matriz africana nas Américas, surgido de oficinas dadas num centro cultural da cidade de Buenos Aires por Isa Soares, uma mulher negra brasileira que mora na Argentina. E por último, a comparsa de candombe *Kalakán Güé*, vestida com as cores do pan-africanismo (vermelho, verde, amarelo e preto) apresentava um corpo de dançarinas, os personagens afro-uruguaios da *mamá vieja* e o *gramillero* dançando numa relação de galanteio, e os tamboreros, cujos instrumentos foram construídos por membros da comparsa e *fileteados* (técnica de pintura rio-platense) com figuras de animais. Estandarte, meias-luas e estrelas encabeçavam o desfile da comparsa.

O evento foi assistido por uma diversidade de pessoas: músicos de candombe, músicos no geral, uruguaios com expectativas de ver uma comparsa em Buenos Aires longe de sua terra natal, pessoas interessadas que passavam por ali ou que leram o cartaz colado nas ruas.

Através de multiplicidade de formas expressivas corporificara-se a celebração do que Gilroy (2001) chama de experiência sublime da escravidão, trazendo à cena noções de justiça. Os tambores restauraram o som, reiteraram os toques dos africanos escravizados na *Plaza de la Victoria* (atual *Plaza de Mayo*), no chamado antigamente bairro do tambor (atual *San Telmo*) num presente profundo⁵⁴. Depois de mais de um século de “higienização

⁵⁴ *Candombe* era um termo que antigamente designava duplamente a reunião e a prática cultural dos africanos em Buenos Aires, que incluía toques de tambores e dança. Como sugere Oscar Chamosa (1999), em sua análise dos vínculos estabelecidos entre os africanos escravizados e com a sociedade portenha na Buenos Aires (e pode ser estendido a Montevideu) do século XIX: como âmbitos de dança, os *candombes*

étnico-racial” do centro da cidade, os toques do presente traziam os antigos toques recompondo a negritude numa cidade imaginada como branca e européia.

A comparsa Kalakán Gué, a finais da década de 1990, constituiu um espaço que reunia famílias afro-uruguaias em Buenos Aires, as quais evocavam os espaços negros de convívio de Montevideú; famílias brancas uruguaias, que lembravam sua terra natal e um símbolo da nacionalidade (muitas vezes com a possibilidade de tocar por primeira vez na Argentina porque no Uruguai, em sua juventude, seus pais não lhes permitiam participar dos âmbitos de cultura negra); e argentinos negros e brancos deslumbrados com o *candombe*, entrando nas redes sociais que o constituíam.

Quem organizou a conformação da comparsa e o evento como modo de intervenção na esfera pública foi Angel (irmão de José), junto a outros familiares e amigos.

Angel e José, assim como seus primos Diego e Javier (conhecidos como os irmãos Bonga), migraram a Argentina a princípios da década de 1980, quando tinham mais ou menos 20 anos de idade, como tantos outros uruguaios. Conheci a Angel e a Diego no ano 1998, seis meses antes da realização do desfile, durante a formação da comparsa. Eles ressaltavam seu aprendizado do *candombe* em Montevideú como *habitus* incorporado através da socialização ‘na rua’, ‘no cortiço’, no seio de sua família e da vizinhança, envolvendo também uma dimensão mítica que evoca aos ancestrais do grupo.

No ano 1988, eles criaram em Buenos Aires uma associação que se chamou *Grupo Cultural Afro*, que reuniu vários jovens negros imigrantes de países da América Latina (principalmente brasileiros e uruguaios). As atividades principais eram as oficinas de *candombe* e *capoeira*, com a idéia de transmitir estas artes aos argentinos para tornar visíveis culturas expressivas negras do cone sul; e a re-apropriação de gêneros da diáspora africana na Argentina: uma das expressões foi a gravação de um clipe nos anos 90 em que José canta o tango “*Cuesta Abajo*” em versão de rap tendo como pano de fundo o bairro La Boca (bairro identificado com o tango, e que nos últimos anos passou a ser um dos lugares mais freqüentes de moradia dos imigrantes negros na cidade). O tango, expressão surgida em “zonas de contato” intercultural no *Rio de la Plata*, que leva suas formas afro-diaspóricas inscritas em seu nome e sonoridade (particularmente no gênero *milonga*), mas

criavam laços afetivos entre pessoas que provinham de diferentes modos de vida, oferecendo uma comunidade, coincidissem ou não com o grupo étnico de pertença no continente africano. Como sociedades rituais, os *candombes* enlaçavam a morte e a vida de seus membros numa nova linhagem.

negadas na simbologia que o identifica com as nações argentina e uruguaia, era recomposto a partir de elementos que ressaltavam uma negritude.

Eles participavam da rede de militância que se conformara na década de 1980 em torno da temática afro, vinculando suas ações com outras organizações que pretendiam dar visibilidade a manifestações artísticas e à valorização cultural negra na cidade, como apontaremos no próximo capítulo.

Voltando ao candombe, no Uruguai, como expressa Luis Ferreira, os toques de tambores se desenvolvem num núcleo humano constituído por laços familiares e de criação. No contexto migratório, os afro-uruguaios alargam esses laços através das fronteiras do bairro e nacionais, gerando novas solidariedades e tensões no cenário de Buenos Aires.

Podemos fazer uma distinção entre as primeiras migrações massivas de uruguaios, registradas desde meados da década de 1970 durante a ditadura militar coincidente no Uruguai e na Argentina. A primeira geração de *candomberos*, que se estabeleceu em Buenos Aires (pessoas que na época de minha pesquisa tinham em torno de 60 anos de idade), teve o papel fundamental de “ganhar a rua”, como falavam esses músicos, já que o tambor era associado ao estereótipo de “negro” e “vinho” (e aos termos pejorativos concatenados de bagunça, barulho, briga, vadiagem) e reprimido por esse motivo, como outras manifestações populares na rua eram reprimidas. Vários relatos referiam a enfrentamentos com a polícia e a ter sido levados “presos com os tambores”. É o caso de Jimmy, Aranha e Candamia, três personagens muito reconhecidos por quem tocava tambores em *San Telmo*, já que eram lideranças musicais nos toques. No final dos anos 90, eles tinham um conjunto musical chamado Afro-candombe, que interpretava canções de candombe compostas por eles e outros músicos afro-uruguaios, como Rubén Rada, com temáticas da negritude.

Este contexto reconstituído apresentava-se diferente ao cenário das migrações posteriores à abertura democrática, em que alguns jovens encaminharam outro tipo de proposta vinculada a uma revalorização cultural e política afrodescendente (motivo de tensão com os mais velhos). Um símbolo que eles consideravam fundamental para valorizar era o momento do “templado” dos tambores, da reunião dos músicos junto às fogueiras para aquecer as “lonjas” (parches de couro). Diego, por exemplo, era um militante contra os parches de plástico que considerava que não eram tradicionais e não propiciavam o ritual do *templado*, que reavivava o elo espiritual dos músicos com os

instrumentos. Esta geração se diferenciou também por tentar formas de transmitir o candombe diferentes às tradicionais. Esta foi a geração que divulgou o candombe entre jovens argentinos e que gerou um circuito transnacional de relações: os neófitos começaram a comprar seus tambores com *luthiers* no Uruguai ou uruguaio que começaram a fabricar tambores em Buenos Aires; proliferaram as aulas de candombe; os novos músicos se inseriram no circuito de toques na cidade e começaram a viajar a Montevideu para participar de toques, conhecer as famílias tradicionais de candombe e/ou presenciar as *Llamadas* no marco do carnaval.

Assim, podemos ressaltar que o processo democrático dos anos 80 significou para estas pessoas um esforço por se re-apropriar das ruas do bairro de *San Telmo* com os toques de tambores em desfiles denominados *llamadas* ou saídas de tambores⁵⁵, realizados em dias feriados para celebrar datas significativas: os 1º janeiro (começo do ano), 6 de janeiro (dia de “*San Baltasar*”, o santo negro, ou dia dos reis), 1º de maio (dia dos trabalhadores), 25 de maio (dia que se festeja a constituição em 1810 do primeiro governo que reivindicou a soberania popular nas “Províncias do Rio da Prata”, que aglutinava territórios que atualmente pertencem a Argentina, Bolívia, Paraguai e Uruguai), 12 de outubro (nas Américas de colonização espanhola se festeja o “descobrimento das Américas” ou como se chamava oficialmente anos atrás e como é chamado cotidianamente “dia da raça”), o dia das crianças, o dia das mães e o 25 de dezembro (natal). Quanto ao dia 12 de outubro, é interessante a re-significação do comumente chamado “dia da raça” (da raça hispânica...) como o dia de “nossa raça, a raça negra”. Também são escolhidas algumas datas especiais, como foi a homenagem à morte de Aranha, personalidade reconhecida, mestre e amigo das pessoas que freqüentavam os espaços de candombe em Buenos Aires. O toque dos tambores celebrou sua espiritualidade, sendo uma homenagem ao artista que cantava nas atuações do grupo Afroandombe: “*Vengan a ver / Que en el parque hay/ Cuero y tambor/ Vengan que el sol/ Hace palmas con las almas/ Vengan a ver/ Tambor y gente/ Se llevan bien*”, estabelecendo uma continuidade entre natureza, corpos e intensidades através do tambor.

A “saída dos tambores” desfilando pelo bairro estrutura o espaço da rua, contendo o corpo sintonizado coletivamente como elemento central do qual emanam as múltiplas

⁵⁵ Trata-se de uma maneira de fazer música tocando, cada executante um tambor, em marcha numa disciplinada formação na rua, durante o recorrido de ida e volta de um bairro a outro, ou algum recorrido pré-fixado. No caso de San Telmo, partia da Praça Dorrego até o Parque Lezama, finalizando com uma roda de tambores e dançarinos no meio, com uma intensidade maior dos toques e da dança.

possibilidades. O corpo de cada músico engloba o tambor como ferramenta – extensão do ser investida com a disposição do *habitus* – e flui em movimento sintonizado com o movimento dos demais corpos. O espaço e o tempo são definidos pelo movimento do coletivo (FERREIRA, 2007).

Nos dias de *llamadas*, no final da tarde, os homens chegam com seu tambor (geralmente tocam só homens, as poucas mulheres que tocam são brancas) a Plaza Dorrego, em pleno coração do bairro de San Telmo, quando acaba a feira de antiguidades que funciona aos domingos e feriados. Entre cumprimentos efusivos e conversas, começa o *templado* dos tambores ao redor da fogueira, quer dizer, colocam-se perto do fogo os instrumentos com parche de couro para afiná-los. Quando desce o sol, começam a *llamar* os diferentes tambores - *chico*, *repique* e *piano*-, cuja quantidade oscila entre trinta e quarenta instrumentos que a medida que avança o desfile vão mudando de tamborero. Vão formando-se as colunas, que pelo geral são quatro – em base a modelos uruguaios de formação de *cuernada* de tambores – encabeçadas pelos tamboreros mais reconhecidos (na maioria afro-uruguaios). Os lugares protagônicos se legitimam não só pela etnicidade ou pela nacionalidade, mas também pela destreza artística e o prestígio com o que conta a pessoa ao interior do grupo. As pessoas menos habilidosas poderão formar parte do desfile se são reconhecidas pelo grupo de mais prestígio, mas ficarão nas últimas fileiras de tambores. Negociações que podem levar a brigas com enfretamentos corporais. Começam os toques avançando pela rua, e o trânsito é cortado espontaneamente na medida em que passam os tambores. Mulheres, crianças e alguns homens dançam na frente abrindo o desfile. Há casais que interpretam os personagens típicos da *Mamá Vieja* e *Gramillero* com sua dança específica. Embora haja certa delimitação do espaço do desfile, em alguns momentos os espectadores mesclam-se com os músicos e dançarinos. Os presentes nos eventos estão muitos deles unidos por laços familiares, de amizade ou de vizinhança, embora estes últimos anos tenham uma concorrência de outras pessoas além desses laços, por exemplo, turistas. Na metade do desfile, os artistas fazem uma parada para descansar, onde são entoadas músicas ao ritmo de um par de tambores, ou simplesmente se conversa com outros participantes, se compartilham bebidas (particularmente vinho), etc. O desfile vai até Parque Lezama, onde acaba dando lugar a uma roda de tambores com dançarinos no meio, que executam toques e dança intensos. Estes são eventos muito esperados pela sociabilidade e comunalidade artística produzidas.

Nesses espaços se dá a renovação de laços entre famílias afro-uruguaias, que compartilham informações sobre os acontecimentos da vida de pessoas que não se encontram freqüentemente por morar em espaços distantes da cidade. Apresenta-se também como um circuito de músicos e artistas vinculados ao *candombe*. Mas também se constitui num espaço de relações tensas, expressas nas hierarquias e lideranças nos toques: os membros novos argentinos acusados de não respeitar os valores tradicionais, ou de não reconhecer as figuras mais velhas. O vinho era um motivo de disputa já que algumas das pessoas que tinham uma militância cultural não concordavam em tomar bebidas alcoólicas, para tentar romper com o estigma que vincula “negro – vinho – tambor” de maneira negativa⁵⁶.

Símbolos atualizados num presente contínuo de *candombe* no mesmo espaço que antigamente era denominado “bairro do tambor”, reinventam a história recente do bairro. Âmbito em que a especulação imobiliária e a exploração turística nos últimos anos têm levado a uma “recuperação” edilícia e modernização do bairro, criando-se uma disputa entre formas expressivas que tendem a ser patrimonializadas, e a vizinhança que considera elas como algo de “marginais” que “fazem barulho e bebem vinho”, ecoando nos estereótipos em torno da população negra, embora também toquem pessoas brancas.

As expressões afro-uruguaias disputam com os afro-argentinos que marcam as diferenças entre o *candombe* “argentino” e o “uruguaio”. Porém, o grupo de militantes que mencionamos reivindicava o *candombe* como “afro-rio-platense”, inspirados na idéia de região cultural, com raízes diaspóricas comuns.

Nos anos 2000, forma-se o conjunto *Rumba Nuestra*, com membros da família Lamadrid, família afro-argentina vinculada com os toques e a dança de *candombe* e reconhecida por ser uma das organizadoras do baile Shimmy Club (lembrado como um espaço importante de socialização das famílias negras até a década de 1970) e porque uma de seus membros (Pocha Lamadrid) é a fundadora e presidenta da organização África Vive, que a partir dos anos 90 começou disputar a representação dos afro-argentinos na esfera nacional e transnacional. Ela tem em torno de 60 anos, foi dançarina profissional, embora sua ocupação de subsistência tenha sido desde jovem o emprego doméstico. Ela atua na militância política desde os anos 90, sendo uma intermediária entre os processos locais e globais, como falaremos nos próximos tópicos.

⁵⁶ Estigma que também aparece em Montevideu e ocasiona tensões.

A dança (tanto de ritmos caribenhos⁵⁷ quanto do *candombe*) vem simbolizar na trajetória de Pocha o marco de referência das culturas afro-atlânticas. Ela conta que em sua família tinha muitos artistas: sua tia era cantora, seus primos também dançavam, não profissionalmente, mas sim nas reuniões familiares. Pocha relata várias histórias dela em seu trabalho como dançarina e das limitações evidenciadas no percurso da carreira: de não poder chegar aos grandes teatros, de ter que fazer muito esforço para conseguir atuações. Ela circulava pelo ambiente do tango, ou seja, aparecem gêneros da cultura popular argentina com raízes negras (embora não reconhecidas amplamente), como o tango.

Os parentes de Pocha (particularmente o irmão e seus sobrinhos) começaram a indagar no passado familiar para montar a *performance* de *Rumba Nuestra*. Uma questão interessante que ressaltam estes jovens é a de confrontar-se, no primeiro momento, com o silêncio de muitos dos “mais velhos”, o que levou um trabalho de reconstrução de redes entre parentes para chegar até as pessoas “autorizadas” para falar sobre o passado artístico da família e os modos de tocar e dançar *candombe*.

As redes que começaram a ser mobilizadas estão relacionadas à constituição de uma memória afro-argentina, materializada nas práticas de *candombe*: o *candombe* sugere a possibilidade de encontrar uma expressão singular da diáspora africana na Argentina, um aspecto positivo de identificação.

As buscas identitárias para reconstituir a memória afro-argentina representada no *candombe* foram direcionadas pela *performance* pública do grupo *Rumba Nuestra* e pela realização de bailes evocando o famoso espaço de sociabilidade dos afro-argentinos que funcionou até os anos 70: o Shimy Club, referente que conjuga, nas narrativas, “o espaço” de sociabilidade dos negros argentinos e “o tempo” em que as redes de comunalidade eram mais estreitas.

Outra afro-argentina referiu-se ao Shimy Club durante uma entrevista⁵⁸. Élide Obella, da mesma geração de Pocha, que participou de *África Vive*. Atualmente, forma parte de um Fórum temático que existe no *Instituto Nacional Contra la Discriminación* (INADI), do governo nacional, para tratar os temas afrodescendentes. Conta sobre os lugares de reunião das famílias afro-argentinas:

⁵⁷ Os ritmos caribenhos, particularmente cubanos, como a rumba, tiveram uma difusão importante tanto na Argentina quanto no Uruguai, nos anos 40 e 50, conformando-se, particularmente no último país onde havia orquestras de músicos negros que interpretavam esses ritmos.

⁵⁸ Entrevista realizada, em fevereiro de 2004, no lugar de trabalho de Élide naquele momento, que era secretária do Embaixador da República do Congo, na Argentina.

[...] la casa de mi abuela en Lanús [região metropolitana de Buenos Aires], ahí se reunían en fiestas especialmente en navidad, ahí se reunían las familias y las tías, parecían las tías de las películas, negras gordas que cocinaban para tanta gente, eso era muy hermoso. Y bueno, se hacía de todo. Y el Shimy Club era la casa de la cultura africana, porque mi tío Alfredo era el dueño del Shimy Club, y ahí ibas y bailabas, la orquesta típica que tocaba tango, vals, y todo eso, y se hacían hasta concursos de tango entre los negros, era muy lindo todo eso. Bueno, y después salían, terminaba la Casa Suiza y se iban todos bailando por la calle Corrientes con los tambores. Hasta el año 80 que la Casa Suiza se cerró. En el medio se hicieron algunas actividades, se hizo bailes en el Salón Ferrari, en el barrio Caballito. Pero al no hacerse más el Shimmy Club quedó un espacio vacío que realmente fue preocupante porque realmente en ese espacio vacío se dividieron las familias porque era el lugar de encuentro de todas las familias, porque nos conocemos todos. Entonces era charlar, reírse, bailar, comer, todo en el Shimy Club, incluso se presentaba a los nuevos nacimientos porque se iba hasta con los bebés, iba la abuela, el abuelo, la hija, el nieto, el bisnieto, todos, todos, llegaban – cómo, cuándo nació, y nació en tal época! Claro, no te enterabas hasta que no te reunías en el Shimy Club. Hermoso!

São as festividades do passado dos afro-argentinos que inscreveram a memória coletiva nos corpos. Como relata Élide, estes espaços de sociabilidade marcavam o ciclo de nascimentos, relacionamentos, mortes dos membros da comunidade, assim como aproximavam os corpos em danças marcadas pela negritude.

As práticas de “resgate” dos afro-argentinos mencionadas expressam tentativas de representar uma cultura performática diferenciada do candombe “uruguaio”. Nos últimos anos, as práticas de candombe afro-uruguaio cresceram e se multiplicaram para além do grupo que as começou a disseminar na cidade de Buenos Aires, sendo os afro-uruguaio os que monopolizam publicamente a produção de formas culturais “afro-rio-platenses” e inclusive formam parte entre outras manifestações culturais populares da cidade (tal como o tango e formas carnavalescas como as murgas) de processos de patrimonialização. Esses processos correspondem a uma “narrativa multicultural” impulsionada a partir dos anos 90 pelo governo da cidade de Buenos Aires, na qual o “direito à identidade” – em diferentes níveis – ganhava relevância, incluindo dentro dessa revalorização geral também as identidades étnicas⁵⁹ (FRIGERIO, 2003).

⁵⁹ O fato é que em 1996 a cidade de Buenos Aires muda de estatuto legal, passando de “Capital Federal” a “Cidade Autônoma”, com uma nova Constituição. Esse estatuto autônomo facilita que a cidade possa adquirir um perfil mais próprio e independente das administrações nacionais.

E, ainda, num cenário nacional de reconhecimento de direitos étnicos vinculados aos povos indígenas na Constituição de 1994, com o qual se amplia uma arena de discussão multicultural.

As disputas entre nacionais (afro-argentinos) e imigrantes negros se estenderam entre os anos 90 e os anos 2000 a outros âmbitos das políticas, incluindo negociações com agentes do Estado, como falaremos no próximo capítulo, conformando uma linguagem das disputas e definindo fronteiras étnicas.

3.1.2 Atravessando as águas do Prata

A primeira vez que fui às *Llamadas*⁶⁰ no ano 1999 – com um grupo de amigas, viajando de táxi da rodoviária à casa da família que ia nos hospedar – o motorista, ao notar que éramos turistas, nos perguntou o motivo da viagem a Montevideú, respondemos “viemos às *Llamadas*”, ele se estranhou... Moças argentinas brancas nesse festejo de negros? “Tomem cuidado porque é um lugar perigoso”, o motorista falou. Uma reação parecida foi a da família branca que nos hospedou. Anos depois esta frase não seria tão comum devido ao impulso turístico dado às *Llamadas* como parte do carnaval montevidiano.

A comparsa Kalakán Gué desfilou nas *Llamadas* de Montevideú naquele ano, conformando uma exceção, porque não costumam desfilar comparsas de outros países. Porém, como se tratava de um grupo surgido para homenagear a morte de um afro-uruguaio foi aceito o desfile pelos organizadores, claro que por fora do concurso oficial de comparsas. Acompanhei aos membros da comparsa naquela experiência, eram muitas expectativas das pessoas uruguaias que iam desfilar por primeira vez neste importante evento no Uruguai. Também eles sabiam e falavam que as comparsas uruguaias estavam com expectativas de ver a performance de uma comparsa formada na Argentina...

Para Angélica, uma mulher negra uruguaia que naquela época tinha uns 60 anos, enfermeira, atriz e dançarina, foi a primeira vez que desfilou nas *Llamadas*. Ela referiu que, na sua juventude, uma mulher negra que dançara candombe no Uruguai era considerada prostituta. Angélica tinha participado em Montevideú do *Teatro Negro Independiente* (nas décadas de 1960 e 70) e dançava também, mas nunca na rua. Como são

⁶⁰ Uso *llamadas* para identificar as “saídas de tambores” corriqueiras durante o ano, e *Llamadas* com maiúscula quando me refiro ao evento no marco do carnaval montevidiano.

as voltas do destino, que só na sua fase idosa, com um projeto organizado na Argentina, conseguiu desfilar nas *Llamadas* como *Mamá Vieja*, sendo um evento tão importante para ela e para sua família. Tive a oportunidade de conversar com seus parentes (filha, netos) e eles estavam muito emocionados de que a avó ia desfilar por primeira vez!

Resumirei alguns pontos históricos das *Llamadas* no Uruguai. O *candombe* originase no Rio da Prata (Buenos Aires e Montevideu) na época colonial como denominação de eventos com música e dança das *Nações*, que eram associações que recompunham os laços étnicos e ancestrais entre os africanos escravizados, oferecendo uma matriz institucional que modelara as novas identidades coletivas como um paliativo frente ao deslocamento forçado de comunidades, linhagens, estados ou associações secretas dos lugares de origem (CHAMOSA, 1999). Com a imposição do Estado nacional de um projeto de modernização, os afrodescendentes foram se reagrupando em novas formas sociais (Sociedades de Cor, Sociedades de Negros, etc.). Em Montevideu, os desfiles que estas associações realizavam separadamente em carnaval, cada uma em diferentes localidades urbanas (bairros) de pertença, foram unificados e incorporados em 1956 ao calendário estatal de carnaval em um único grande desfile denominado as *Llamadas*. O desfile constitui um ritual que fecha o ciclo das saídas de tambores durante o ano, apresentando-se cada grupo ou comparsa frente à sociedade majoritária, a um júri e à mídia (FERREIRA, 1997).

A legitimidade e a competitividade do carnaval favoreceram a formação de grandes orquestras de tambores, instrumentos e técnicas de produção sonora potentes, assim como novos espaços ritualizados, como os ensaios ao longo do ano, particularmente quando começa o verão.

Ao longo do ano, em desfiles na rua ou no grande desfile do carnaval, os músicos de tambor de *candombe* se reúnem em *cuerdas* em número que oscila entre trinta, sessenta ou até mais músicos, produzindo uma sonoridade que satura o espaço em torno. Como define Ferreira, executam-se seqüências de gestos sincronizados que aparecem como um exercício físico extremo de amplos e rápidos movimentos dos braços e antebraços. Junto com a atitude, a gestualidade facial séria e concentrada evidencia um *ethos* guerreiro que encontra correspondência na luta histórica pela identidade negra e na forma de relacionamento com similares grupos de tambores de outros bairros, pautada pelo desafio musical e de potência sonora.

O toque de tambores é significado por seus protagonistas por uma dimensão de competência e habilidade, de *habitus* incorporado através da socialização, e por uma dimensão mítica que evoca aos ancestrais do grupo. Para alguns músicos expertos há uma atribuição de sentidos de religiosidade que racializam aos atores durante o tempo ritual: o músico pode ser socialmente negro ou branco no cotidiano, ainda que vinculado por parentesco e vizinhança no bairro, mas será um preto-velho ou um guerreiro africano quem tocará através dele, no entendimento desses expertos, sendo que estes significados não são conhecidos por todo mundo (FERREIRA, 2007).

As *Llamadas* no marco do carnaval acontecem na rua *Carlos Gardel*, que se transforma em *Isla de Flores*, que atravessa dois bairros simbolicamente identificados como territórios negros: referindo a um modo especial de ocupação do espaço na densidade das redes de parentesco, de afinidade, de vizinhança e de amizade, que incluem as hierarquias de tambores e parentescos rituais, assim com os ancestrais que se expressam através dos toques, sendo reconhecidos toques diferenciados entre os bairros e as famílias de *candombe*.

Esses dois bairros são Sur e Palermo, comunidades imaginadas em torno de dois conjuntos habitacionais (comumente chamados cortiços, ou em idioma espanhol, *conventillos*), Médio Mundo e Ansina, que foram o epicentro da sociabilidade afrodescendente até sua demolição na década de 1970, por expropriação levada adiante pelo governo militar da época. Estes prédios foram construídos a começos do século XX para hospedar os imigrantes europeus que estavam chegando ao Uruguai. Produto da mobilidade social, estas pessoas foram saindo destes conjuntos e foram sendo ocupados por famílias pobres (a grande maioria negra). Estas moradias se transformaram ao longo do século XX num espaço em que se entreteceram vínculos familiares e de vizinhança, a sociabilidade e a produção cultural relacionada com o *candombe*. Aliás, a origem das *Llamadas*, que a começos do século XX não eram sinônimo de carnaval (aconteciam também em outras datas do ano), é referenciada a esses dois cortiços: saíam tambores de um e do outro e se confrontavam em um duelo musical.

Estes bairros podem ser considerados “regiões de memória”⁶¹, onde estão contidos os acontecimentos que marcaram a vida do grupo e que se distribuem pelo espaço do bairro sob a forma de marcos simbólicos. A memória está inscrita através de murais nas

⁶¹ Termo inspirado em Anjos (2004b).

paredes das casas do bairro (principalmente das que são sedes de organizações), que representam imagens de candombe. Nestes bairros se encontram muitas das sedes das organizações negras, tanto de comparsas quanto das associações políticas.

Essas regiões da memória estão inscritas em relação ao terror racial ocasionado pelo governo militar nos anos 70, com expressão no despejo das moradias coletivas visando à expansão urbana de caráter “higienista” que expulsou as famílias negras do centro da cidade para os bairros periféricos montevidéanos.

Como ficou plasmado na narrativa do líder afro-uruguaio Romero Rodríguez, fundador de Mundo Afro, no livro de sua autoria *Mbundo Malungo A Mundele. Historia Del Movimiento Afrouuguayo y sus Alternativas de Desarrollo*:

Destruyeron nuestras casas comunitarias, llevaron en camiones militares a miles de personas que fueron hacinadas en fábricas abandonadas; vivieron cerca de 10 años en la textil Martínez Reina, en la periferia de Montevideo. **Verdaderos “guettos”** en Cerro Norte, asentamientos – irónicamente nombrados “cantegriles”, tomado del lujoso barrio del balneario uruguayo Punta del Este - del Borro, Casabó, La Cruz, etc. Este cambio de vida forzado, sumado al sometimiento rigurosamente controlado en muy reales **campos de concentración**, dio un fuerte golpe a los negros uruguayos. (2006, p. 159 – destaque do autor)

Guettos e campos de concentração vêm funcionar, ao estilo da imagem dos navios negreiros da escravidão, como metonímia da desterritorialização e da reterritorialização forçada do coletivo afro-uruguaio.

Caminhar pelos bairros Sur e Palermo, particularmente durante o verão com os ensaios das comparsas no final da tarde, é um convite a vivenciar essas regiões da memória afro-uruguaia, memória que disputa um espaço que também é o da intervenção do Estado.

Nos últimos anos, as *Llamadas* sofreram um processo de expansão e mercantilização até chegar a ser o maior espetáculo potencializado pelas políticas de turismo na atualidade, provocando a transformação num símbolo nacional através de um processo de dê-etnização. Há uns anos que o evento passou a ser celebrado em dois dias (antes era só numa sexta, a primeira do mês de fevereiro, dia próximo ou coincidente aos festejos de Iemanjá) pela quantidade de grupos que se apresentam e é transmitido por uma empresa multimídia que tem também os direitos de transmissão do futebol no Uruguai. No ano 2008, no último dia de evento (sexta-feira) choveu, tendo que ser suspenso o desfile na metade. Geralmente quando acontece isso a parte faltante do desfile é passada para o dia seguinte; no entanto, neste ano não era possível: a empresa multimídia tinha compromisso

de transmitir um jogo de futebol e não podia transmitir no sábado. Foi esse motivo que levou aos organizadores a suspender totalmente o desfile e fazer a premiação com as comparsas que já tinham desfilado. Várias comparsas ficaram sem desfilarem depois de todo o investimento em material, em ensaios e, fundamentalmente, em desejos e expectativas.

Uma das comparsas que ficou sem desfilarem foi a que acompanhei os ensaios em janeiro de 2008⁶², chamada de “*Isla de Flores*” em comemoração ao nome da rua que é o cenário das *Llamadas* e onde moram vários de seus integrantes. Foi criada em 2007 e era a primeira vez que desfilaria. Conformada por vários militantes e filhos de militantes de organizações e grupos culturais, que também formam parte de famílias importantes de candombe e de mobilização cultural, como, por exemplo, os irmãos Javier e Amanda Diaz que pertencem a uma das famílias fundadoras da *Asociación Cultural y Social Uruguay Negro – ACSUN*, a associação mais antiga na atualidade, fundada na década de 1940. Eles são netos da primeira liderança mulher de ACSUN, Amanda Rorra, muito reconhecida entre a militância, particularmente pelas mulheres, por ter inserido uma preocupação social na associação, antes de caráter exclusivista (por exemplo, a não permissão de participar dela filhos de mães solteiras, ou a obrigatoriedade de assistir as atividades com roupas sociais). Podemos observar que a organização está baseada na linguagem de parentesco, sendo que a continuidade dela se dá na sucessão às novas gerações das famílias que a fundaram.

Javier tem em torno de 30 anos, formado em Relações Exteriores pela *Universidad de la República* (UdelaR). Trabalha a uns anos no *Instituto Nacional de la Juventud*, pertencente ao *Ministerio de Desarrollo Social* (MIDES). Sua irmã Amanda, 26 anos, formou-se no último ano no curso de Assistência Social da UdelaR. Atualmente é estagiária de um projeto social do MIDES. Eles participam junto a outros jovens artistas negros de um grupo que explora a dimensão da religiosidade no candombe através da experiência corporal/espiritual dos toques e da dança.

Também participam da comparsa Elizabeth Suares e Tania Ramírez, ativistas do grupo de mulheres jovens negras Mizangas, do qual falaremos no capítulo 5 e 6. Elizabeth pertence a uma família de músicos reconhecida do bairro Palermo. Seu irmão é um dos chefes de corda da comparsa. Eles moram com sua família extensa na própria rua *Isla de Flores* num casarão de começos do século XX.

⁶² Retomarei agora as observações de campo realizadas entre 2007 e 2008 para a pesquisa de doutorado.

No percurso em que ensaiam, sobre a rua *Isla de Flores*, os integrantes da comparsa registraram nos muros das casas com a técnica de *stencil* a frase “*Palermo negro tiene la memoria en blanco*”, segundo conta Javier, expressando o sentido que congregava a participar dessa comparsa. Nos ensaios eram convidadas pessoas para falar da história do bairro, principalmente em torno ao cortiço Ansina e a reivindicação atual de memória sobre o despejo forçado na época da ditadura, história que muitos dos mais jovens não conheciam, assim como sobre os valores do candombe que queriam ser ressaltados. Também eram transmitidas informações, por exemplo, de cuidados da saúde, como é o caso do “*síndrome del tamborilero*”, que causa efeito nos rins (urina com sangue depois dos toques) e pode ser evitado bebendo muita água durante os toques e não consumindo álcool. Tudo isto era transmitido numa roda de conversa na rua antes de começar os ensaios.

Assistindo aos ensaios de outras comparsas, esta se destacava por sua grande maioria de participantes negros, ao igual que C1080, comparsa do *Barrio Sur*, que foi criada nos anos 2000 a partir da divisão das gerações mais jovens da comparsa Morenada, uma das mais antigas de Montevidéu (que na atualidade já não existe), que marcou o estilo cadenciado de toque do bairro, em comparação com o bairro Palermo, que tinha um toque mais enérgico.

O candombe foi ganhando diferentes sentidos através de processos de etnização: nos anos 50, a demanda de ACSU (atual ACSUN) para transformar uma manifestação de rua não reconhecida oficialmente em um evento do carnaval oficial, produzindo as primeiras *Llamadas* oficiais no ano 1956.

A militância de jovens negros na década de 1980 começou questionar o que eles chamavam uma tendência culturalista das associações negras existentes, pela valorização reificada da produção cultural, assim como por reproduzir redes pessoais de clientelismo entre as lideranças afrodescendentes dos bairros e dos núcleos familiares em torno das comparsas para a obtenção de favores políticos dos partidos tradicionais. Foi assim que surgiu em 1988 o grupo Amandla, palavra que significa “corpo e alma da nação” na língua banto, que é tomado da saudação do Congresso Nacional Africano da África do Sul. Assim, o grupo Amandla se baseou em suas reivindicações na identidade cultural do tambor de candombe e na solidariedade pan-africanista, expresso na manifestação com toques de tambores realizada naquele período na porta da Embaixada da África do Sul, em sinal de protesto contra o *apartheid*.

A cultura performática afro-atlântica do candombe passa a ser considerada como elemento que propicia a “unidade” entre os afrodescendentes, reelaborando a excisão que existia entre a cultura letrada e a cultura tradicional do candombe entre os diferentes setores afro-uruguayos, diferenciação que produzia o estigma do “primitivismo” em relação aos tambores, e que celebrava a cultura letrada como modo de ascensão social.

Na década de 90, a organização Mundo Afro (surgida desses jovens negros, em 1989, como uma Revista no ceio de ACSUN) questiona o desfile das *Llamadas* no marco do carnaval, no sentido da comercialização em torno do concurso de comparsas realizado durante o evento, que estava impondo determinados valores ao candombe que invisibilizava suas condições de produção e sua substância enquanto criação musical coletiva e constitutiva da coletividade afro-uruguiaia. Mundo Afro começou realizar intervenções artísticas nas *Llamadas*, abrindo o desfile, mas sem participar do concurso e introduzindo, além do candombe, novas formas que se referiam à diáspora africana: representações de capoeira, um coral de mulheres negras, dança dos orixás.

Um elemento interessante a destacar é o fenômeno ocorrido, em 1992, em torno dos protestos pela celebração oficial dos 500 anos do “descobrimento da América”. Um fato importante da militância nos primeiros anos de Mundo Afro foi a organização, junto a organizações políticas dos povos indígenas, de uma manifestação contra a mencionada celebração em 12 de outubro de 1992 com o lema: “500 años: Ahora Basta!!”. Foi realizada uma saída de tambores pela avenida central *18 de Julio*, no dia 11 de outubro, como um contra-festejo com mais de 100 tambores, afirmando que esse seria o “último dia da liberdade americana”. Esta manifestação contou com o apoio de vários setores da sociedade uruguiaia, num contexto intelectual crítico em que o processo colonial e republicano vinha sendo questionado por ensaístas e escritores conhecidos, como o caso de Eduardo Galeano, em seu livro *As veias abertas da América Latina*. Como destaca Luis Ferreira (2003), um capital cultural expresso nos grupos de tambores de candombe era transformado em capital político durante o ato. Num exercício de reformulação da história americana e do lugar da diáspora afro-atlântica nessa história, o candombe mostrou-se como forma de interferir politicamente na esfera pública.

No cenário atual, foi aprovada, em 2006, uma lei que institui o 3 de dezembro como o Dia Nacional do Candombe, a Cultura Afro-uruguiaia e a Equidade Racial. Esta lei introduz já em seu texto uma ressignificação do candombe, lido não só como patrimônio da nação num sentido etnicizado, como “cultura afro-uruguiaia”; mas também junto à

“equidade racial” como ideal a alcançar. Ainda foi escolhido o 3 de dezembro por evocar a data (3/12/1978) em que “*sonaron los tambores*” por última vez em defesa do cortiço Médio Mundo, dia em que foram despejadas violentamente as famílias que moravam lá para demolir o prédio posteriormente. Assim, a escolha dessa data para festejar o candombe traz a cena nacional como símbolo que condensa múltiplos significados e lutas.

Interessante ressaltar que quem fez e propôs o projeto de lei no Parlamento foi o primeiro e único deputado negro na história do Uruguai, Edgardo Ortuño. Ele foi suplente no período de 2000 a 2004 e em 2005 foi eleito como titular pela *Vertiente Artiguista* junto ao Frente Amplio. Edgardo tem trinta e poucos anos, é professor de História. Antes de assumir como deputado lecionava no ensino médio. Com o fim de elaborar o projeto de lei, ele conta que realizou uma consulta entre as organizações “tanto com as de caráter político quanto com as culturais”, ressaltando que essas são as duas linhas históricas de mobilização negra no Uruguai, simbolizadas na atualidade pelas organizações Mundo Afro e ACSUN, respectivamente. A partir da elaboração desse projeto de lei, ele tentou juntar as duas áreas de atuação: com o candombe como símbolo cultural de resistência e também incluindo ações para a equidade racial. Cabe ressaltar que ele não tinha uma militância nas organizações negras, seu itinerário é de militância partidária na juventude do Frente Amplio, sendo membro fundador da *Vertiente Artiguista*.

Em função do projeto de lei, realizou também uma pesquisa de fontes junto a um historiador negro, Oscar Montaña, para ver qual poderia ser a data a celebrar o “dia do candombe”. Surgiu, então, o dia 3 de dezembro de 1978 que foi o despejo de Médio Mundo e o último toque de tambores em sinal de resistência. Na hora de consultar com as comparsas teve que consensuar com o setor do bairro Palermo, porque essa data estaria representando o setor do bairro Sur, e Palermo não se sentiu representado, já que o despejo de Ansina foi entre as datas de 4 e 6 de janeiro de 1979. Como estas últimas datas são próximas ao festejo de São Baltazar (6 de janeiro), que constitui também uma data importante para os afro-uruguaios, foi consensuado o dia 3 de dezembro, para não coincidir com o outro festejo.

Podemos relacionar a este processo político, o Dia do Patrimônio de 2007, comemorado nos dias 6 e 7 de outubro, que foi dedicado à cultura afro-uruguiaia. Foram homenageadas três personalidades mulheres negras falecidas: Rosa Luna e Marta Gularte, figuras importantes do carnaval, e Lágrima Rios, reconhecida cantora de tango e candombe e militante negra, presidenta de Mundo Afro a começos dos anos 2000, momento de maior

expansão da organização. Esta eleição do tema por parte da Comissão do Patrimônio Cultural da Nação, dependente do Ministério de Educação e Cultura, pode ser interpretado como uma potencialização da temática afro na gestão de governo do Frente Amplio.

A organização do evento contou com atividades dos órgãos do governo, centralizadas num espaço único do centro da cidade, e outras atividades descentralizadas, organizadas pelas associações negras e outras instituições, nos diferentes bairros de Montevideu e em cidades do interior. A agenda foi ampla, desde exposições de artistas plásticos, de fotografias, de artesanato, palestras, apresentações culturais como toques de candombe, tango, coral afro, danças dos orixás, etc. Houve toques de candombe tanto nos eventos oficiais quanto informalmente nos bairros. Foi mobilizada uma quantidade importante de público, particularmente nas atividades oficiais.

Nos dois dias de comemoração, as associações – sejam elas associações negras político-culturais ou as sedes das comparsas de candombe, que funcionam como espécie de museus, já que possuem exposição de objetos e fotos referentes às comparsas - abriram suas portas para o público visitá-las, particularmente as que estão situadas nos bairros *Sur e Palermo*. Cada organização “se mostrou” de maneiras particulares conforme seu projeto político-cultural.

Por exemplo, no bairro Palermo, num rádio de uma a duas quadras, o Centro Cultural Zona Sur Kambé (que ocupa um espaço do prédio de Ansina que ainda está em pé), formado em torno da liderança da cooperativa UFAMA Palermo, Rodrigo, organiza, desde o ano 2003, no Dia do Patrimônio, umas *llamadas* de tambores na rua do prédio em sinal de protesto e reivindicando alguma ação por parte do governo, já que esse espaço está tombado como patrimônio cultural. Cabe mencionar que na programação oficial de 2007 das atividades descentralizadas apareciam estas *llamadas* como um atrativo a mais do dia, sem evocar sua dimensão crítica.

O grupo de artesãs MAUI (*Mujeres Artesanas Uruguayas Unidas e Independientes*), cuja sede é num casarão antigo cedido em comodato pela Intendência de Montevideu, fez exposição do artesanato que elas produzem (bonecas, ornamentos); oficinas de penteados afro; palestras sobre temas como cultura e religião afro, candombe e carnaval, a africanidade no tango.

ACSUN abriu as portas de sua sede que também é um casarão antigo, mostrando um dos seus “tesouros”: um mural feito numa das paredes pelo falecido artista plástico afrodescendente Rubén Galloza, reconhecido no Uruguai por seus quadros com motivos

cotidianos dos afro-uruguaios, particularmente cenas de carnaval; e por ter sido uns dos impulsionadores das *Llamadas* como desfile oficial na década de 50. Os membros da família que hoje são as lideranças da associação (Javier, Amanda e a mãe deles) estavam ali para conversar com os visitantes e conversar sobre o mural, que naquele momento estava sendo restaurado por estudantes da faculdade de arquitetura da UdelaR.

As sedes das comparsas expuseram na rua seus estandartes, roupas, fotos. Tudo isso podia ser visitado num recorrido de umas 15 quadras, tendo um grande grupo de pessoas que circulavam nesse espaço, passando pelos bairros Palermo e *Sur*, até chegar próximo ao centro histórico denominado *Ciudad Vieja*, onde se encontra a sede de Mundo Afro, no antigo prédio do Mercado Público.

A sede foi fundada em 1995, denominada como “*Complejo Multicultural Mundo Afro*”, mudando a primeira perspectiva que os levou à sede, que era a de fundar a Casa Del Negro, que tinha a ver com o ideário das organizações dos anos 30 e 40, com ações orientadas para a comunidade, a uma perspectiva de buscar a igualdade em todos os campos e a afirmação da diversidade na sociedade nacional (FERREIRA, 2003). Nela foram realizadas oficinas “multiculturais” dirigidas à sociedade toda, também foi criada a primeira escola de candombe, como reflexo do fenômeno de expansão, nos anos 90, das práticas de candombe para além dos grupos familiares e de vizinhança que sustentavam a formação dos artistas num processo de socialização.

Naquele Dia do Patrimônio de 2007 cheguei até a sede para visitar a *Muestra Cultural: afrouuguayos y su historia*. Esse espaço foi inaugurado em 1998 e realizado com apoio da UNICEF, pensado para trabalhar na área de educação: para realizar visitas guiadas com estudantes e professores. Consiste em um recorrido por vários cenários, partindo da representação do mundo civilizatório africano e finalizando numa galeria de fotos de destacadas personalidades afro-uruguaias. Um ponto interessante da mostra é a representação da travessia transatlântica: entrando por uma escada de degraus vacilantes a um ambiente apertado e em penumbra com representações de corpos de africanos entre os quais se caminha. O chão é inseguro, simula um navio no meio do mar. A idéia é colocar ao visitante como ator no cenário de um porão em que os africanos estão sendo transportados. Esta passagem tem por objetivo sensibilizar ao visitante sobre a ruptura entre mundos díspares: os próximos cenários eram os do racismo nas Américas e o percurso do Uruguai na escravidão e no período pós-abolição. A narrativa do guia vai

criando, junto com o ambiente, o cenário para a interpretação. As poéticas do terror racial (Cf. GILROY, 2001) chamam à reformulação da História do ponto de vista negro.

Fiz o recorrido junto a um grupo de umas 15 pessoas entre adultos e crianças que se congregou para a visita. O guia foi Omar, um dos integrantes de Mundo Afro da área da juventude, que atualmente ocupa o escritório para assessoria em temas afro do *Instituto Nacional de la Juventud*. Entre os visitantes, os adultos pareciam desconcertados, não falavam muito, mas observavam atentamente, só duas mulheres faziam intervenções perguntando alguma coisa que queriam complementar ou para que o guia ampliasse algum tema. As crianças brincavam, riam, faziam piadas com cenas, por exemplo, de tortura, que são representadas nos cenários da escravidão.

Vemos, então, que as organizações “se mostraram” de maneiras diferentes: desde as *llamadas* de tambores como resistência e inscrevendo mais uma vez o território negro através dos tambores; passando pela exposição de seus objetos culturais que encarnam uma memória afro-uruguaia; até releituras da grande história do ponto de vista do “oprimido”.

O candombe conforma um marco de construção de subjetividades. Vejamos as significações que Isabel ‘Chabela’ Ramirez dá ao candombe. Ela é uma liderança de 40 e poucos anos de idade, formou parte da geração de jovens que surgiu em ACSUN e que gerou uma crítica a partir do grupo Amandla. Ela foi fundadora e é a atual regente do coral Afrogama, que emergiu dentro de Mundo Afro e há uns anos passou a atuar autonomamente como parte da reconfiguração da militância nos anos 2000⁶³. Também foi coordenadora do GAMA, o grupo de mulheres de Mundo Afro. Ela canta desde criança, toca o tambor, o piano, compõe músicas, faz arranjos, escolhe a maior parte do repertório do coral, que inclui canções de religiões afro-americanas e do candombe. Participou como cantante e compositora em comparsas tradicionais. Nos anos 90, formou um grupo de tambores de mulheres, inovador para o contexto do Uruguai, embora ela ressalte que não foi novidade, já que ela própria se inspirou num grupo que existiu no interior do Uruguai de lavadeiras que se reuniam a cantar pelas reivindicações de trabalho. Chabela sente que a arte lhe permitiu a descoberta de si mesma. Ouvir e ver ela brinda essa certeza, é Ela e sua majestosa ancestralidade presentes no palco.

⁶³ Como analisarei no capítulo 5.

Sublimando experiências de racismo que marcaram sua vida: quando criança, a mãe mandava ela e sua irmã Beatriz “*con la túnica y el moño* [uniforme das escolas públicas] *brillante de limpios y bien prolijas. Pero igual nuestras compañeras no querían sentarse con nosotras*”. O modelo de país que promulgava “todos somos iguais” fracassou, reflete Chabela. Por sua vez, Beatriz, sua irmã, reflete sobre um sentimento de ira que a invade de adulta, que vem das dores que traz de sua infância (por exemplo, não lhe queriam dar a mão os colegas da escola) e dos sofrimentos de sua família, de seus antepassados. O caminho para canalizar estas memórias, segundo Beatriz, é transformar a ira em impulso para a militância.

As narrativas de Chabela e de Beatriz me fazem refletir sobre a idéia que destaca Nilma Gomes (2003), em relação a sua pesquisa sobre corpo e estética na construção identitária negra no Brasil: as experiências de preconceito racial vividas na escola, que envolvem o corpo, o cabelo e a estética, ficam guardadas na memória do sujeito. Mesmo depois de adultos, quando adquirem maturidade e consciência racial que lhes permitem superar a introjeção do preconceito, as marcas do racismo continuam povoando a sua memória.

Chabela identifica sua militância através do canto, que lhe permite expressar um conteúdo, transmitir não só com o tambor, também com a dança e o canto. O candombe e a religiosidade de sua devoção ao batuque vão juntos, na visão de Chabela, são expressões de uma mesma ancestralidade. Ela interpreta as *Llamadas* como um ritual, então cada vez que Afrogama sai nas *Llamadas*, suas integrantes pedem licença aos ancestrais para tocar os tambores, para dançar, para que tudo saia bem.

No ano 1991, após uma década de participar no carnaval, Chabela se declarou “em greve (*de paro*)” pelas limitações que encontrava na sua criatividade nas comparsas, e por opressões de gênero. Ela escreveu na revista Mundo Afro:

Estoy de paro porque... a mi criterio no se respetan los derechos humanos más allá del dinero, más allá de todo.

Yo particularmente como músico tengo mis expectativas, quiero letra y música que sirva, que sea buena... El cantante es un mensajero de lo que todo grupo humano propone, tiene que estar preparado para que el mensaje llegue a todos...

Desde que comencé el carnaval con 21 años he desfilado por comparsas; como mujer sola tuve que luchar muchísimo, primero contra mi misma, contra mi casa, contra mi compañero, contra los directores. Yo ansío, yo deseo algo así como la igualdad, pero que sea total. Te hablo de la parte profesional y te hablo de la parte afectiva, en carnaval como cantante ha

sido para mí un desafío, creo que para todas las mujeres que salen en carnaval... (RAMÍREZ, 1991 *apud* FERREIRA, 2003)

Esta reflexão criou o cenário para conformar na década de 1990, segundo analisa Ferreira (2003), o coral Afrogama, a partir de uma crítica de gênero às limitações de expressão e ao lugar subalterno da mulher, e de uma inscrição de elementos diaspóricos das poéticas dos grupos corais sul-africanos de resistência ao *apartheid*, da religiosidade afro-umbandista e do candombe, que modelaram uma poderosa performance de mulheres guerreiras cantando e dançando suas experiências minoritárias.

Dia 2 de fevereiro de 2008, festejo de Iemanjá. Festividade que com suas centenas de pessoas na Praia Ramírez (a praia mais central e popular da cidade), vai ganhando legitimidade em Montevideú. O rio que perfila o litoral montevidense é ponto de confluência entre as águas doces do Prata e as águas salgadas do Atlântico, o mar (como chamado pelos montevidenses) se apresenta como espaço híbrido e renovador da morada de Iemanjá.

Os festejos começam na noite do dia 1º de maneira reduzida. Às 23 horas, horário que eu me aproximei, já tinha alguns grupos, uns três ou quatro, montando seu altar. Estes grupos começam o dia 2 na praia, aproveitando o clima tranquilo e pouco concorrido desse momento. Num dos grupos, mulheres e homens vestidos de branco, as mulheres entrando no rio todas juntas e brindando-se às águas. Noutro dos grupos, que estavam ainda montando o altar, parecia uma família ampliada em que homens e mulheres, mais velhos e mais novos, e crianças contribuía no trabalho.

O festejo de 2008 tinha uma conotação diferente. Foi inaugurada uma placa na Praça Jackson frente à praia Ramírez, que já tinha desde o ano 1994 uma altiva estátua de Iemanjá⁶⁴. Agora a própria praça leva o nome do orixá. A placa foi desvendada naquele dia

⁶⁴ A criação da estátua de Iemanjá foi impulsionada pelo pai de santo Armando Ayala, vários militantes negros referiram-se a ele por ser reconhecido por difundir a Umbanda no Uruguai. A seguinte descrição se encontra no site da *Federación Afro-Umbandista de Uruguay*: “Em 1994 se inaugura o Monumento a Iemanjá, criado pelo escultor Hulrico Habeger. Tem uma altura de 2 metros e sua estrutura consiste em bronze e uma base de granito da mesma medida, aliás, possui inscritos poemas em mármore branco. O Monumento representa à mãe: a fecundidade está dada nas suas largas coxas, os grandes seios, a maternidade; e os braços abertos simbolizam a mãe que abraça a todos seus filhos sem distinção; os símbolos marinhos estão representados por uma ostra por trás dela; a estrela na frente e espelho na sua mão direita rodeado por dois hipocampos são um símbolo do amor (estes animaizinhos se unem em casal em suas extremidades e jamais se soltam, ao morrer um o outro também morre). Na base três autores cantam a Iemanjá nos seus poemas (Jorge Amado, Alma Vazconcellos e Deleón). A quarta cara contém uma reza de origem Ioruba, lugar na Nigéria de onde provem o culto” (tradução minha). Site <http://users.movinet.com.uy/~fauDU/index.html> (acessado em novembro 2008).

com um ato oficial que contou com a presença do prefeito da cidade. Esta ação atendeu a uma reivindicação da *Unidad de Atención a la Diversidad Cultural* da Intendência de Montevideú, na representação de Julio Kronberg, um pai de santo casado com Susana Andrade, mãe de santo que participa de Afrogama. Eles fundaram nos anos 90 a *Federación Afro-Umbandista del Uruguay*.

A celebração oficial contou com a atuação do coral e a dança envolvente de Pantera, um jovem artista afro-uruguaio. As roupas de Afrogama eram brancas e vermelhas. O vermelho evoca a Xangô, regente do ano 2008. As cores de suas roupas mudam a cada ano de acordo com o orixá que rege anualmente. Seu repertório fusionou cantos aos orixás e candombes, compartilhando uma mesma ancestralidade.

Já nos momentos finais do evento “oficial”, começou do outro lado da praça uma celebração de outro grupo de religiosos, que delimitou seu espaço com quadros pintados com motivos de orixás. Soaram os atabaques e os orixás começaram sua dança.

Os ensaios de Afrogama são na rua no bairro Palermo ou na casa do pai de Chabela, casa onde ela se criou e morou quase toda sua vida. A vez que eu fui ao ensaio em janeiro de 2008 foi na casa, quando estavam preparando a atuação do dia de Iemanjá. Casa antiga, de começos do século XX. Toquei a porta duas vezes e não me escutaram. A janela estava aberta e se escutavam mulheres conversando, rindo e em alguns momentos cantando. Terceira vez que toco, elas me escutam. Chabela abre a porta. Cumprimentamos. Cada vez ia gostando mais da situação, na frente da porta havia um piano com alguns tambores por cima, sinal que era uma casa de artistas. A continuação uma sala com uma mesa grande, na qual estavam sentadas as Afrogama. Todas me cumprimentam de maneira acolhedora, entre sorrisos, perguntas, abraços. São mulheres de diferentes idades e cores, a maioria delas negras e algumas podem ser identificadas socialmente como brancas, mas que se reconhecem como afrodescendentes. A mais jovem é Naomi, a filha de Susana, e a mais idosa, Marta (uma senhora negra de cerca de 70 anos). Naquele dia eram nove mulheres, mas me disseram que têm mais integrantes. Era confortável o clima de sociabilidade feminina⁶⁵.

Aquele 2 de fevereiro, mais cedo, teve um temporal. A chuva só parou em torno das 18 horas. As pessoas comentavam que se não tivesse chovido seriam mais pessoas presentes na praia Ramírez. Aliás, estava frio. Segundo os frequentadores, outros anos nem se pode circular pela calçada, as pessoas ocupam também a rua. Mesmo assim, o

⁶⁵ Diário de 31/01/2008.

espetáculo aparecia imponente aos meus olhos. Centenas de grupos espalhados pela praia faziam seus cultos um do lado do outro. Havia espaços diferenciados para as casas de religião, delimitados com cordinhas, sendo menores ou maiores segundo a importância do terreiro. Exus, pombagiras, ciganos, caboclos, preto-velhos e demais entidades se corporificaram. Cada grupo cantava seus “pontos”, diferentes uns dos outros, conformando uma sonoridade potente. Muitas pessoas circulavam, permanecendo um tempo junto a cada grupo. Havia também algumas pessoas agrupadas (mães com os filhos, famílias mais amplas) que delimitaram um espaço com seus próprios corpos numa roda e ascenderam velas, alguns montaram pequenos altares com oferendas de frutas, doces, bebidas. As flores e suas pétalas soltas cobriam a areia. Centenas de barquinhos na beira do rio ou navegando nas águas revoltadas pelo vento.

Afrogama cantou também no espaço do terreiro da mãe Miriam de Oxum, que era o espaço mais imponente, tanto pelo tamanho quanto pelas oferendas e a quantidade de pessoas prestigiando. Também era um dos espaços que tinha mais pessoas negras. Filhas de santo da mãe Miriam ofereceram sua dança no palco. Os fiéis levaram oferendas ao rio, jogaram balas para as pessoas que estavam por fora da cordinha, repartiram doces, bolo. Um desfile de cores, de música. Os tambores soavam alto. A imagem da mãe Miriam se destacava, com seu porte altivo de Oxum. Chabela, mais distendida do que na cerimônia da placa, expressou sua emoção ao público: “estes são *nossos* espaços de encontro”, falou no microfone.

Conversando com Susana Andrade em seu terreiro⁶⁶, ela se refere reiteradas vezes à normatividade do cristianismo, que provoca atos de intolerância contra as religiões de matriz africana, inclusive a ação dos “pare de sofrer”, como ela se referiu aos fiéis da igreja universal. A *Federación Afro-Umbandista* e o jornal *Atabaque*, conta Susana, surgiram em 1997 justamente como resposta a uma denúncia veiculada por uma associação protetora de animais, que chegou até a TV:

Habían hecho una denuncia de un templo que salió en la TV, estaban haciendo una faena para el batuque, como siempre, animales de criadero por las obligaciones no se puede comer carne contaminada para comer en comunión de fieles. La gente con hambre va a la mesa de religión esos días porque sabe que hay comida en abundancia y nutritiva, mucho grano, carne, fruta. El hecho es que una vecina enojada porque creo que era inquilina del señor que tenía el templo, los denunció y dijo que había animales exóticos que estaban matando.

⁶⁶ Entrevista realizada em agosto de 2008 na casa de religião.

Palavras que mostram as “zonas de contato” entre visões e posições desiguais para legitimar os sentidos da relação humanos/natureza/religiosidade.

Na entrevista com Susana, quando ela reproduzia os diálogos com as pessoas fiéis da casa eram frases híbridas entre espanhol e português, sendo o portunhol um veículo de conexão com a espiritualidade nos países platinos em que se disseminaram as religiões afro-brasileiras. Na conversa, ela se refere aos laços religiosos que remetem a Rio Grande do Sul como lugar de disseminação.

Se olharmos na literatura produzida sobre a transnacionalização das religiões afro-brasileiras na região platina, particularmente o fluxo entre o Rio Grande do Sul e os países Uruguai e Argentina, Ari Oro (2002) analisa esses processos através da propagação de uma cosmovisão e de uma prática religiosa, bem como do idioma português, da exportação e da comercialização de toda uma gama de bens materiais e econômicos, portadores de significado simbólico para os membros dessas religiões, e a incorporação nas redes de parentesco simbólico já existentes. Neste caso, em torno das linhagens religiosas são construídas redes transnacionais de famílias-de-santo que se constituem em demarcadoras de fronteiras sociais e simbólicas, ou seja, em novas identidades transnacionais. Tais identidades constituem uma forma de integração regional/internacional, legitimada religiosamente, mediatizada pelas religiões afro-brasileiras, onde a nacionalidade e as diferenças sociais e ideológicas não são anuladas, mas superpostas à religiosa, ao *ethos* de rivalidade e aliança que caracteriza o campo religioso afro-brasileiro.

3.1.3 Espaços da consciência negra

29 de junho de 2007. Foi o segundo e último dia de votação no Conselho Universitário da Universidade Federal do Rio Grande do Sul da proposta de implementação de ações afirmativas apresentada pela Comissão conformada a fins do ano 2006 para elaborá-la.

Naquela data, a “diversidade na universidade” entrou em cena amplamente. Um coletivo significativo de pessoas e forças ancestrais “diferentes” do que as que circulam cotidianamente pelo espaço da UFRGS se fizeram presentes nas imediações do prédio da Reitoria, ocupando o pátio e o térreo do prédio (a segurança da Universidade proibia o acesso ao segundo andar, o da sala do Conselho). Intensidades se fizeram corpos: artistas

de Hip Hop da periferia de Porto Alegre, lideranças e famílias guaranis e kaingang, militantes do movimento negro, religiosos de matriz africana se congregaram num clima de celebração.

De manhã cedo, umas 15 pessoas identificadas com cartazes como do movimento contra as cotas esperaram a entrada dos movimentos a favor, de costas para nós. Momentos depois se retiraram do espaço, que se tornou intensamente negro.

Oferendas em diferentes lugares do prédio, cantos aos orixás e danças ao som dos tambores tornaram o espaço numa *encruzilhada*, ponto ambíguo na religiosidade afro-brasileira já que ali “tanto pode ser o começo, a abertura de um fluxo, quanto o fim de um território existencial” (ANJOS, 2006b).

Nomes importantes da memória afrodescendente e indígena inscritos em cartazes colados no chão delineavam um caminho sinuoso: Zumbi dos Palmares, Oliveira Silveira, Sepé Tiarajú; abriam a possibilidade de algo novo.

Ora as intensidades ocupavam os corpos de jovens negros artistas de Hip Hop, que harmonizaram ritmo, dança e canções referentes às cotas. Ora ancestralidades se tornavam crianças guarani, que brincavam, corriam, faziam trezinho em zig-zag entre os adultos, que sorriam prazerosamente e acompanhavam a brincadeira com o olhar e o corpo.

No pátio, tinha uma barraca dos estudantes que oferecia refeições (pão e café) para os manifestantes. Era uma manhã fria de inverno, nada melhor que um cafezinho para bater um papo distendido com pessoas que talvez nem se conhecessem entre si ou que não tinham um convívio cotidiano, mas que a luta, que naquele momento era “nossa luta”, as unia, entrelaçava seus caminhos. Naquele presente, as diferenças não eram dissolvidas, eram conectadas deixando-as subsistirem como tais. Num clima de confraternização, aguardávamos a decisão do conselho conversando em grupos, dançando, cantando, segundo os fluxos das atividades.

A cada momento que havia uma decisão do conselho, alguma das pessoas que estavam acompanhando a reunião (permitiram 20 pessoas na platéia do Conselho Universitário) informava o acontecido para o saguão, onde estavam concentrados os apoiadores.

Já era o começo da tarde quando foi anunciada a aprovação do artigo da resolução que garantia as cotas. Foi um momento de explosão: choramos, rimos, aplaudimos, gritamos, nos abraçamos numa comemoração intensa. Alupo! Aí vem Exu para abrir o

horizonte, os caminhos a percorrer. Os religiosos cantam, provocam com seus corpos uma dança coletiva, forças ancestrais circulam através dos presentes, corpos em festa.

A reunião terminou depois das cinco da tarde, quando começaram a descer os conselheiros. O reitor e a comissão foram os últimos a descer. O reitor falou no microfone da importância dessa aprovação para a construção de uma universidade mais democrática. Nesse momento foi tirada a foto que circulou pela mídia e que cristalizou esse momento: o reitor falando e sorrindo junto a mães e pais de santo festejando a vitória. E ainda levados pela euforia coletiva ao som do grito de ordem “quem não pula é racista!”, os corpos de homens brancos que desciam pelas escadas representando o poder da Universidade pularam junto aos manifestantes, todo mundo foi tomado pelas intensidades negras que circulavam naquele espaço. Corpos, tambores e vozes em sintonia.

A UFRGS se transformou naquele momento em um espaço ocupado pelo desejo de ser conquistado pelas populações negra e indígena. A utopia das políticas de transfiguração se corporificou naquele dia da votação através da poética, da performance, da ocupação do espaço cantada, dançada e encenada, pois as palavras do intenso debate discursivo não eram suficientes para comunicar os direitos minoritários a esse espaço.

A cidade de Porto Alegre, como outras cidades brasileiras, apresenta uma geografia racializada e fluxos de desterritorializações e reterritorializações de espaços negros entre o centro e a periferia urbana. Como José Carlos Anjos delinea: “na geohistória de Porto Alegre, constam o Areal da Baronesa, a Ilhota e a Colônia Africana como lugares em que a intensidade do desejo fazia-se raça africana e o batuque ia se conformando como o lugar de cristalização das nações africanas da diáspora religiosa” (2007, p. 62). Se o que é hoje parte do espaço central da cidade é tematizado por historiadores como antigo cinturão negro, apesar do processo pelo qual esses espaços mencionados foram removidos, as religiões afro-brasileiras perseguidas e o centro da cidade alargado não retiraram os negros desse espaço. O retorno que configura novos enclaves para as territorializações lúdicas e religiosas faz do centro ainda um espaço negro. Uma intensa sociabilidade transcorre pelo mercado, esquinas, bares, magazines, galerias comerciais, cinemas, ruas, praças, shoppings, “como investimentos de desejos na multiplicidade de corpos que conformam territórios negros” (ANJOS, 2007). Segundo Iosvaldyr Bittencourt Jr., são os segmentos negros carnavalescos, funkeiros, rappers, trabalhadores urbanos, militantes negros e rastafáris “que se transformam em integrantes transicionais, verdadeiros ‘relógios da

noite’, quando circulam no interior do território negro no centro de Porto Alegre, em vários subespaços desde o findar da tarde até o começo da noite” (1996, p. 221).

Como aponta Daisy Barcellos (1996), os espaços de sociabilidade que os segmentos negros portoalegrenses construíram para si apontam para a hipótese da existência de uma segregação racial nas classes médias da cidade, expressa na existência de clubes sociais negros (como a Sociedade Floresta Aurora, a associação negra mais antiga da cidade, criada a fins do século XIX ainda em tempos de escravidão), festas organizadas por e para negros que ascenderam socialmente, e ainda bares e boates aos quais comparecem quase exclusivamente negros. Os eventos do Floresta Aurora, tanto do passado quanto no presente, foram citados pelos militantes que entrevistei como um espaço de referência da sociabilidade negra em Porto Alegre.

A organização do movimento negro em Porto Alegre, na década de 1970 (e que podemos pensar para outras cidades do Brasil), insere-se dentro das condições e características de organização social de seu tempo, vinculada a fenômenos de desterritorialização e reterritorialização espaciais e simbólicos. O processo de urbanização das então periferias da capital, onde se localizavam territórios negros tradicionais invisíveis frente ao poder público, foi desencadeado no início do século XX, mas foi incrementado a partir da década de 60, influenciou diretamente sobre esses espaços negros. Com a perda dos referenciais territoriais e comunitários, o centro passa a ser uma alternativa de espaço de sociabilidade pública a partir do final da década de 60, tornando-se um ponto de convergência e encontro dos negros oriundos dos mais diversos lugares da cidade. Estrutura-se, dessa maneira, um novo território negro de característica transicional, e a construção de novos elementos simbólicos de negociação espacial, a partir das representações elaboradas nos territórios tradicionais.

A religiosidade afro-gaúcha inscreve seu espaço mítico no centro da cidade através dos itinerários dos filhos de santo, que percorrem alguns lugares cumprindo obrigações rituais de iniciação, tendo que visitar uma outra casa de religião que não a de sua família, uma igreja (escolhendo Nossa Senhora do Rosário no centro) e o Mercado Público Municipal. Este ponto é um território mítico batuqueiro, em função do assentamento de um Orixá Bará. O Mercado Público tem em seu desenho interno a configuração de suas vias que se encontram no centro, ou seja, o centro do Mercado possui uma *encruzilhada*, sobre a qual um antigo batuqueiro teria assentado um Bará, o mais antigo da cidade. O Bará do Mercado expressa a idéia de continuidade que perpassa todo assentamento, sendo o *axé*

uma força que, “plantado, cresce e se expande constantemente” (PÓLVORA, 1996, p. 171).

Há alguns anos os religiosos afro-gaúchos reclamam a edificação de um marco referencial no centro do Mercado Público, o que desencadeou um processo de patrimonialização que enquadrasse este marco da religiosidade nos parâmetros constitucionais de um Estado laico e da promoção dos patrimônios culturais e da expressão da diversidade cultural da nação⁶⁷.

Estes territórios negros em Porto Alegre foram conectados também com as manifestações conjuntas e públicas no centro da cidade, por parte de uma série de organizações que vieram a se constituir como o movimento negro local a partir dos anos de 1970: negros vestindo jaquetas de couro em cores pretas, com idéias sobre o Black Power, os Panteras Negras, os Muçulmanos Negros, etc. A nova ordem estética era visualizada pelo crescimento do cabelo dos negros tomando a forma de uma touca. Segundo aponta Bittencourt Jr, “era, em Porto Alegre, a consolidação do estilo chamado Black Power e suas conseqüências sociais e políticas” (1996, p. 220).

O dia 20 de novembro como data da Consciência Negra origina-se numa dessas organizações, o Grupo Palmares de Porto Alegre, celebração que depois se expande pelo Brasil e por outros países. Surgido em 1971, o grupo gaúcho que se autodenominara “Palmares”, em uma alusão ao quilombo do século XVII, reuniu militantes, intelectuais, poetas e escritores na proposição do deslocamento das comemorações da data de 13 de maio (que comemora a abolição da escravidão em 1888) para a de 20 de novembro - data da morte de Zumbi dos Palmares e destruição do quilombo homônimo –, data que passa a ser o “Dia da Consciência Negra”. O Grupo Palmares era uma associação cultural, inspirada no Teatro Experimental do Negro (TEN) e na figura de Abdias do Nascimento, assim como no Teatro Popular Brasileiro, que propunha uma revisão da história do Brasil para desvelar a “tradição de resistência” a fim de recuperar a auto-estima étnica (CAMPOS, 2006).

A valorização da negritude como discurso identitário que estabelecia um elo entre a diáspora africana e as identidades locais estimulou processos culturais de reafirmação do Brasil, considerando que nos antigos territórios negros algumas referências eram feitas

⁶⁷ Resultante desse processo foi o Projeto Bará do Mercado a partir do registro (audiovisual e escrito) da primeira manifestação de Cultura Imaterial reconhecida da cidade de Porto Alegre. A demanda dos religiosos através da Congregação em Defesa das Religiões Afro-Brasileiras – CEDRAB teve ecos em órgãos de cultura dos governos municipal e federal e contou com o apoio financeiro da Petrobrás.

a essa ancestralidade africana diretamente, como no caso da religião, ou indiretamente, como no caso do carnaval e das escolas de samba ou dos clubes negros, como o caso mencionado da Sociedade Floresta Aurora.

Também foi nesse território transicional que surgiu a motivação nacional para a re-significação da identidade negra, construída a partir de então: o comunitarismo do quilombo dos Palmares, através da data 20 de novembro como *liberdade conquistada*, substituía a idéia de *liberdade concedida* do dia 13 de maio. “Era preciso conhecer mais a história, debater as questões raciais, sociais. Vinham do exterior instigações como capitalismo *versus* socialismo, negritude, independências africanas e movimentos negros estadunidenses”, escreve Oliveira Silveira (2003), poeta e professor de literatura, figura central do grupo⁶⁸. “Palmares parecia ser a passagem mais marcante na história do negro no Brasil ao representar todo um século de luta e liberdade conquistada e sendo também o contraponto à “liberdade” doada no treze de maio de 1888”.

Desse modo, recuperar e conectar territórios negros na cidade eram ações atreladas à operação de realocização no espaço da nação a partir de constituir um sujeito negro que conquista sua liberdade, presentificando o ideário de Palmares.

Como destaca Carlos Hasenbalg (1991), o ponto fundamental para entender os símbolos e significados descortinados no cenário das celebrações do centenário da abolição em 1988, paralelamente com a aprovação da nova Constituição, é a polarização dos símbolos 13 de maio – dia da abolição – e 20 de novembro – dia nacional da consciência negra -, entrando “nas manchetes de alguns jornais o que pareciam ser cenas de pugilato entre Isabel (a princesa) e Zumbi (dos Palmares)” (p. 190). Disputa que esbarrou, segundo o autor, nas arraigadas concepções de hierarquia social e racial prevalentes no Brasil e no senso comum racial dessa sociedade, ameaçando um dos alicerces ideológicos da unidade nacional nesses 100 anos de Brasil republicano.

O primeiro ato evocativo do vinte de novembro, homenageando a Palmares, foi em 1971. Segundo narra Oliveira Silveira, foram chamados à sede da Polícia Federal para apresentar a programação do ato e obter liberação da Censura dois dias antes do evento, no dia 18 de novembro. Desde aquele ano, todo 20 de novembro realizavam palestras, publicavam informações sobre o quilombo dos Palmares em jornais e livros. “Surgido numa época em que eram internacionais as influências da negritude antilhano-africana, das

⁶⁸ Falecido durante a escrita desta tese, em dezembro de 2008.

independências na África, do socialismo europeu e dos movimentos negros estadunidenses, o Vinte de Novembro, com todo o seu potencial aglutinador, era e continua sendo motivação nacional. Afro-brasileira. Negra” (OLIVEIRA SILVEIRA, 2003).

A obra de Oliveira Silveira redefine também elementos da identidade afro-gaúcha. Sua produção conhecida em relação aos Lanceiros Negros (tendo em vista um “reposicionamento” precursor dos Lanceiros Negros na história da Revolução Farroupilha, a partir de ter vivenciado uma traição do general que os comandava)⁶⁹ é expressa em diversos poemas dos anos 70. O poeta é utilizado como referência, e suas poesias e escritos amplamente apropriados por diferentes atores ligados à questão da disputa histórica em torno ao “Massacre de Porongos”.

A propósito do processo social de construção de uma identidade negra e gaúcha a partir da disputa em torno a este episódio da história do Rio Grande do Sul que envolve a morte dos Lanceiros Negros⁷⁰, Cristian Jobi (2006) examina a mobilização em torno da memorialização do massacre de Porongos que, tendo como epicentro a cidade de Pinheiro Machado do interior do estado do RS (lugar identificado como o espaço do massacre), envolve diversos atores que estendem as redes além do local, sendo evocado tanto por historiadores quanto pelos integrantes do movimento tradicionalista gaúcho e do movimento negro (reivindicando o reconhecimento dos negros enquanto protagonistas de momentos fundamentais da história local), assim como órgãos de governo como o Instituto Nacional de Patrimônio Histórico, que passa pela demanda dos atores locais e ganha substância nos parâmetros prescritos pelas atuais políticas que atuam no sentido de produzir a inclusão das diferenças étnicas e culturais no leque do Estado nacional.

⁶⁹ O “Massacre de Porongos” é motivo de polêmica de diversos grupos sociais em torno da interpretação de um episódio histórico que se refere à morte de parte do Corpo de Lanceiros Negros que lutou ao lado dos rebeldes republicanos no final da chamada Revolução Farroupilha (1835-1845) no Rio Grande do Sul. A polêmica põe em questão a possibilidade do herói farroupilha e comandante da tropa de negros – David Canabarro – ter traído os negros que estavam sob seu comando, já que o Império do Brasil não teria a intenção libertá-los ao término da Revolução. Esta traição estaria relacionada a uma “facilitação” da assinatura do tratado de paz entre republicanos e imperiais. Historiadores se envolvem com a questão desde o final do século XIX, porém, recentemente, a polêmica tem sido foco de outros grupos do estado que procuram revisar o lugar dos negros na história local (JOBI, 2006).

⁷⁰ Jobi analisa as iniciativas nos anos de 2004 e 2005 em torno da construção de um “memorial” em homenagem aos combatentes negros que participaram do evento tido como emblemático da história do Rio Grande do Sul, assim como da “patrimonialização” a partir deste memorial ser incorporado no Inventário Nacional de Referências Culturais do Instituto Patrimônio Histórico Artístico Nacional (IPHAN), que passa pela demanda dos atores locais e ganha substância nos parâmetros prescritos pelas atuais políticas que atuam no sentido de produzir a inclusão das diferenças étnicas e culturais no leque do Estado nacional.

O episódio em Porongos incorpora-se no contexto da Revolução Farroupilha, que é tomada como referência da memória do Rio Grande do Sul, sendo anualmente comemorada durante a Semana Farroupilha, durante o mês de setembro, em atividades que ocorrem simultaneamente por todo o estado e que evocam os símbolos do gauchismo. Participando do festejo como piquetes negros, os militantes envolvidos nestes trânsitos e conexões de símbolos e espaços para visibilizar o Massacre de Porongos, trazem para cena do gauchismo uma ancestralidade negra da religiosidade de matriz africana, assim como dos territórios quilombolas, representada performaticamente nas Cavalgadas da Consciência Negra, tal como aconteceram a partir do ano 2003 na cidade de Porto Alegre.

No contexto de ebulição da mobilização pela memorialização do Massacre de Porongos, teve lugar a 3ª Cavalgada da Consciência Negra. Seu núcleo organizativo foi o grupo intitulado “Lanceiros Negros Contemporâneos”, criado em 2003 com o intuito de relacionar a cultura gaúcha com a identidade negra no estado. A tentativa de criação de um espaço “negro-gaúcho” evidencia a necessidade de dialogar tanto com elementos étnicos, como também com atributos reconhecidos da tradição gaúcha.

Como mostra Jobi (2006), a cavalgada do dia 20 de setembro de 2005 teve passagem por pontos tidos em Porto Alegre como de referência afro-brasileira ou afro-gaúcha, contando com a consultoria de um historiador que discute com os organizadores os principais pontos da cidade a serem reverenciados na cavalgada. Teve como ponto de partida o acampamento situado no Parque Harmonia (lugar tradicional de festejo da Semana Farroupilha). No momento da partida do parque, um dos organizadores da cavalgada através de um alto-falante, pronunciou o “manifesto: os negros e o gauchismo”. Em seguida, o grupo de cavaleiros partiu, passando por pontos considerados importantes da negritude na cidade: entre eles, o Mercado Público da cidade de Porto Alegre (que, como mencionamos, é um ponto da religiosidade afro-gaúcha), a Colônia Africana (que simboliza a territorialidade negra deslocada para a periferia), o largo Zumbi dos Palmares (ponto disputado pela militância negra) e o quilombo urbano Luiz Guaranha, foram alguns dos locais visitados. Neste último, o grupo foi recebido com bastante efervescência por parte dos moradores do local, estabelecendo um vínculo na reapropriação de ambos os grupos seja do tempo histórico a partir de um olhar negro, seja do espaço urbano do quilombo.

Observamos que a disputa pela representação da História local e do lugar dos negros nela corporifica-se em performances que conectam heterogeneidades aparentemente

incompatíveis, como os símbolos em torno da cavalgada identificados com o gauchismo (que em suas versões hegemônicas exclui as representações do negro), confluindo no corpo do Lanceiro Negro que se desloca por territórios da cidade modelados por uma ancestralidade africana.

Quanto aos territórios negros da cidade que estão sendo traduzidos à categoria de “quilombos urbanos” (a exemplo da Família Silva, do Luiz Guaranha, dos Alpes) a partir do trabalho institucional de nomeação baseado nos mecanismos do Estado, esses processos são permeados de pequenas lutas políticas empreendidas por diferentes mediadores: políticos, militantes dos movimentos negros, lideranças locais e acadêmicos. Fenômeno que implica uma institucionalização das comunidades quilombolas e sua transformação em sujeitos políticos. Nesses processos, o discurso do movimento negro se entrelaça a histórias e modos locais de viver a diferença, enquadrando as experiências singulares das comunidades num horizonte mais amplo de questões relacionadas à população negra e o racismo na sociedade brasileira, inserindo as comunidades numa rede mais ampla em relação a outras comunidades quilombolas rurais e urbanas⁷¹.

Porém, esse processo de tradução institucional que projeta as comunidades locais para o espaço da nação é perpassado por tensões que levaram, em diferentes casos, desde agressões cotidianas da vizinhança, ameaças e violência corporal, até desapropriações de espaços e corpos: ordens judiciais de despejo, até o extremo da própria morte de quilombolas, como aconteceu no final do ano de 2008 com o assassinato de duas lideranças da comunidade urbana dos Alpes por parte de um vizinho branco que vinha ameaçando à comunidade, sendo motivo de reiteradas denúncias da comunidade na polícia que não foram atendidas.

A mobilização contra a ordem de despejo da Família Silva, em junho de 2005, articulou diversos apoiadores para além do movimento negro, pesquisadores, políticos, representantes de instituições governamentais (INCRA, Ministério Público Federal, Fundação Cultural Palmares) e repórteres da imprensa e da TV. Uma imagem dessa mobilização descrita por Ana Paula C. Carvalho (2008), traz para nossa discussão a aliança entre modos performáticos que modelam os pleitos negros:

Filhos de santo de uma Casa de Nação batiam tambores e entoavam cânticos nas proximidades dos muros do condomínio de luxo que fazia

⁷¹ Este processo é analisado por Ana Paula C. Carvalho (2008) em relação à Família Silva.

divisa com o terreno. Uma faixa produzida pelo MNU de fundo amarelo e letras pretas tremulava entre as árvores com os seguintes dizeres: ‘Ação de despejo para quem é dono da terra? Família Silva. Resistência Negra no bairro de Três Figueiras’. (p. 152)

A força das divindades evocada pelos tambores junto à expressão textual da bandeira afirmando os direitos a terra, extrapolava a reclamação discursiva de posse para formas de justiça que expressam as continuidades de territórios, humanos e ancestralidade como direitos de ser e estar nesse espaço.

As espacialidades e as redes corporificadas nos territórios negros, as memórias da escravidão e as culturas expressivas afro-atlânticas apareceram nas situações de entrevista com ativistas afro-brasileiros que constituem a rede de militância política de Porto Alegre como marcos fundamentais de construção de subjetividades negras, que refletiram nos processos de etnização e de ação política.

Tânia Silva⁷² tem 50 anos, é pedagoga, fez especialização em educação de jovens e adultos na UFRGS. Trabalha como professora na rede pública de Porto Alegre num colégio que atende moradores de rua. Atuou a maior parte de sua vida profissional e de militância na alfabetização de adultos. Militou no MNU e no PT. Tânia ressalta a ancestralidade e as memórias da escravidão como marco de sua vida.

Para que a gente não negue a nossa ancestralidade, um marco para mim foi Olívia Francisca Geralda da Silva, minha avó, mãe de meu pai, que vem audaciosamente de aldeia dos anjos, fugida, com castigos, porque de 14 filhos ela foi a última, e não queria aquela herança da vida do trabalho escravo doméstico, mesmo já saindo pós escravidão, e aí veio fugida da aldeia palmeira dos anjos para o que era naquele momento a Ilhota, em Porto Alegre, ali nuns mocambos que tinha. [...] Passou um tempo, minha avó foi nega de ganho, lavava roupa, trouxe na cabeça a independência, ela ganhava seu dinheiro, e aí casou precocemente, ela diz que casou como alternativa de ter um homem, que foi Osmar, meu avô, e para poder ter o canto dela, aí de tanto lavar, nesse meio tempo minha avó, o exército levava e a minha avó lavava e passava e entregava de novo, então o ganho dela era disso. [...] Aí nesse meio tempo, ela começou a passar mal, ela já sabia do compromisso religioso que tinha lá com a mãe dela, mas nessa função de dar conta da sobrevivência, ela largou um pouco da religiosidade e aí então começou, foi necessário retomar toda a questão de organizar o espaço naquela pecinha, nessa casa de madeira que ela ocupou, já era casada com Osmar, precisava de um cantinho para dar

⁷² Conheci Tânia nas formações de A Cor da Cultura. Ela fez primeiro a formação como professora e depois realizou a formação para outros professores. Depois, participamos juntas da organização da Semana da Consciência Negra na UFRGS em 2006. Em cada evento que ela participa cria um espaço com plantas para dar o marco da religiosidade.

conta das pedras e das plantas, e ter um canto onde ela pudesse devotar a seus orixás, aí a situação financeira dela melhorou e ela pôde constituir o ilê dela.

Pensando nesses marcos, a maioria dos eventos do movimento negro criam um espaço moral localizado para celebrar a conexão dos indivíduos com a ancestralidade, mesmo que as pessoas participantes não sejam fiéis das religiões de matriz africana. Saudações aos orixás, plantas, axé como palavra/energia que transita, tambores. Referências performáticas que fundam uma comunalidade.

Talis da Rosa tem em torno de 50 anos, se criou na cidade de Pelotas, de adulto veio a Porto Alegre. Militou pelo direito à moradia, ele formou parte das ocupações de espaços verdes nos anos 80 e as regularizações desses terrenos. Ele mora em Passo da Areia, seu terreno foi produto de uma ocupação e a posterior regularização. Sua trajetória pessoal está amplamente vinculada aos movimentos sociais nas associações comunitárias, nas representações políticas estudantis, e particularmente no movimento negro na área de direito à moradia, ocupação do espaço urbano e saúde. Militante do MNU e do PT. Foi protagonista da organização do movimento negro a nível nacional. Ressalta a ancestralidade dos terreiros e a memória da escravidão como marco de sua vida. Falando do começo de sua militância:

Talvez eu vivesse muitos aspectos da relação da comunidade negra, mas muito sem saber da coisa do racismo e de entender. Então, basicamente a minha infância foi ligada à questão dos terreiros, a minha família tinha terreiros e uma série de coisas. E por incrível que pareça a gente sempre era puxado para fora porque havia cristianismo, protestantismo, aquela coisa toda, né? E tem muito essa coisa da mescla, do sincretismo, dentro de minha família tinha raiz muito do espiritismo e das religiões de matriz africana. Mas a minha consciência basicamente se dá ainda na juventude, eu tinha muita informação. Eu nasci em Encruzilhada do Sul, mas morei muito tempo em Pelotas, a região onde hoje é considerada a região que tem mais negros no estado, e ali tinha toda a história das charqueadas, dos lanceiros negros. Então tinha muitas coisas de remanescentes, se falava muito de quilombos.

Este tipo de narrativas é freqüente entre os militantes: as experiências pessoal, familiar e ancestral convergem como perspectiva sobre o mundo social, modelada através da desigualdade racial e de um universo cultural de resistência.

Culturas expressivas afro-atlânticas como o movimento Black e o Reggae foram importantes motores para identificações negras.

João Augusto (“Caco”) tem em torno de 50 anos, músico, fundador e militante de Odomode Afro-Sul (há um tempo saiu). Participou assiduamente do processo de negociação e disputas pelas ações afirmativas na UFRGS. Ele conta que foi criado no terreiro de sua avó no bairro Santana. A religiosidade é referida como marco de sua vida. Participou intensamente do Grupo de Trabalho de Ações Afirmativas na luta pela implementação de cotas na UFRGS. Está inserido na rede dos militantes antigos de Porto Alegre.

Tem toda uma trajetória, que não é pequena, mas muito se vale a medida de que comecei participar de um grupo, a primeira vez era um grupo só de rapazes, pela musicalidade, [...] era meio de solistas, os rapazes que queriam ser músico, que são vistos como figuras exóticas e tal. E a gente pegou a partir dessa idéia de fazer um grupo musical, que se chamou Afrosul, e a gente começou ter as leituras, começou buscar, tentou verificar que tipo de música a gente estava querendo ouvir, que música se encaixava em nosso biotipo. Nós, rapazes negros, que a gente começou a perceber que tinha uma coisa, começamos a olhar a música negra norte-americana, e aquilo foi um verdadeiro achado. E aí a música negra norte-americana nos anos 70, nos dá um poder enorme. Os caras falam outra língua, e nós vamos ouvir essa outra língua sem ter conhecimento algum de línguas, que loucura é essa, mas a música básica negra norte-americana nos levava, tinha sentido para a gente porque tinha aquela coisa rítmica, aquela batida era marcante.

Interessante porque foi o veículo para buscar nas raízes africanas no Brasil, interpretar danças dos orixás, uma sonoridade afro-atlântica que se expressasse conforme a localidade do Brasil.

Sidnei Borges tem 40 anos aproximadamente, é formado em Letras pela PUC e estuda direito na UniRitter. Ganhou uma bolsa de ação afirmativa do Instituto Rio Branco para a formação para o concurso da carreira de diplomata. Trabalha na Prefeitura de Porto Alegre. Milita na UNEGRO desde os anos 2000, que ele avalia como sua fase de militância política. Segundo Sidnei, antes tinha uma atuação mais vinculada à área de cultura, que foi a que lhe permitiu tomar consciência de sua condição de negro.

[...] a via mais forte para mim de conscientização não foi militar em movimento negro, foi a minha própria curiosidade a começar minhas inquietações e principalmente a partir de militância cultural, de grupos de cultura negra que sempre me chamaram a atenção. [...] Tinha movimento Black aqui no Brasil, que era uma cópia do Black, do movimento musical norte-americano. Então tinha festas e foi o primeiro espaço que eu saí de casa de adolescente para frequentar. Então aí vem vinculado à temática Black, a negritude. Então ali essa história de consciência negra, de

questões do povo negro, de espaços, de territorialidade do povo negro foi impregnando assim. [...] Mas eu senti uma história mais intelectual, de gostar mais do debate pela questão intelectual. Então comecei fazer pesquisa, me cansei de vir aqui na Casa de Cultura Mário Quintana para pesquisar muito na discoteca, tinha um acervo legal, então encontrava gravações de afoxé, etc. E aqui na casa eu descobri no acervo um disco de Bob Marley, que nessa época não conhecia, e aí aquela música me envolveu totalmente, essa é africanizada. Porque estava meio começando a decadência do Black, e até era uma coisa da época, de mudança, que surgia pela cultura, pela música, era a introdução de questões do povo negro. E aí com a turma de amigos e amigas de onde eu morava, eu morava na zona leste aqui em Porto Alegre, em Santa Maria, que é uma subida do Morro da Cruz. Então a gurizada do morro que freqüentava canto disse: vamos montar a nossa história para apresentar lá na festa do Black Porto. Então, acho que em 83 a gente montou para fazer uma apresentação no Black Porto, para mostrar um tributo a Bob Marley, que ficou meio uma tradição dos últimos anos em todo lugar tinha um tributo, e aí a gente fez, só que o legal que aqui era a primeira vez, ninguém fazia isso. Então a turma na época de nós fazer isso, era o pessoal do reggae agora, do Produto Nacional. E eu acho que tinha a ver com a consciência negra, só que é cultural.

Os militantes mencionados, todos eles vêm participando intensamente e modelando as discussões e as reivindicação de políticas de ação afirmativa, trazendo essa experiência étnica e sua dimensão identitária para a compreensão dessas políticas.

O amplo espectro de intervenções na esfera pública local, como o pleito de vagas por cotas na UFRGS, a regularização de territórios do quilombo urbano da Família Silva⁷³ e o pleito de outros territórios urbanos de quilombos, o tombamento de Porongos como patrimônio imaterial fazendo referência ao massacre dos lanceiros negros que lutavam como farroupilhas, bem como o Bará do Mercado em processo de patrimonialização, movimentam esses ativistas e ampliam as mediações com outros atores como a academia e órgãos do governo para disseminar seus pleitos.

⁷³ Segundo aponta Ana Paula C. de Carvalho (2008), que analisa o pleito da Família Silva, este é um grupo de pessoas pobres e aparentadas entre si que habitam, há mais de sessenta anos, um território de aproximadamente ½ hectare que se sobrepõe em parte ao traçado projetado para uma rua num bairro da zona leste da cidade, há aproximadamente 9km do centro da cidade. Seus integrantes procedem de um tronco comum de negros oriundos de dois municípios do interior do Rio Grande do Sul que migraram para a capital no início da década de 1940 e ali se estabeleceram constituindo família e sendo sucedidos no local por seus descendentes. Desde 1998, indivíduos de camadas médias, que possuíam os registros desse imóvel sem nunca terem exercido a posse do mesmo, ingressaram com ações judiciais para despejarem esse grupo familiar de sobrenome Silva. Isto desencadeou uma série de pleitos jurídicos e ameaças de despejo, contexto em que foi elaborado o relatório sócio-antropológico de reconhecimento da comunidade, assim como se conformou uma rede de militância que agregara outros atores além do movimento negro para a disputa da Família Silva.

Mais ainda, estes pleitos se entrelaçam com as poéticas das performances que conectam espaços e temporalidades interferindo na esfera pública reforçando e formando parte dos pleitos políticos para além de sua capacidade de angariar apoiadores, encenando utopias que fortalecem pleitos e identificações diaspóricas.

* * *

Neste capítulo, ressaltamos modos singulares de expressão política através das poéticas das performances que conectam espaços e temporalidades interferindo na esfera pública, trazendo vivências de raça vinculadas à ancestralidade, que inscrevem no território das cidades as poéticas e as resistências aos processos de racialização com a forma de utopias encenadas. As poéticas das performances de candombe e das religiões de matriz africana se inscrevem em territorialidades urbanas, nas estéticas da cidade e delineiam noções de justiça através do não-dito, ocupando os espaços através da continuidade de corpos, memórias e intensidades negras, inclusive espaços constituídos historicamente como brancos, como o caso da universidade no Brasil. Direitos de ser e estar de maneira múltipla, minoritária.

Ainda, essas contraculturas trazem consigo a diáspora como modeladora de subjetividades, e criam espaços transnacionais transcendendo e conectando as localidades, no caso dos fluxos e dos parentescos rituais das religiões afro-brasileiras que se expandem para o Uruguai e a Argentina. Podemos ver certas continuidades com o caso do candombe e o fluxo entre Montevideu e Buenos Aires, já que são disseminadas cosmovisões e práticas artísticas, nas quais se produz a circulação de bens e conhecimentos e existem laços de famílias e comunidades que sustentam redes transnacionais.

Estas redes não necessariamente coincidem com as redes da militância, mas as últimas se nutrem das primeiras, conformando nas suas conexões uma arena de identificação disseminada no tempo/espaço da diáspora. Nas três cidades, o mundo da militância é conformado pelas utopias das culturas expressivas, conformando a matéria e a densidade das demandas por justiça racial, ainda em muitos casos indizíveis. Por sua vez, expressões culturais e vivências locais são projetadas para o espaço da nação veiculadas por *políticas de realização*, que serão o objeto do capítulo 4, a fim de poder elaborar uma cartografia da militância nas três cidades.

CAPÍTULO 4. CARTOGRAFIAS DA MILITÂNCIA II. AS *POLÍTICAS DE REALIZAÇÃO* NAS CONFIGURAÇÕES DAS MOBILIZAÇÕES NEGRAS

As políticas e as poéticas negras estão em diálogo, mesmo em tensão. A transfiguração da utopia se nutre da realização discursiva e o inverso: a textualidade precisa da performance, dos significados mudos da poética, tal como mencionamos na introdução do capítulo 3 através das definições de Paul Gilroy de *políticas de transfiguração* e *políticas de realização*.

Indagaremos, neste capítulo, os agenciamentos políticos que tomam a forma de políticas de realização no sentido de englobar a noção de que uma sociedade futura será capaz de realizar a promessa social e política que a sociedade presente tem deixado irrealizada, orientando a militância através de um contra-discurso que exige que a sociedade nacional cumpra as promessas de sua própria retórica. Estes agenciamentos são forças conformadoras de conexões e redes de militância entre sujeitos que reinventam a raça como afirmação, como identificação diaspórica. Ao mesmo tempo, interferem na política de classe ao interrogar discursos que afirmavam a primazia desse recorte da realidade nas sociedades nacionais. Desse modo, os movimentos negros contemporâneos são modelados numa matriz discursiva emergente “capaz de reordenar enunciados, nomear aspirações difusas ou articulá-las de outro modo, logrando que os indivíduos se reconheçam nesses novos significados” (SADER, 1988 *apud* CARDOSO, 2001:9).

Começaremos nossa exposição com o contexto brasileiro, por apresentar-se como modelo para as políticas de realização de mobilizações negras da América Latina, particularmente no Uruguai, continuando pelas mobilizações deste país, para passar depois para as mobilizações negras da Argentina, que retoma referências do Uruguai para a configuração de sua militância. O eixo temporal será o das configurações contemporâneas a partir dos anos de 1980 para demonstrar a profundidade no tempo das mobilizações contemporâneas que buscaram uma visibilidade negra na esfera pública a partir de modelar identidades diaspóricas e de aliar raça a outros marcadores sociais como potencial das intervenções públicas. Tais cenários serão reconstituídos a partir de entrevistas aos militantes que atuaram na época, bem como de literatura sobre o tema.

4.1 Porto Alegre

A referência para pensar a luta anti-racista contemporânea brasileira inscreve-se nos anos 70 com a fundação do Movimento Negro Unificado contra a Discriminação Racial – MNUCDR, em 1978, na cidade de São Paulo. O MNUCDR, posteriormente MNU (nomeação dada no I Congresso Nacional em 1979), surge com a proposta de unificar as diversas organizações negras em torno da luta política contra a discriminação racial, tendo seu foco, naquele momento, no repúdio e na denúncia de atos de discriminação e violência policial, entendidos como atos cotidianos contra a população negra brasileira.

Discursos e práticas de auto-afirmação étnica e cultural marcam uma transição que se opera nas entidades dos movimentos negros, que buscam referenciais próprios de intervenção na arena política⁷⁴. Será na singularidade da idéia de *resistência negra*, absorvida na experiência histórica dos quilombos como a metáfora do Estado livre dentro do Estado escravocrata, ou no potencial das culturas afro-americanas como manifestação política, que o movimento negro parece atender a lógica dos anos 70 (CARDOSO, 2001).

O que se identifica como “movimento negro contemporâneo” no Brasil está constituído por uma rede de militantes e organizações com fins políticos e culturais diversos e muito vezes em conflito. Podemos observar uma pluralidade de trajetórias, de eixos de debate, trânsito e junção de militâncias em diferentes movimentos. Ressaltarei alguns desses trânsitos e conexões, associados com os espaços consagrados da política e com outros movimentos sociais.

A discussão de classe perpassou de maneira tensa a constituição dos movimentos negros contemporâneos na medida em que, como falamos na Introdução, o que se entendia por movimento social estava baseado na idéia de classe. Mas ao mesmo tempo, isto aparece nas narrativas dos militantes negros como não condizendo com suas vivências racializadas.

Ao longo dos anos 80, entidades a nível nacional no Brasil como o MNU e, posteriormente, a UNEGRO, modelaram-se na confluência das questões raciais e de classe

⁷⁴ Tanto a idéia de nação como totalidade essencial, identificada nas mobilizações negras da primeira metade do século XX por seu caráter integracionista, quanto os elementos renovadores a partir da introdução de uma idéia de diáspora conformam, segundo Gilroy, duas dimensões entrelaçadas da política negra na modernidade.

numa formação política com ativistas que tinham trânsito pelos partidos de esquerda e os sindicatos, em processo de reorganização após a ditadura.

Os partidos políticos de esquerda surgidos no bojo da democratização (como já mencionamos, o PT no Brasil e o Frente Amplio no Uruguai) foram espaços de militância de ativistas negros, ou também se constituíram como os interlocutores privilegiados do movimento negro, em sua discussão sobre raça e poder. Tanto na faceta da discussão no sentido de que os negros ocupassem espaços de decisão em seus âmbitos de participação (partidos, sindicatos, empregos privados e públicos), ou no debate sobre como permear o Estado, que foi aprofundado nos anos 90, com a reformulação do formato organizativo dos movimentos em ONGs e a profissionalização da militância⁷⁵.

Conforme analisa Airton Araújo (2004), no caso da participação política e o poder dos negros no Partido dos Trabalhadores no Rio Grande do Sul:

no cenário político brasileiro, a expectativa de obtenção de poder político por este segmento historicamente discriminado tomou proporção, na medida em que esse partido tornou-se uma novidade no sistema partidário brasileiro porque rompeu com os padrões do modelo político até então vigentes, quais sejam, clientelismo, conservadorismo e elitismo, e com um programa partidário correlato às bases sociais das quais era oriundo, assumindo um compromisso com o combate à discriminação e o aperfeiçoamento da democracia.

Assim, segundo o autor, o movimento negro organizado brasileiro vislumbrou, a partir dessa agremiação, a chance real de conquista de poder, visto que os negros formam uma parcela consistente da base social brasileira que corroborou para a formação inicial do Partido dos Trabalhadores. Entretanto, Araújo constatou a existência de desigualdade de acesso ao poder disponibilizado pelo partido em toda sua estrutura aos negros militantes e filiados, observado na ausência de negros em cargos de primeiro escalão, nos governos no Rio Grande do Sul (tanto estadual quanto da Prefeitura de Porto Alegre), e na incipiente presença de negros nos cargos de direção partidária.

Referindo a minhas observações de campo realizadas em Porto Alegre entre 2006 e 2008, podemos ressaltar a narrativa de Tânia Silva (apresentada no capítulo 3), que militou no PT nos primeiros anos do partido, juntamente com a participação no grêmio estudantil quando estudava Pedagogia na UFRGS, sendo parte também da reorganização da UNE. No relato que segue, ela avalia a sua participação nos anos 80:

⁷⁵ Questão que retomaremos no capítulo 5.

Depois eu fiquei de mal com o partido, em termos mundiais eu lia, como eu já trabalhava eu comprava muito livro, eu tinha assinatura no Cadernos do Terceiro Mundo. Aí eu via que se a África estava se reorganizando, deixando de ser colônia e nós negros continuávamos na mesma condição, então num primeiro momento não era o socialismo que iria a nos colocar em uma situação de emancipação. E aí eu começo a brigar com o partido, e não militei mais no partido e sim na construção do Instituto Solano Trindade. Paralelo a isso fomos a Montevideu a convite de Mundo Afro, tivemos a formação toda, um ano aqui no Brasil, com Mundo Afro, a Beatriz Ramírez, nós tivemos um grupo de mulheres e um grupo de educação. Eu tinha quatro comunidades para organizar. Eu coordenava as turmas de alfabetização nessas comunidades ou supletivo como se chamava na época. Tínhamos em torno de 300 mulheres cada uma em seu fazer, quem era da costura nucleava por ali, muitas cozinheiras, o serviço público ainda não estava terceirizado, não tinha essa prestação de serviço direta, e a gente se organizava dessa forma.

O movimento negro significou uma alternativa de “liberdade”, segundo Tânia, vendo que o partido político não atendia suas inquietações de militância sobre a situação da população negra, que foram posteriormente canalizadas no trabalho de base inserido numa rede transnacional com Mundo Afro, do Uruguai.

Conversando com os militantes no trabalho de campo, particularmente em Porto Alegre, quando eu falava que também estava pesquisando no Uruguai, várias pessoas lembraram do Encontro de Organizações Negras do Cone Sul, realizado em Montevideu, no ano 1990 (ao qual refere Tânia na entrevista). De Porto Alegre, participou o Instituto Solano Trindade (particularmente, Talis da Rosa e Tânia). Segundo os relatos dos militantes, foi a primeira vez que as organizações afrodescendentes do Cone Sul se reuniram. Era um momento de transformação: no ano 1989, surge em Montevideu *Mundo Afro*, que vai ser pivô na transformação da militância contemporânea; na Argentina, em Santa Fe, surgiu em 1988 a *Casa de la Cultura Indo-Afro-Americana* e, em Buenos Aires, o *Movimiento Afro Americano*, conformando um campo de discussão sobre identidades afro e racismo que era inexistente no país (e são militantes dessas organizações que vão participar do evento em Montevideu). No Brasil, as organizações se rearticulavam a partir da arena propiciada pela Constituição de 1988, que inclui direitos étnicos para as comunidades afro-brasileiras. O Instituto Solano Trindade surgiu em Porto Alegre em 1989 (e vai até 1991) e seus membros tinham conexões com o movimento negro a nível nacional, particularmente por sua participação no MNU.

Voltando à narrativa de Tânia, sua identificação com o movimento aparece com a possibilidade de realizar um trabalho referente à alfabetização, que ganhava sentido na sua própria história pessoal.

Conta Tânia que sua família, mãe e avó, dedicaram todos seus esforços para que ela e seus irmãos estudassem. Ela refere-se ao desejo de sua avó em relação à geração dos netos: eles não deveriam “limpar o chão” como fizeram suas mães e avós. Tânia própria alfabetizou a sua avó e impulsionou a toda sua família a se alfabetizar, a criar “um gosto pela leitura”:

[...] eu comecei a fazer na Gomes Jardim com a Princesa Isabel [no bairro Santana], onde minha mãe mora ali até hoje, e com a meninada de ali, que foi daquele pessoal de minha idade, aí o que a gente fazia, minha avó não sabia ler, mas minha avó manuseava o Correio do Povo, e eu lia para minha avó, e o dia que eu queria apressar a leitura e dizer que tinha lido tudo, ela dizia, não, não leu lá, o editorial, mas ela não sabia o nome. Então eu alfabetizei a minha avó, no tempo do MOBRAL⁷⁶. E ali no MOBRAL alfabetizei várias pessoas da comunidade que várias estão vivas ali. Durante as férias, depois em seguida eu fiz a pedagogia e aí continuei. Aí na pedagogia eu já trabalhava de carteira assinada, eu já podia ajudar em casa e aí essa nossa casa era de madeira e conseguimos fazer de ave-maria. Aí conseguimos ter os quartos, a sala, a cozinha, porque era tudo junto e no pátio de minha avó morava minha avó, os irmãos, os filhos, três gerações num pátio, hoje eu vejo eram 47 pessoas, com um único banheiro. E aí começamos a reorganizar a nossa casa, e eu já dava aula no MOBRAL, comecei a trazer livros para dentro de nossa casa que não era um objeto de ver. Aí minha mãe fez uma estante para botar os livros. Aí fomos aumentando e começamos a ter o livro como patrimônio dentro de nossa casa, para manusear, nós tínhamos um cantinho para o jornal, aí minha avó já somava as letras, aí por conta de ela já saber ler e escrever abriu uma conta no banco, aí consegui organizar que todo mundo tivesse seus documentos, porque lá em minha casa só tinha carteira de identidade quem era muito adulto, nós os mais jovens não tínhamos, e aí toda a questão da documentação cidadã.

A educação aparece em sua narrativa como transformadora da situação social e material, assim como as redes familiares são trazidas como fundamentais para alcançar sua profissionalização. Tânia se constitui como mediadora entre o Estado e a vivência local de exclusão de sua família, através de inserir o mundo letrado (com a alfabetização e o mundo burocrático dos documentos) no seu lar e “reorganizá-lo”, como ela menciona. O projeto familiar de investir os recursos possíveis na educação da geração dos netos reverterá em

⁷⁶ O Movimento Brasileiro de Alfabetização – MOBRAL foi uma política do governo militar, criado em 1967, que propunha a alfabetização funcional de jovens e adultos através de técnicas de leitura, escrita e cálculo.

como o Estado e a cidadania entra na vida dessas pessoas. A educação se torna não só uma possibilidade de ascensão social na perspectiva de se inserir em outras redes sociais e de acumular capital cultural, mas também como um projeto de emancipação vinculado à militância de Tânia nos grupos católicos na sua juventude à época da Teologia da Libertação.

Os anos 80 foram a época de formação dos Agentes da Pastoral Negros – APNs, que denunciaram junto aos teólogos negros da libertação o racismo na Igreja Católica. Estes católicos negros apontaram que a liberação só acontece quando os oprimidos, a partir da consciência de sua situação, organizam-se para lutar por seus direitos, assumindo sua negritude.

Vinculadas com este movimento, surgem preocupações com a educação, expressas num primeiro momento, nos anos 80, com as campanhas de alfabetização a partir do ideário de Paulo Freire da educação como caminho de emancipação. Nos anos 90, teve expressão nos cursos pré-vestibulares para o ingresso de estudantes negros e carentes nas universidades públicas brasileiras, criando uma rede por todo Brasil a partir de multiplicar a experiência inicial no Rio de Janeiro.

Em Porto Alegre, a idéia de criar o Curso Pré-vestibular Zumbi dos Palmares surgiu de um grupo de educadores negros, entre eles Tânia, alguns deles APNs, no contexto do VII Encontro Estadual de Educadores Negros, realizado em 1995 em Porto Alegre, que contou com a vinda de Frei Davi Raimundo dos Santos, que narrou a experiência do curso pré-vestibular que estava sendo realizando na Baixada Fluminense (RJ)⁷⁷, incluindo entre outras a disciplina Cultura e Cidadania para que os alunos pensassem também sobre seu papel na sociedade, e não apenas no vestibular.

Uma das ativistas que aceitou a universidade a partir do curso Zumbi dos Palmares foi Vera Rodrigues, formada em Ciências Sociais e mestre em Antropologia Social pela UFRGS. Atualmente é bolsista do Programa de Ações Afirmativas da Fundação Ford e doutoranda em Antropologia pela USP. Vera se define como “eu não tenho como vestir a

⁷⁷ Segundo conta o site da SEFRAS, esta experiência foi ideada na Baixada Fluminense em 1989, nas reuniões da Pastoral do Negro, mas foi possível concretizá-la só no ano 1993, em São João de Meriti (RJ). Esta experiência hoje se multiplica pela Baixada Fluminense, Rio de Janeiro, São Paulo, Porto Alegre e por outras cidades do Brasil. Estima-se em mais de 1.800 os núcleos ou experiências presentes em quase todos os estados do Brasil. Em cada local foi se adaptando à realidade local, criando seu perfil próprio, inclusive com novos nomes. No Rio de Janeiro, o nome foi Pré-Vestibular para Negros e Carentes; em São Paulo, Educafro, Educação e Cidadania de Afrodescendentes e Carentes; no Rio Grande do Sul, Pré-Vestibular Zumbi dos Palmares. Site <http://www.franciscanos.org.br/sefras/educafro/historia.php> (acessado em outubro de 2007).

camiseta da lógica individualista, aquela da ‘neguinha que deu certo’, porque eu sou resultado de um conjunto de ações, um conjunto de práticas e reflexões que desembocaram no que eu sou hoje”, reflexão que aponta a rede ampla familiar e de militância, que possibilitou sua atual posição social. Parte dessa rede foi constituída a partir do curso Zumbi dos Palmares:

Eu acho que minha trajetória numa perspectiva de ações afirmativas começa no curso pré-vestibular comunitário Zumbi dos Palmares, porque foi a primeira porta, digamos assim, que eu tive de pensar uma formação com viés, com um recorte racial, ou étnico-racial, como queira. Então, eu considero já o curso como um ícone nessa trajetória e foi fundamental esse processo porque aí eu pude vislumbrar a possibilidade do mundo acadêmico e pensar que podia transpor aquilo que eu estava tendo ali para esse mundo acadêmico. Então acho que **a ação afirmativa te ajuda também nisso de tu poder ligar mundos**. De tu pensar que podes estar dentro do movimento e trazer essa coisa para a universidade e da universidade para o movimento, porque até o momento acho que por efeito de nossa tradição acadêmica, aquela coisa meio cartesiana, isto compete a quem, quem faz o que, aquela coisa toda, então foi fantástico. [...] Eu já estava inserida dentro do movimento negro mesmo e eu já estava com vontade de ir para a universidade. Digamos que era um sonho adormecido na minha cabeça. E aí eu pensei, puxa, é o que eu preciso: um local para estudar, com esse viés, essa coisa toda, estava bem imbuída de toda a lógica, a luta anti-racista. E aí eu fui para o Zumbi dos Palmares.

As ações afirmativas aparecem como a possibilidade e a estratégia de aproximar a distância entre almejar e alcançar um espaço de prestígio social, “ligando mundos” sociais diversos e desiguais.

É na confluência desta linha de militância na educação, como emancipação dos anos 80 e 90, e a de que problematiza a desigualdade dos negros na ocupação de espaços de poder e prestígio que podem ser pensadas as atuais demandas de cotas para negros nas universidades brasileiras⁷⁸.

Estas observações podem contribuir para repensar as afirmações que colocam sob suspeita as demandas atuais dos movimentos negros por ações afirmativas, particularmente na área da educação, como de uma “classe média”, que não contemplariam ao coletivo negro sobre-representado nas classes baixas (conforme interpretação de REID ANDREWS, 2006). Para entender as demandas, parece-me mais adequado pensá-las como

⁷⁸ Tema que retomaremos nos capítulos 7 e 8.

reivindicações que se espelham num processo de ascensão social dos militantes⁷⁹, inspiradas não num pertencimento de classe e sim em vivências racializadas da posição social (Cf. BRAH, 1996). E ainda nos chama a atenção para pensar como a inserção no mundo letrado pode ser um capital reconvertido em capital político para interferir nos jogos de poder que definem as divisões do mundo social (e por isso privilegiado pela militância).

A discussão com partidos e sindicatos é ressaltada pela militância negra brasileira, até a atualidade, como um aspecto problemático devido à ênfase destes interlocutores na questão de classe, visando a uma defesa mais voltada à inclusão social do que racial, por aderirem de algum modo à ideologia da não existência do conflito racial. Ao mesmo tempo, essa relação partidária é valorizada por muitos militantes negros por empoderar a sujeitos para mediar políticas públicas destinadas à equidade racial.

Uma das questões ressaltadas pela militância como favoráveis para a implementação de cotas para afro-brasileiros nos concursos públicos da Prefeitura de Porto Alegre (aprovadas em 2003, sendo a primeira capital de estado a aprovar sistema de reserva de vagas nos seus concursos), tendo como pano de fundo as transformações ocasionadas pela Conferência de Durban de 2001 nos planos locais, foi a coincidência do PT nos governos federal, estadual e municipal, a partir de 2003, e uma intenção concreta do Núcleo de Combate ao Racismo (ou também referido como o “Núcleo de Negros e Negras do PT”) interno ao partido de propiciar que os próprios agentes ocupassem espaços de poder para influenciar nas decisões sobre políticas para a população negra⁸⁰.

O significado da nomeação de políticos negros nos cargos de ministros, secretários e assessores implica uma possibilidade concreta de protagonizar processos de mediação que levem à implementação de políticas destinadas à população que representam, além de ser ressaltado pela militância anti-racista como um aspecto importante para a população negra em geral por seu forte apelo simbólico, o que contribui para quebrar barreiras que vêm mantendo historicamente os negros brasileiros afastados dos espaços de poder (HERINGER, 2005). Seria uma “passagem de objeto de apreciação e de mediação

⁷⁹ Kay Warren (2000) analisa “vivências e percepções de ascensão social” em relação às lideranças maias na Guatemala como modos diferenciados de ser “classe média”.

⁸⁰ Lembremos que o primeiro governo do presidente Luiz Inácio Lula da Silva contou com três ministros negros: Benedita da Silva (Secretaria Especial da Assistência e Promoção Social), Matilde Ribeiro (Secretaria Especial de Promoção de Políticas para a Igualdade Racial) e Gilberto Gil (Ministério da Cultura), e ainda Joaquim Barbosa Gomes (Ministro do Supremo Tribunal Federal).

[identitariamente distanciada do grupo] que o retira do lugar de sujeito, para tornar necessário o lugar de porta-voz” (ANJOS, 2004a).

Um desses mediadores que mencionarei é Rudnei Pinto, em torno dos 40 anos, cuja trajetória está marcada por ser sociólogo formado pela UFRGS e pelo conhecimento jurídico-burocrático do poder público, adquirido a partir da militância partidária no PT e de seus cargos como assessor em vários setores do município, e ainda os trânsitos de militância na UNEGRO.

Ele relata que durante o quarto governo consecutivo do PT na Prefeitura de Porto Alegre se deu um fenômeno de afluência de pessoas negras a cargos de poder. Comenta Rudnei⁸¹: “Daqui a pouco começamos a protagonizar”. O governo nomeou o primeiro secretário negro, especificamente na Secretaria de Administração, que seria a encarregada pela implementação das cotas. Rudnei era assessor deste Secretário.

Como havia uma maior participação de negros naquele governo de 2001, os negros também começaram a ser protagonistas nas suas secretarias, fazer grupos de trabalho sobre a questão negra, sobre a questão racial, contra o racismo. E isto começou [a] contaminar todas as secretarias. Mas todos os negros que vieram participar desse governo, eles foram encaminhados, a grande parte deles, estrategicamente foram encaminhados, apresentados aos secretários pelo Núcleo de Negros e Negras do PT. **O Núcleo teve uma unidade para assumir o protagonismo necessário em todas as pontas.** Então os que entraram rapidamente tiveram que cumprir com seu papel, cumprir com seu compromisso na área que fosse, na área do direito, assessoria jurídica, assessoria na área da saúde, da educação. Mas deveria trabalhar, ter um trabalho específico dentro da secretaria, sendo protagonista. Então isso tudo fortaleceu, começou fortalecer desde o início para gerar uma outra expectativa de estar fundamentando conteúdos referentes à questão de ações afirmativas, começou então ali o processo.⁸²

A conformação de uma rede de agentes envolvidos na negociação, que incluiu a coordenação do Núcleo de Políticas para o Povo Negro⁸³ (na época, coordenado por Talis

⁸¹ Entrevista realizada em 14/11/2006.

⁸² Os grifos nos fragmentos de entrevistas citados nesse capítulo correspondem à autora.

⁸³ Núcleo criado em 1992 com o formato de Assessoria Especial do Negro, durante a gestão municipal de Olívio Dutra (PT). Com a criação, em 1997, da Coordenação de Direitos Humanos e Cidadania (CDHC) – que pode ser entendida como reflexo da responsabilidade internacional do Estado de assegurar os Direitos Humanos, a Assessoria passa a formar parte da CDHC, e é chamada de Assessoria de Políticas Públicas para o Povo Negro. Em 2003, com a transformação da CDHC em Secretaria Municipal de Direitos Humanos e Segurança Urbana, a Assessoria torna-se Núcleo de Políticas Públicas para o Povo Negro, que se mantém até a atualidade. A partir dessa mudança da CDHC para Secretaria, ocorre um significativo aumento em seus recursos financeiros, o que possibilitou aumentar o papel do Núcleo no tratamento das ações afirmativas e demandas sociais sobre a questão racial, assim como ampliar e gerar novos programas e projetos: foram realizados os procedimentos para a obtenção do reconhecimento das áreas urbanas de remanescentes dos Quilombos Urbanos (entre eles, o da Família Silva, primeiro quilombo urbano a ser reconhecido no Brasil), e

da Rosa), a atuação do Grupo de Trabalho Anti-racismo (GTA), com funcionários negros das diferentes repartições do município, e aliados entre os vereadores, produziu uma trama afirmativa que levou à aprovação da Lei de Cotas para Afro-brasileiros.

Os participantes desse processo referem-se a várias instâncias percorridas: foi formulado o projeto de lei, passou pelo Núcleo para chegar ao prefeito, pelas assessorias jurídicas, até chegar à votação da Câmara. Nesse caminho foi feito um trabalho pelo GTA e as entidades negras do município que tinham alguma influência, algum tipo de relação com os vereadores. As reuniões do GTA congregavam as entidades e os coletivos representativos do movimento negro e as “personalidades”, os militantes reconhecidos por sua longa trajetória e outros mais novos, que estavam ingressando na política nacional como funcionários representativos da população negra em órgãos como a Secretaria Especial de Promoção de Políticas para a Igualdade Racial (SEPPIR), ou o Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA), tratando a questão quilombola. Como referiu Sidnei Borges, que também participou deste processo através de presença no GTA, juntaram-se todos, incluindo as entidades de carnaval e das religiões de matriz africana. Formou-se o que ele definiu como “esse grupo de interesse que consegue fazer pressão em vários segmentos, isso já era uma prática e ali foi o momento de intensificação e que não parou mais”. Os militantes que contatei durante minha pesquisa formam parte dessa rede a que Sidnei refere.

Num evento público na UFRGS em 2008, falando das cotas nos concursos públicos, Sidnei comparou a militância do movimento negro com um rizoma, aberta e se espalhando pelos diferentes espaços, particularmente negociando ao nível do município, já que seria o lugar de negociação mais fácil do controle social “de perto”, espécie de “nó” dentro da rede. Interessante metáfora para pensar o valor do local para o entretecido da militância, trama que cresce e se dissemina a múltiplas esferas.

Estas mediações citadas pelos militantes se multiplicaram para além dos espaços de decisão da esfera de governo municipal, implicaram também mediações com a academia, no caso dos relatórios sócio-antropológicos necessários para os processos de regularização fundiária das comunidades quilombolas (a exemplo da Família Silva, entre outros, como mencionamos no capítulo anterior, incluindo às comunidades negras rurais do interior do estado do Rio Grande do Sul). Fenômeno que em alguns casos gerou alianças e parcerias

de mediação na implementação do sistema de reserva de vagas para afro-brasileiros nos concursos públicos do município.

bem sucedidas, mas também trouxe tensões e disputas pela legitimidade de posições na concorrência pelos processos de mediação, na definição de quem passaria a ocupar o lugar legítimo na mediação entre as vivências localizadas e o poder público, sendo que posições acadêmicas podem ser reconvertidas em formas de capital político.

Mais ainda, como reflete Gilroy, o projeto político negro contemporâneo na convergência de uma teoria crítica da sociedade levou-o a uma aproximação com a esquerda política. Entretanto, onde a *crise vivida* e a *crise sistêmica* se juntam, a esquerda atribui prioridade à última, ao passo que a memória da escravidão insiste na prioridade da primeira. É uma crise vivenciada no corpo negro, e o corpo negro como uma vivência que incorpora aos ancestrais, às memórias da escravidão, como vimos anteriormente. Esta dimensão entra em choque com as formulações discursivas da esquerda e de intelectuais que detêm a legitimidade de crítica social⁸⁴.

Como Tânia expressa: “o passado da escravidão está impregnado e esse é o imaginário das pessoas, esse é o imaginário que as pessoas têm quando eu entro no elevador da Faculdade de Educação e elas não me vêem como aluna do curso de especialização, elas vão a meu passado lá, vão ver a figura do escravizado”.

A vivência enquanto mulher no partido e no movimento também aparece como desigual e como força generativa de demandas de gênero. Militantes mulheres narraram a dificuldade de conciliar as atividades do partido com a criação de seus filhos, ainda destacando que no movimento negro era diferente, tinha reuniões, congressos e capacitações do MNU que elas iam com toda sua família. Ressaltaram essa possibilidade de levar os filhos junto como uma vivência importante, não só para poder dar conta de sua participação, mas também para incluir sua família nas redes do movimento e “criar futuros militantes”.

Um eixo que podemos ressaltar da discussão da militância negra brasileira que se dá desde fins dos anos 70 e ao longo dos 80: o de raça/gênero. Uma preocupação com a diferença de status sócio-econômico entre mulheres negras e brancas começou a ser articulada mais explicitamente por mulheres negras que atuaram no movimento feminista no final dos anos 70.

A discussão da militância de raça/gênero⁸⁵ coloca como um dos pontos de partida que os legados da escravidão no Brasil em termos de dominação racial e de gênero e as

⁸⁴ Veremos nos próximos capítulos as críticas às ações afirmativas que entram nessa lógica de argumentação.

⁸⁵ Aprofundadas nos capítulos 5 e 6.

desigualdades da sociedade pós-abolição conduziram a experiências sociais diferentes para mulheres negras e brancas. Ao reconhecer essas diferenças, as mulheres negras no movimento feminista passaram a desafiar noções generalizadas da opressão das mulheres que não levaram em conta a relação entre ideologia patriarcal e racismo. Feministas negras como Lélia Gonzalez e Luisa Bairros afirmaram que a liberação aparente de feministas brancas estava relacionada à subordinação continuada de mulheres negras: o serviço doméstico das negras nas casas de famílias brancas permitiu às mulheres brancas a profissionalização e ingresso ao mercado de trabalho. Outra crítica ao movimento feminista foi a de ignorar a exploração sexual das mulheres negras, particularmente das trabalhadoras no serviço doméstico (CALDWELL, 2000).

No III Congresso Nacional do MNU, realizado em Belo Horizonte no ano 1982, as mulheres negras encaminharam a tese “Sexismo e Racismo” para o debate no Congresso, com vistas a sistematizar um conjunto de preocupações, desenvolver o Programa de Ação da organização e pautar as lutas gerais e específicas das mulheres negras na agenda política do movimento negro. O MNU iniciara a sua participação nas atividades mais gerais da luta feminista, caracterizando as suas intervenções por *diferenciar a tríplice opressão da mulher negra*, destacando a participação e a capacidade de organização das mulheres negras que saíram as ruas para protestar contra o assassinato de seus filhos pela violência policial (CARDOSO, 2001).

A mobilização de mulheres negras na convergência do movimento feminista e o movimento negro permitiu incorporar a perspectiva racial e de classe aos temas que o movimento feminista vinha trabalhando desde inícios dos anos 80, numa atuação centrada na violência e na saúde, tema que analisaremos em outros capítulos, que deu surgimento à militância de duas organizações de mulheres negras em Porto Alegre importantes a nível nacional, como são Maria Mulher e a Associação Cultural de Mulheres Negras (ACMUN).

A confluência de discussões entre sindicatos e movimento negro sobre a inserção dos negros no mercado de trabalho, com o debate nas diferentes categorias, e a criação de núcleos anti-racismo nos sindicatos, protagonizados por pessoas com dupla militância no movimento sindical e negro⁸⁶, potencializou a demanda por igualdade racial no mundo do trabalho. As cotas nos concursos públicos vêm a refletir esta demanda que faz parte da história coletiva e das experiências de exclusão dos indivíduos e de suas famílias. O mundo

⁸⁶ Fruto desta militância pode ser considerado, segundo Ubirajara Toledo, a criação em 1995 do Instituto Sindical Interamericano pela Igualdade Racial, impulsionado pela CUT entre outras centrais sindicais, que em 1998 lança o Mapa do Negro no Mercado de Trabalho com dados reveladores de desigualdades.

do trabalho é um dos pontos-chaves de discussão da militância em torno dos “legados da escravidão”. Esta discussão levou a apresentar teses diferenciadas dentro do movimento, e a disputa pelas interpretações da articulação de raça com outras categorias, que potencializam a atuação de militantes em diferentes áreas. Vejamos os seguintes relatos de militantes.

Antônio Matos tem 50 e poucos anos, participa e foi fundador da Associação de Moradores de Campo da Tuca (vila que se encontra no bairro Partenon, na periferia de Porto Alegre) em 1978, que atualmente é um Ponto de Cultura do governo federal. Sua esposa é a atual presidente da associação. Ele trabalha com a juventude do bairro suas expressões musicais, tenta reconduzir o gosto deles para os ritmos tradicionais negros como o samba, sendo que ele percebe que os jovens “conhecem só o funk”, questão interpretada por Antônio como uma despolitização. Entrevistei-o na sede da Associação, questão que agradou ele pelo fato de alguém da UFRGS, do grupo que estava pleiteando as ações afirmativas, ter se aproximado do seu lugar de trabalho, de pertencimento (ele me mostrou com orgulho a sede e as atividades que estavam ocorrendo naquele tarde). Antônio começou sua militância no movimento pela habitação e foi fundador do PT no Rio Grande do Sul, onde milita até agora. Ele situa sua entrada no movimento negro a fins dos anos 80 e nos anos 90 com mais atuação, realizando formações sobre articulação política para os militantes do MNU. Participou amplamente do processo de negociação por ações afirmativas na UFRGS, particularmente nos momentos prévios à votação, em que se conformou um grupo de militância que ia conversar com os conselheiros para convencê-los da importância dessa política na universidade. Dentro do MNU, ele apoia a tese de raça/classe:

Hoje nós temos MNU bem forte, existe um movimento negro forte hoje. Tem a UNEGRO que é ligada ao PCdoB, mas é importante que tenha esse movimento. Nós conseguimos um grande avanço, conseguir convencer as pessoas de esquerda da importância disso. Eu faço comparação com duas coisas que na época, na época antiga, muitos trotskistas diziam que assistente social não era necessário, porque se confundia assistência social com assistencialismo. Olha, se tem pobre precisa de assistência social, tem que estruturar o governo, o Estado para poder contrapor as mazelas que o próprio Estado, o sistema faz, contra algumas pessoas que exclui, então tem que fazer assistência para que eles virem a ser incluídos. A mesma coisa do povo entender, esse mesmo povo tem dificuldade de entender que é importante a luta de classe, como se a luta do povo negro não fosse luta de classe. O início do processo da escravidão, o racismo contra os negros, ele surgiu em decorrência de uma

necessidade do capital para aumentar a mais-valia. Por isso é que nós somos de raça e classe, essa é nossa teoria, raça e classe.

Podemos observar no caso de Antônio que a vivência de movimento popular e experiência na periferia, e ainda de vínculo partidário com o PT modela seu olhar de classe. Esta perspectiva, dentro do MNU, se expressava na demanda por ocupar os espaços de decisão e poder da sociedade brasileira para interferir no projeto de nação. Nesse sentido, Tânia expressa a seguinte estratégia do MNU:

o que começamos fazer em todo o Brasil com o MNU, você é do MNU, qual é a sua atividade, você é professora, vamos capacitar para você ser a diretora da escola, a gestora e além da gestora disputar seu sindicato, e estar em cargo [de] direção dos sindicatos. Quem era da área do petróleo, quem era do pólo petroquímico, foram disputar a direção do SINDISPOLO. Teve um período em que basicamente todos os sindicatos nos seus quadros nas direções tinham quadros com companheiros negros. Diferente do que ocorre hoje. Então nós tínhamos essa estratégia, nos mesmos moldes que a Frente Negra em outro tempo e espaço, nós tínhamos o MNU em todo o Brasil. Então meu companheiro que é negro, ele é arquiteto, então iria discutir a questão da habitação com as comunidades. O MNU tem um terreno em Belo Horizonte, um quarteirão que é onde seria a sede nacional de formação do MNU. E aí nós capacitamos a todos os quadros. Tanto é que se você encontra ainda hoje algum membro que é MNU, com uma outra formação, com uma visão bem global, e uma atuação mais centrada é por conta de nossa formação.

A posição de raça/classe esteve atrelada ao intenso debate dos anos 70 e 80 entre “culturalistas” e “politizados” (como definida por CUNHA, 2000). A “politização” se dava num momento de distensão do regime militar, como objetivo principal de reorganização popular para a conquista do poder e da democracia, depurando as relações entre a elite política e as populações socialmente marginalizadas, dos vínculos calcados no clientelismo e na troca de favores. Nessa ótica, as entidades “assimilacionistas” (ou culturalistas, como escolas de samba, clubes negros, associações culturais e sociais, etc.), estariam reificando vínculos políticos calcados no personalismo, ao desejarem a integração “numa perspectiva capitalista” e não a transformação, ao tempo que fortalecendo uma imagem de uma população racial e economicamente homogênea. Porém, as formas expressivas que compunham a idéia de “cultura negra” dos militantes politizados eram incorporadas como “diversidade” e como “resistência” à opressão capitalista na nova cartografia da militância.

Ubirajara Toledo tem 50 anos, é funcionário público federal, trabalha na empresa TRENSURB. Sua militância começou com um grupo cultural na Rua da Praia. Participou

da militância sindical, do PT e da reorganização do MNU no estado do Rio Grande do Sul na virada dos anos 90. Foi fundador em 2001 e é participante do Instituto de Assessoria a Comunidades Remanescentes de Quilombos (IACOREQ)⁸⁷.

A conversa com ele num bar do Campus do Centro da UFRGS transita desde as vivências circunscritas das comunidades quilombolas (ele me mostrou um álbum de fotos que percorrem a história de mais de uma década dos pleitos da comunidade de Casca/RS e seu próprio engajamento nessa luta) até o mundo das políticas e direitos amplamente explorados por ele, que parecem deixar pequeno o que a universidade possa brindar de conhecimentos. Nos últimos anos, ele retomou o curso de Direito. Como ele reflete, o diploma traz a legitimidade e a possibilidade de reconversão em capital político. Sua trajetória de participação político-partidária, sindical, militante (no movimento negro) e de assessoria especializada para os processos de regularização de territórios quilombolas o legitima na rede de mediação entre representantes do Estado, pesquisadores, movimentos e comunidades. Falando de sua juventude:

Ingresso no mercado de trabalho e posteriormente também passo a atuar a partir da década de 80, de 85, no movimento sindical e também a partir dessa militância no movimento sindical passo a atuar agregando a discussão racial ao interior do sindicato. Quando também participei, em 1988, do II Fórum Negros no Mercado de Trabalho, uma atividade desenvolvida por trabalhadores negros que atuavam no sindicato dos metalúrgicos, uma atividade onde tive a possibilidade de conhecer outros sindicalistas de outras categorias, também faziam essa discussão e apesar de tudo a resistência que existia de fazer essa discussão com recorte étnico no meio dos trabalhadores, que algumas vezes tem-se esse ponto de vista de fazer essa discussão, que algumas correntes, alguns pensamentos entendiam que ao se fazer essa discussão nós estávamos dividindo, estávamos enfraquecendo todo o conjunto da luta, que entendiam que a classe, a visão de alguns setores, de que a classe contemplava a questão étnica, e uma visão que eu compartilhava na época, mas que a questão de classe não contemplava por si só a questão étnica, que havia além da classe outras questões.

Ubirajara formou parte do grupo de militantes, a sua maioria do Rio Grande do Sul, que apresentaram no início da década de 90 num congresso nacional do MNU a tese

⁸⁷ Esta associação surge de um grupo maior de militantes do movimento negro em Porto Alegre sensibilizados com as lutas rurais das comunidades quilombolas, no intuito de fazer com que elas ecoem nas agendas políticas estaduais e nacionais. Em novembro de 2001 aconteceu um seminário de formação de voluntários para uma atuação junto às demandas das comunidades remanescentes de quilombos no RS, nas áreas de conhecimento da antropologia, da história da população negra no estado e do desenvolvimento rural sustentável. Dentre os militantes do movimento negro participantes do seminário, um grupo constituiu o IACOREQ (ANJOS, 2004b).

raça/território, que reelaborava a tese de raça/classe, formulando uma correspondência entre identidade étnica, poder negro e territorialidade, com um projeto político do movimento negro que questionava a territorialização da nação.

Militantes negros cuja trajetória nos anos 80 esteve mais vinculada a partidos e sindicatos ou também à academia abriram o debate sobre a constituição de espaços sociais negros e sociabilidade em torno de práticas culturais de matriz afro-brasileira, através de exaltar sentimentos de pertencimento étnico, dimensões não contempladas pelo conceito de classe. Assim, os terreiros, as comunidades remanescentes de quilombos, os espaços urbanos de sociabilidade, voltam à cena de discussões, que já estavam presentes nos anos 70 e 80 na militância, mas na atualidade com o foco no potencial das utopias e dos desejos nas territorialidades negras para transfigurar o mundo do poder.

As preocupações desta militância focaram no questionamento de geografias racializadas (Cf. MOSQUERA *et alli*, 2006), no confronto aos deslocamentos forçados de populações pelos processos de urbanização, como foi o caso da Vila Mirim de Porto Alegre nos anos 90⁸⁸, que foi reassentada por decisão do governo do PT (o que causou um impacto entre os militantes negros que também aderiam a esse partido), rompendo seus vínculos sociais que a produziam como um território negro. Assim como os processos dificultosos de regularização fundiária de comunidades quilombolas, prevista no artigo 68 da Constituição Federal brasileira de 1988, mas que foi normatizado só entre finais dos anos 90 e os anos 2000.

4.2 Montevidéu

No Uruguai, a década de 1980 marca uma reformulação do ativismo afro-uruguaio, por romper com uma ideologia nacionalista de integração e assimilação que deixava de fora da mobilização a defesa das formas culturais africanas, com táticas de dissimulação da condição racial, assim como com os termos de uma prática de intercâmbio de favores por lealdades políticas na esfera pública. Novas idéias e modalidades de consciência entre os afrodescendentes emergiram, provocando confrontos e momentos rápidos de desagregação e reorganização, rupturas, alianças e reconfigurações de uma série de forças, grupos e lideranças (FERREIRA, 2003).

⁸⁸ Analisado por Anjos, 2006b.

A antiga associação social ACSU (fundada na década de 1940 por setores conservadores de um dos partidos tradicionais uruguaios, o Partido Colorado, que posteriormente passou a ser denominada ACSUN) reunia a fins dos anos 80 a maioria dos grupos de ativistas afrodescendentes de Montevideu, que discutiam as maneiras de conseguir uma ação unida e levar adiante uma agenda própria no âmbito nacional. Os grupos não compartilhavam necessariamente a mesma ideologia na política partidária e expressavam diversas tendências sobre o que constitui a política racial. Desde grupos próximos à Igreja Católica⁸⁹ até os mais próximos ao Partido Comunista Uruguaio, os liberais simpatizantes do Partido Nacional (junto com o Partido Colorado, são os partidos tradicionais que monopolizaram as eleições nos diferentes âmbitos) e os “batllistas”, vertente populista do Partido Colorado. Os interesses compreendiam desde a cultura performática do candombe e os protestos na rua com tambores tradicionais, à cultura letrada de difusão de ensaios literários, poesia e artes plásticas, até por um jornalismo radial e de imprensa que dava uma eclética difusão destas tendências (FERREIRA, 2003).

As lideranças detêm um lugar especial de mediação de interconhecimento das demais lideranças e de interlocução com diversos agentes do poder público e do meio intelectual.

Beatriz Ramírez, importante liderança na atualidade, de aproximadamente 50 anos, reconhece o início de sua trajetória como militante no ceio de ACSUN, apesar de que anos depois se tornou crítica do olhar que tinham as famílias fundadoras sobre a ação e perfil da associação. Em 2005, assumiu a Secretaria da Mulher Afro no Ministério de Desenvolvimento Social, cargo que ocupa até hoje. Este é um dos escritórios criados no governo nacional do Frente Amplio para transversalizar a questão racial em diferentes ministérios. Foi em seu escritório no MIDES que a entrevistei por primeira vez e que a visitei para conversar em outras oportunidades. É comum que, quando vou, estejam visitando-a ou liguem para falar com ela membros de sua família (particularmente as filhas dela, ou a irmã, Chabela).

Beatriz militou em Mundo Afro desde o início da organização, foi uma de suas fundadoras e umas das lideranças mulheres mais importantes, sendo referência de mulheres negras militantes do Brasil e da Argentina, conforme falaram estas militantes. Ela ressalta

⁸⁹ Em 1987, um setor de esquerda da Igreja Católica inaugura uma política de incentivo ao surgimento de comunidades de base. Forma-se a fundação FundAfro no ceio de ACSUN (FERREIRA, 2003).

trânsitos da militância, símbolos e projetos políticos do Atlântico negro que influenciaram seu modo de pensar:

A los 17 años empecé una militancia en los clubes que eran donde la gente negra se juntaba, más bien por una cuestión de vínculo, pero bueno en un contexto que yo traía otros elementos de mi militancia estudiantil. Esa mezcla generó la preocupación de que la realidad social y racial del colectivo tenía características que había que reconocer y que había que analizar, el tema de la discriminación que uno vive a diario, a los 17 años me generó ese compromiso con el colectivo, del cual no me salí, hay puerta de entrada pero no de salida. [...] Participé del club ACSUN, que era el club de Montevideo donde se juntaba la comunidad negra, los grupos negros, de forma muy crítica, muy dura, además porque bueno, éramos una generación que pensábamos que el mundo se cambiaba de un día para el otro. Y posterior a eso, en ACSUN llega la iglesia católica con un programa de desarrollo salido de la dictadura, bueno ni qué hablar del proceso de la dictadura donde ahí hay un pare en los temas de militancia, pero siempre teníamos contacto, vinculaciones informales digamos en las casas de familiares, con compañeros que también nos alimentaban ideológica y conceptualmente con los temas raciales, identitarios y más un contenido más uruguayos, porque había habido una influencia muy fuerte en los 60 del movimiento norte-americano por los derechos civiles con figuras fuertes como Martin Luther King, Malcom X, Carmichael, Angela Davis que para todo eso era la referente. Pero también empezamos a construir una identidad más afrouruguaya, con diferentes líderes, como el caso de Agapito Carrizo, hoy fallecido, entre otros.

A organização Mundo Afro durante a década de 1990 se propôs incidir nos mecanismos de constituição de hegemonia através de construir alianças nacionais (imprensa, outras organizações minoritárias e de Direitos Humanos), e internacionais no cenário da globalização, com os vínculos com organismos multilaterais e agências financiadoras, e o impacto de novas tecnologias, como o fax e, posteriormente, a Internet.

Em seu acionar político, Mundo Afro juntou uma atuação de pressão ao Estado com ações pontuais e especializadas de assessoria mais características das ONGs, apresentando, nos anos 90, uma tendência à centralização de lineamentos políticos, ao estilo do MNU no Brasil. Esta tendência à centralização se encontra na atualidade numa situação inversa: existe um processo de fragmentação e formação de novas organizações com diferentes focos. Este fenômeno pode ser visto como uma disseminação da temática racial através de diferentes recortes: de gênero (principalmente), étnico, de ocupação, artístico, etc., embora seja vivenciado por seus protagonistas como um espaço de tensão política, como trataremos no capítulo 5.

Nestor Silva, de aproximadamente 50 anos, atualmente coordena a Unidade Temática pelos Direitos dos Afrodescendentes na Intendência de Montevideu, lugar onde o entrevistei. Militante histórico de Mundo Afro, ele é cantor e músico. Através da composição de letras de música é que ele avalia sua militância política provocando uma intervenção com conteúdo. A família é identificada por Nestor como o berço de sua militância, ele reconhece que o modo de pensar de seu pai, músico e compositor, mesmo que ele não o defina como militante (o pai participava da sociabilidade dos clubes negros, comuns a sua geração), influenciou na maneira de pensar dele e de seu irmão Mario, que se voltaram para a militância “de maneira automática”. Narrando a história de Mundo Afro, chama a atenção para o surgimento da Revista Mundo Afro a partir de um grupo de jovens no ceio de ACSUN. As famílias fundadoras da associação não olhavam de maneira acolhedora a “efervescência” desses militantes após a ditadura. Essa efervescência teve expressão através da participação dos jovens no projeto Afrofamilia, financiado pela igreja católica, que apontava ao desenvolvimento comunitário. Esse projeto não prosperou, mas marcou uma linha para o projeto político da revista Mundo Afro e posteriormente para a organização Mundo Afro. Segundo Nestor:

fue imposible implementar ese proyecto en ACSUN, por la forma de razonar, histórica, de los que conformaban la institución en ese tiempo, y fue ahí que, entre la efervescencia que se venía dando de discusión que había provocado la revista, y esta imposibilidad de poder llevar cosas adelante, ahí es que en el 89, por ahí, se termina fundando Mundo Afro como institución, digamos que así nace. Ese programa Afrofamilia fue el embrión de lo que después fue el programa de desarrollo de Mundo Afro, ahí ya estaba yo, se fue trabajando con la gente, se trabajaba en aquel tiempo con diferentes referentes en varios barrios de Montevideo, fundamentalmente barrios claves de asentamiento del colectivo, hasta que se llega a la primer gran asamblea nacional, que fue histórica, ciento y pico de delegados de todo el país. Allí es que con todo un trabajo de discusión previa para un Programa de Género en que las mujeres discutieron dentro de un Programa de Desarrollo que se iba a discutir en esa gran asamblea, con qué propuestas querían llegar. Eso se nacionalizó todo lo que se pudo, desde el punto de vista del arte y la cultura lo mismo, desde la juventud igual, etc. Y bueno, en esa asamblea nacional se discutieron cada una de esas propuestas, donde se hizo lo posible para que cada uno de los participantes se conociera previamente, para que fuera con sus discrepancias o aportes, mejoras. Eso pasó el 11 de septiembre de 1993, un domingo. Esa fue una fecha clave porque le dio el formato que tiene hasta hoy Mundo Afro.

No ano 1993, Mundo Afro realiza a primeira assembléia nacional com representantes de todo o país, inclusive com a participação de seu irmão Mario, que

naquele momento morava na Argentina, e funcionava como mediador entre os dois países. Os militantes estabeleceram três linhas de ação e articulação: no nível local (municípios), nacional e internacional. E ainda uma idéia de desenvolvimento das comunidades afrodescendentes com a que foram modeladas as cooperativas UFAMA que mencionaremos mais adiante.

Numa entrevista com o irmão de Nestor, Mario Silva⁹⁰, de 40 e poucos anos, que morou na Argentina nas décadas de 80 e 90 (até os anos 2000 que voltou a Montevideú), sendo nos anos 90 representante da organização Mundo Afro do Uruguai na Argentina. Ele participou do *Movimiento Afro Americano* em Buenos Aires, que mencionaremos mais adiante, e organizou o processo de Durban entre a militância negra da Argentina, particularmente a ida à Pré-conferência de Santiago de Chile. Ele ressaltou o começo dos anos 90 e particularmente a organização do Encontro das Entidades Negras do Cone Sul do ano 1990, mencionado anteriormente, como importante para a visibilidade pública de Mundo Afro, já que o Encontro foi aberto com uma cerimônia com o então intendente de Montevideú Tabaré Vasquez e as articulações que desde então foram feitas com a intendência com sucessivos governos do *Frente Amplio*; assim como as relações estabelecidas com as organizações negras do Brasil, que reforçou o lugar de referência que já tinham entre a militância afro-uruguiaia, e com o incipiente movimento da Argentina (para o qual o Uruguai se transformara em referência).

Nas palavras de Mario, uma perspectiva afro-latino-americana começou a se gestar na década de 1990 com a necessidade de “*que América Latina se sincere*”⁹¹, como ele reforça: “*los primeros que tienen que ser sinceros son los Estados que aceptaron su multiculturalidad, ver cómo la traducen en la institucionalidad. Esa es la gran construcción que el movimiento afro tiene que hacer, en los 90 comenzó ese fenómeno*”.

Em 1994, Mundo Afro organiza no Uruguai (uma primeira etapa em Montevideú e uma segunda na cidade fronteira com o Brasil, Rivera) um seminário internacional sobre racismo, xenofobia e intolerância no qual se gesta a Rede de Organizações Afro, de caráter transnacional. Assistiram ao seminário delegados de toda América Latina, Caribe e dos Estados Unidos. Dois anos antes (1992) tinha sido conformada a Rede de Mulheres Negras, em Costa Rica, que, segundo aponta Mario, essas mulheres negras passaram a

⁹⁰ Como mencionei em capítulo anterior, eu o conheci na Argentina no ano 2000, e o re-contatei no ano 2007 em meu campo no Uruguai.

⁹¹ Frase que compõe o título da tese.

liderar na região. Podemos perceber, então, as conexões e o empoderamento dos militantes que participam das redes. No caso da Rede de Organizações Afro, com a coordenação de Mundo Afro passa a liderar nos anos 90 as negociações com atores globais como o BM e BID, que começaram a orientar suas políticas para a “inclusão social das populações afrodescendentes e indígenas”, tal como mencionamos no capítulo 2.

Voltando à configuração local de Montevideu, é interessante ressaltar o contraponto de perspectivas de militância que se dá entre Mundo Afro e ACSUN. Se de um lado a organização Mundo Afro é associada com uma visão de esquerda e progressista, expressa na aliança com o Frente Amplio; por outro, a ACSUN é identificada com os partidos tradicionais Blanco e Colorado, com uma visão mais conservadora. Na atualidade, a ACSUN teve uma mudança a partir do empreendimento de alguns jovens, particularmente impulsionados por Javier Amanda Diaz.

Em relação a ACSUN, embora Javier não participe tão assiduamente dos espaços transnacionalizados que, segundo sua interpretação, são difíceis de acessar (ele fala que esses espaços são monopolizados pela rede em torno de Mundo Afro), sua formação universitária em relações exteriores e sua própria militância e atuação profissional no Instituto Nacional da Juventude, levaram a construir um panorama interessante sobre a militância afro a nível transnacional. Falando da comparação de Mundo Afro e ACSUN:

Mundo Afro era una revista que nace en el seno de ACSUN, con ideas que tenían sobre un nuevo movimiento, lo que hacen es que se separan de lo que es social y cultural, y se avocan a algo más político. Después se independizan y ahí nace el desarrollo de pensamiento que tienen ellos. En el sentido de que la sociedad civil tanto en el contexto argentino, brasileño, uruguayo, en esa época estaba latente el explotar. Es un esfuerzo de la sociedad civil, que tenía nuevas ideas, tenía nuevas formas de pensamiento, en la clandestinidad se empiezan a vincular con diferentes pensadores de México para abajo, toda la gente que estaba afuera exiliada empieza a formar una masa crítica. Pasa lo mismo en las organizaciones, se ve principalmente en las organizaciones negras de Brasil, lo ves en la década del 90 cuando el BID hace la reunión de Afroamérica XXI, o previo a Durban, hay mucho relacionamiento con esta gente, y muchos de estos afrouuguayos estuvieron exiliados en Brasil, por eso te cierra el círculo, pero en los libros eso no está. La gente no hace el razonamiento de que cómo esta gente hace terribles movimientos y estos otros [ACSUN] se quedaron aislados. Hubo una generación intermedia que se fue de ACSUN. Tenés los de 50 años que están en Mundo Afro, y quedaron poquitos de 50 acá en ACSUN. Tenés los que tienen bachillerato [segundo grau] en Mundo Afro, y los que no tienen bachillerato están acá. Acá está la generación de los jóvenes, que algunos pudieron alcanzar el nivel de la generación de 50 años, y están los adultos mayores. Es como, transportando a lo que es una comparsa, se

llevaron a los jóvenes, a los mejores músicos, y quedaron los viejos. Tenías dos cosas, o resistir y armar otro esquema organizacional con algunas nuevas ideas, o desaparecer.

A fala de Javier aponta elementos para pensar a reconversão de capitais, no caso o capital cultural/escolar reconvertido como capital político que redundava não só na participação nacional, mas também na esfera transnacional. Embora ACSUN tivesse vínculos com os partidos tradicionais – o que poderia dar proximidade com as estruturas de poder em outras conjunturas políticas –, Mundo Afro possuía militantes com capital escolar e o capital social de transitar na militância de esquerda, em alguns aspectos mais transnacionalizada do que a militância dos partidos tradicionais. Podemos pensar que as militâncias locais se potencializam quando ingressam nos circuitos dos atores globais e criam cisões entre as militâncias que não acedem a esses espaços.

Segundo Javier, a sua geração, a dos jovens de ACSUN, assume o papel de remodelar a militância da organização. Inclusive porque é essa a geração que chegou ao ensino superior, quebrando o círculo, nas palavras dele, de “pagar seu direito limpando o chão” como as gerações anteriores⁹². Por sua vez, Javier e sua irmã Amanda, que são formados na universidade, continuam mantendo um trânsito pelo bairro e pelos grupos de candombe, como falei anteriormente neste capítulo.

Dentro de Mundo Afro foi criado, em 1989, o Grupo de Apoio à Mulher Afro – GAMA, com mulheres militantes do anterior grupo Amanda, particularmente Beatriz e Chabela. No ceio de GAMA surge nos anos 90, como referimos anteriormente, a iniciativa do coral Afrogama e, junto a ele, a idéia de criar uma cooperativa de moradia para mulheres afrodescendentes chefas de família. Com o apoio de Mundo Afro, iniciam o diálogo com o Ministério da Vivenda para um projeto de construção de 40 moradias no *Barrio Sur*, interpretado pela militância como uma reparação pela expulsão violenta das famílias negras na década de 70. Através de negociações com o governo o grupo de mulheres conseguiu um empréstimo, um terreno e uma antiga estrutura edilícia doados pelo município.

O prédio foi entregue para a cooperativa no ano 1998, mas só no ano 2000 conseguiram ocupar o espaço, devido a questões burocráticas da Intendência. Nesse momento, foi que começaram a trabalhar elas próprias na construção dos apartamentos.

⁹² Tema relativo à educação e ascensão social que retomaremos no capítulo 7.

Esse processo deu lugar a um conflito com os vizinhos, rechaçando a cooperativa no bairro. Como conta Mirta Silva, uma das cooperativistas, militante de Mundo Afro de uns 50 anos:

En ese período de tiempo, la cooperativa tenía el objetivo no solamente la **reivindicación de volver las familias al barrio, pero en otra connotación, en apartamentos, no en conventillos hacinados como se vivía antes.** Si no que también tenía como cometido la **interacción con los vecinos del barrio que en un principio hicieron un rechazo absoluto,** levantando más de 1500 firmas para que no vinieran esas 36 familias de mujeres jefas de hogar, en el comunicado donde nos rechazaban decían que cada una de nosotras teníamos un promedio de 6 hijos, y que iban a ser futuros pandilleros, y que esos niños como las madres trabajaban de noche. **Sabés lo que eso significa, si decían que las madres trabajaban de noche, que nosotras éramos prostitutas. Entonces que esos niños de día iban a formar bandas de delinquentes, un poco menos.** Bueno, entonces uno de los cometidos de la cooperativa también era empezar a interactuar con los vecinos. Hicimos varias actividades: el día del niño, el 6 de enero, me acuerdo del 2002, hicimos un evento con el concejo vecinal, porque lo que pensamos fue, vinieron las elecciones de los concejos vecinales, entonces lo que la UFAMA pensó para interactuar mejor con las organizaciones del barrio, que hay unas cuantas que estaban organizadas, lo bueno era tener un concejal, y bueno, me tocó a mí la elección de ser concejal y salí concejal [conselheira] por la UFAMA al Sur en un primer período, también fui concejal por Mundo Afro en otro período. Y bueno, aprovechando eso conjuntamente con el concejo vecinal hicimos unos talleres de violencia doméstica, hicimos el entretenimiento con los niños con merienda, con partida el día de los niños. Tuvimos varias actividades en conjunto con el concejo vecinal de la zona sur.

A ação contrária à cooperativa por parte da vizinhança apelou à condição racializada e de desigualdade de gênero das mulheres negras (expressa na imagem negativa estereotipada de prostituta) para justificar a tentativa de um novo processo de expulsão do bairro. A mesma vizinhança que fora beneficiária de um projeto anterior de “desenvolvimento urbano” no governo militar dos 70, de recuperação de áreas consideradas “marginais”.

Esta reivindicação da cooperativa foi reforçada pelos dados obtidos no *Diagnóstico socioeconómico y cultural de la Mujer Afrouroguaya*, levado a cabo pelo GAMA com o apoio do PNUD e o Centro de Investigação, Estudo e Desenvolvimento de Itália, no ano de 1997, que teve, além do objetivo do diagnóstico propriamente dito, um objetivo político de empoderamento das mulheres afro-uruguayas, no contexto de consolidação do GAMA, cujas lideranças estavam estabelecendo trânsitos entre o movimento negro e o feminismo.

Alguns dados impactaram imediatamente os agentes de governo e os militantes. Evidenciavam que 50% das mulheres entrevistadas estavam ocupadas no emprego doméstico, ganhando salários muito baixos sem conseguir resolver a sobrevivência da pessoa e da família. Também a metade das mulheres entrevistadas não tinha chegado a cursar o ensino médio (secundário), e só um 4% chegou ao ensino superior, “*en un país como el Uruguay que las posibilidades de acceso a los niveles superiores de enseñanza constituyen un indicador privilegiado de igualdad de oportunidades sociales*”, como diz o documento de apresentação dos dados (GAMA, 1997).

“A idéia da cooperativa nasceu há 12 anos aqui, nessa mesa”, comenta Chabela quando a entrevistei na casa de seu pai situada no bairro Palermo⁹³. O projeto surgiu no ano 1996, na época Mundo Afro tinha muitas atividades e com a questão do machismo, ressalta Chabela, não havia lugar para as mulheres se reunirem na sede, situada na *Ciudad Vieja*, a umas vinte quadras do bairro Palermo. Então, se reuniam na casa do pai dela. A idéia foi crescendo: de uma única cooperativa, elas passaram a projetar núcleos em todo o Uruguai. O projeto das cooperativas para mulheres afrodescendentes chefas de família atendia as angústias que tinham quase todas elas, referentes aos salários baixos que muitas delas recebiam no emprego doméstico e às condições precárias de moradia, chegando à conclusão de que era um problema da maioria das mulheres negras. Falaram com a diretoria de Mundo Afro e eles aceitaram. Fizeram a triangulação entre a ONG, a Prefeitura e o Ministério de Vivenda. Criaram-se duas equipes técnicas, uma de Mundo Afro e outra de uma empresa de construção. Com o processo quase no final, tiveram um problema com o arquiteto da empresa de construção que não cumpriu o trabalho combinado, resultando, em 2003, na interrupção da atividade porque ele abandonou o trabalho. Vários problemas também entre as integrantes da cooperativa. Quando Chabela falou que “a cooperativa fracassou”, seu tom de voz e seu gesto foram de tristeza. Muitas expectativas, sua afetividade em jogo. Na hora me senti constrangida de ter perguntado sobre um tema que causou tanta tristeza para ela.

Beatriz, sua irmã, ressaltou numa entrevista: “*fue todo muy lindo cuando se formó una cooperativa de mujeres pero en realidad no era para que las mujeres la lideraran*”. Podemos ver as reflexões abertas por uma ação afirmativa que, no caso, articula questões de gênero e raça: “*el proyecto no era sólo una resolución habitacional que es muy*

⁹³ Diário de campo de 31/01/2008.

importante por la deuda que la sociedad uruguaya debía por la exclusión, pero también era un proyecto para mujeres, de empoderamiento y liderazgo de mujeres, y ahí trajo fuertes contradicciones”. Ficam abertas questões sobre o potencial dessa junção, mas também problemáticas abertas, já que os formatos de liderança masculina parecem continuar na visão de Beatriz⁹⁴.

Na época que entrevistei a Chabela, ela estava morando numa casa muito longe das zonas em que ela trabalha, e também de seu núcleo familiar. Seus dois filhos passam mais tempo na casa do pai dela, que era onde antes moravam, porque seu círculo de sociabilidade é próximo ao bairro.

Meses depois, numa conversa com a irmã dela, Beatriz estava feliz, mas com incertezas, já que iria se mudar da casa de seu pai. Voltaria a morar com seu ex-marido, depois de várias vezes que se separou e voltou com ele. Chabela com seus filhos iria morar com ela, junto com as filhas e o neto de Beatriz, recompondo o núcleo familiar feminino.

Além de *UFAMA al Sur* existe a cooperativa de moradia UFAMA Palermo impulsionadas por Mundo Afro recentemente, para a construção de apartamentos para famílias afrodescendentes (sem o recorte de gênero). Neste caso, a cooperativa tenta resgatar o antigo prédio do cortiço Ansina, que foi demolido em parte nos anos 70, ficando uma parte do prédio antigo em que algumas famílias moraram até agosto de 2008, em condições precárias, e disputando o espaço com outra cooperativa de moradia que está construindo do outro lado do quarteirão. O Ministério de Vivenda retirou as famílias levando-as a outro prédio para remodelar o antigo espaço e trazer as famílias de volta. O espaço funcionará como uma espécie de monumento em homenagem ao antigo cortiço Ansina⁹⁵.

Essa “volta ao bairro” significa para a militância negra uma reconquista de um espaço que ainda que seja expressivo como território negro, através de símbolos e performances, sofreu uma desterritorialização forçada a partir da expulsão da população negra que nele morava. Esta zona não constitui na atualidade o lugar de Montevideú que tenha mais população negra morando (conforme os dados da *Encuesta Nacional de Hogares Ampliada* de 2006 que incorporou a variável de ascendência racial). Os dados oficiais que comprovaram esse fato foram recepcionados pelos militantes, como uma prova

⁹⁴ Reflexões da interseccionalidade de gênero e raça que retomaremos nos capítulos 5 e 6.

⁹⁵ Cabe destacar que este processo foi perpassado por fortes disputas analisadas por Raquel Georgiadis (2008).

objetiva da realidade crua da desapropriação que eles vêm denunciando como uma demanda por justiça racial. Porém, os dados de desigualdades raciais mostrados em 2006 se, por um lado, mobilizaram a militância para suas demandas perante o poder público, por outro, os agentes do Estado não pareceram impelidos a uma resposta concreta em termos de políticas públicas, como veremos nos capítulos que falamos das ações afirmativas na área da saúde e da educação.

4.3 Buenos Aires

Na Argentina, as políticas de realização trouxeram uma disputa pelas culturas expressivas. Os imigrantes, particularmente os afro-uruguaios, interferiram e tensionaram nos significados da negritude argentina, com expressões e laços étnicos que sofreram um processo de desarticulação.

A democratização iniciada no país na década de 1980 abriu possibilidades na cidade de Buenos Aires para a conformação de uma arena de convergência em torno da temática afro. Diversos agentes, particularmente imigrantes negros da América Latina e da África, empreenderam lutas pela legitimação das culturas expressivas afro-americanas e para trazer ao contexto local as discussões sobre os movimentos pós-coloniais africanos, conformando uma rede de militância. Podemos mencionar organizações como o *Comité Argentino y Latinoamericano Contra el Apartheid* (1984), o *Comité Democrático Haitiano* (1987), o *Grupo Cultural Afro* (1988) e o *Movimiento Afro Americano* (1989) formadas mais nas conexões entre os militantes do que como formas fechadas de organização⁹⁶, pelo que pude reconstruir das referências feitas pelos militantes e por documentos da época.

A *Asociación Caboverdiana de Dock Sud* se encontrava naquele período num processo de transformação encabeçado por um grupo de jovens (representando a geração de filhos de cabo-verdianos nascidos na Argentina) junto a alguns representantes da geração de imigrantes, processo que ressaltava a escolarização como possibilidade de ascensão social. Assim como as reivindicações políticas e culturais enquadradas em movimentos mais amplos de libertação, e as dissensões ideológicas baseadas na política

⁹⁶ Podemos mencionar também as organizações que apontaram a defesa e a difusão das religiões de matriz africana, por exemplo, o *Instituto de Investigación y Difusión de las culturas negras 'Ile Ase Osun Doyo'*, a *Federación Argentina de Religiones Africanas*, a *Federación Afroumbanda Argentina*, como representantes da proliferação de religiões afro-brasileiras na região platina, que ganham visibilidade na Argentina com o processo de democratização (FRIGERIO, 1993). Porém, estas organizações não foram mencionadas como interagindo com o que delinhei como a rede de militância negra em Buenos Aires dos anos 80.

transnacional, que foram uma constante na história da associação, como ressaltamos no capítulo 2, conformando discussões relacionadas às lutas políticas dos anos 70 pela independência das colônias portuguesas como Cabo Verde, Guiné Bissau, Angola e Moçambique. Tanto é que em todo 20 de janeiro é homenageado Amílcar Cabral, líder da independência cabo-verdiana e guineana, evento considerado por seus organizadores como comemoração inscrita nas demandas pela libertação dos povos da África negra.

Uma particularidade da rede de militância da década de 80 foi a de articular agentes de diferentes nacionalidades numa perspectiva étnico-racial. Cabe mencionar que houve na cidade de Buenos Aires uma confluência de pessoas de diferentes países de América Latina, sobretudo do Uruguai e do Brasil⁹⁷, que migraram entre a década de 1970 e 1980 tanto por motivos econômicos quanto por conta da repressão das ditaduras em seus países de origem. Dentre eles, as pessoas que se dedicaram à militância afrodescendente, traziam diferentes histórias de organização e lutas ligadas a suas experiências particulares como negros em seu país de origem.

O sinal “negro” era mobilizado como deslocamento da categoria “imigrante” que, através dos anos 80 e 90, passou a denotar redefinições racializadas de pertencimento e subjetividade.

Miriam Gomes, uma dessas militantes, é filha de um casal de cabo-verdianos que imigrara na década de 1950 para Argentina. Mora na casa de seus pais em Wilde (na região metropolitana de Buenos Aires). É professora de literatura formada na Universidade de Buenos Aires e trabalha no ensino médio. Teve uma continuidade de participação na rede da militância em diferentes momentos desde os anos 80 até a atualidade, tendo uma importante participação nos processos de transnacionalização nos anos 90 e 2000. Podemos ressaltar a posição ocupada por manejar algo diferencial: uma filiação à noção de afrodescendência singular, equacionando sua ascendência cabo-verdiana com noções inclusivas de afroargentividade.

Ela ressalta uma contraposição entre o “estilo de militância” dos anos 80, identificado por ela com o tipo de ativismo dos anos 70: “querendo transformar o mundo”,

⁹⁷ Os dados migratórios do *Instituto Nacional de Estadísticas y Censos* (INDEC) correspondentes ao Censo Nacional do ano 1991 mostram que de um total de população da cidade de Buenos Aires de 2.965.403, 96.557 pessoas são imigrantes de países limítrofes, dos quais o 3,6 % são brasileiros e o 42,8 % uruguaios. Tomo brasileiros e uruguaios por ter essas migrações um componente alto de população negra (questão que não aparece nos dados censitários).

sendo “contra o Estado” (contra as estruturas identificadas com a ditadura)⁹⁸, e a militância da primeira metade da década de 1990 como um “vazio” de organizações, vinculado diretamente com a orientação do governo de Carlos Menem (1989-1999) e o impacto das políticas neoliberais. Mas é interessante que esse “vazio” é ressignificado a partir de outro elemento introduzido por Miriam que é chamado de um “recambio” de pessoas.

Miriam parece ocupar o lugar de trânsito e de mediação entre os afro-argentinos e os migrantes negros, através de seus itinerários na rede de militância. Em seu depoimento menciona a Juan Carlos Pineda, que notoriamente é referido por militantes negros na Argentina e no Brasil. Ele teve uma participação política nos dois países: por sua participação na configuração das redes de militância nos anos 80 no caso da Argentina, e por sua referência como afro-argentino e da problemática negra no seu país de origem, desconhecida pela militância negra no Brasil, país onde morou na década de 1990 até morrer num acidente de carro nos anos 2000.

Naquele “recambio” e afrouxamento das redes entre ativistas, Miriam se coloca num papel de intermediária ao constituir redes entre diferentes militantes a partir do seu contato com um ator global:

Yo fui a buscar a Pocha Lamadrid cuando supe que había un equipo de Estados Unidos haciendo una investigación para el Banco Interamericano de Desarrollo (BID) sobre las minorías negras en Latinoamérica, en nueve países, no en toda América Latina, en nueve países. Y llegaron a la Argentina, que fue el último país que visitaron. [...] los llevé a Michael y a Margarita, hicimos una especie de *rally*, en quince días visitamos a todos los grupos que pudimos, las chicas dominicanas que vivían en los conventillos y que se dedicaban a la prostitución, los muchachos africanos que recién estaban llegando, los afroperuanos, los caboverdianos, los afroargentinos, mirá, hicimos una movilización tremenda, se visitó a todos, **porque la idea era que si el banco reconocía nuestra existencia como minoría iba a presionar sobre el gobierno para que los fondos que el banco le da al Estado argentino fueran direccionados hacia las comunidades negras minoritarias.** Entonces **con esa promesa mucha gente se entusiasmó** y bueno, vamos a darle para adelante, porque con todo esto de si **se hablaba de becas, de planes de vivienda, de capacitación, era como que se revolvió el avispero.** Después no pasó nada de todo eso. Lo cierto es que en noviembre del 96 el informe que se hizo de los países latinoamericanos iba a ser presentado oficialmente en Washington, en la sede del banco, y ahí yo viajé para presentar el informe por Argentina y viene Pocha también, que cuando vuelve de Washington funda África Vive, porque se da cuenta o entiende que tenía que reorganizar a su gente, o tratar de, bueno, impulsarlos para mejorar la condición social y económica de ellos,

⁹⁸ Como já ressaltamos no capítulo 3, em relação a estas organizações das que fala Miriam, conformaram um âmbito fundamental de convergência em torno do tema afro.

siempre con el horizonte de conseguir apoyo externo, apoyo financiero externo, porque es esa la razón real. Y bueno, así se creó África Vive.

O depoimento de Miriam explicita como ela constitui a “rede” que se forma para receber um ator global como o BID. Explicita o impulso e a criação de organizações visando a receber apoio exterior. Uma rede de relações prévias se move e se revitaliza. Um dos efeitos mais diretos aparece na narrativa de Miriam: há um reconhecimento coletivo e mútuo entre organizações (dir-se-ia instrumental – frente a uma situação social singular – motivado por uma situação externa), mas também reorganizadora, retrospectivamente, do tal “vazio” referido por Miriam, que é relido em enquadramentos mais amplos, adquire novas explicações, dando-nos indícios dessa releitura, reflexiva, efetuada durante esses processos sociais e políticos.

A partir desse impulso transnacional ao tema da “afro-argentinidade”, se reconfigurou a militância.

A *Casa de la Cultura Indo-Afro-Americana*, criada em 1988 na cidade de Santa Fé em torno de Lucía Molina, de aproximadamente 50 anos, pertence a uma família de negros reconhecida na cidade. Até a década de 1950 seu pai participava da comparsa de *candombe* “*Los Negros Santafecinos*” que atuava no carnaval local. Nos primeiros anos, a associação conformada por Lucía e seus parentes dedicava-se mais à temática indígena, fundamentalmente a uma campanha de protesto contra o festejo do 5º centenário do descobrimento da América em 1992⁹⁹. Menciono esta extensão da rede além de Buenos Aires, porque Lucía tinha vínculos com a militância afro-uruguaia desde sua participação no Encontro de Entidades Negras do Cone Sul em 1990 em Montevideu, e ainda porque constitui sua atuação local reforçando vínculos com Buenos Aires (por ser o centro político do país). No transcurso dos anos 90, foi consolidando seu foco especificamente nos afro-argentinos: foi criada uma biblioteca temática, organizaram jornadas de discussão em Santa Fe com a presença de ativistas negros e acadêmicos, entre outras atividades culturais de resgate do candombe.

Quanto à *África Vive*, foi uma organização que se baseou nos vínculos familiares e de vizinhança para sua criação em 1996. Seus membros eram, em sua grande maioria,

⁹⁹ Se compararmos com o Uruguai, o ‘contra-festejo’ de 1992 adquiriu uma especificidade afro, sendo levado a cabo pela *Organización Mundo Afro*, criada no ano 1989, liderada naquele momento por jovens entre 20 e 30 anos. Esse fato nos leva a pensar na relevância menor do tema afro na Argentina em comparação com a relevância do tema indígena.

mulheres com algum laço de parentesco entre si, e apontando suas ações a mulheres também (por exemplo, em projetos de geração de renda que fizeram financiadas pela Fundação Kellogs), mesmo não identificando sua militância com um recorte de gênero. A especificidade das ações desta organização, segundo seus membros, estava vinculada com a situação dos negros argentinos contemporâneos, reivindicações que tinham a ver tanto com o vínculo de sua líder com a rede Afroamérica XXI apoiada pelo BID, cujas ações estavam orientadas ao “alívio à pobreza” delimitando as populações negras como “as mais pobres dos pobres” (frase repetida por Pocha Lamadrid em seus discursos públicos), quanto pelas possibilidades de negociação locais, nas quais a orientação das políticas dos anos 90 era a do “ajuste social”¹⁰⁰. Esta organização, embora questionada por muitos militantes sobre sua “real” representatividade dos afro-argentinos no exterior e mesmo no país, rearticulou laços das famílias negras que, como vimos anteriormente, eram percebidos como mais estreitos na época em que tinham um espaço em comum para dar continuidade aos vínculos, como eram os espaços festivos.

Chamou minha atenção que Pocha apresentava publicamente um discurso – apelando a sua origem social nas camadas populares (através de referir a sua baixa escolarização e a seu lugar de moradia num bairro pobre da região metropolitana de Buenos Aires), diferente do que apresentavam outros afro-argentinos da geração dela e mais velhos, que fui conhecendo nos eventos que assisti ao longo do trabalho de campo: um discurso que ressaltava a ascensão social deles ou de algum antepassado, o pertencimento a uma família de “*negros usted*”.

Por exemplo, os Platero, uma família que é reconhecida entre os afro-argentinos como de “*negros usted*” por pertencer a ela “o primeiro escrivão negro da Argentina” (Braulio Tomás Platero, o avô de Tomás). George Reid Andrews (1989) menciona aos irmãos Platero da geração de Tomás marcando seu pertencimento a setores de classe média. Tomás viajou várias vezes à África como membro de delegações comerciais. Carmen e Susana (já falecida) eram artistas profissionais, que formaram na década de 1970 o que se chamou a “Comedia Negra”, a partir de investigar sobre suas raízes africanas expressas em suas representações teatrais. Um exemplo é o espetáculo *Calunga Andumba... y la Napa*, que era uma peça com cenas cantadas e faladas da história afro-

¹⁰⁰ Outra dimensão do neoliberalismo é o “ajuste social”, que refere à implementação de programas sociais voltados para aqueles grupos excluídos ou vitimados pelas políticas de “ajuste estrutural” (ALVAREZ; DAGNINO; ESCOBAR, 2000).

argentina, onde dramatizavam as vendas de escravos e as alforrias, lembravam das lutas armadas dos soldados afro-argentinos, e representavam cenas sobre como o racismo operava em Buenos Aires.

Se situarmos a Tomás dentro da rede de militância local, embora ele não seja reconhecido como militante, ele é bastante mencionado por seu conhecimento genealógico, legitimado pela “objetividade” que brindam as fontes históricas que ele procurou. Por exemplo, Pocha Lamadrid referiu a Tomás Platero como “o único afro-argentino que registrou todos os sobrenomes de escravos”, desse modo, frente a qualquer dúvida sobre se um sobrenome pertence a alguma família de ascendência negra, Pocha consulta com ele.

Como exemplo, o texto *Nuestra Gran Abuela Maria Clara. Una historia de la esclavitud hacia la libertad*, escrito por Tomas Platero e publicado como um anexo de uma revista de circulação restrita em 1996, chegou a mim a partir de uma cópia que me deu Pocha. Na década de 1980, este afro-argentino começou rastrear as origens familiares. A partir de variados documentos – que inclui registros de nascimento, morte, casamento, hipotecas de bens (entre eles, de escravos), atas de alforria, censos -, Platero reconstrói a genealogia de sua família do lado paterno, por ser o de ascendência africana.

Tomás Platero organizou no texto a história familiar a partir de exaltar dois personagens constituídos nos heróis familiares: Maria Clara, sua quarta avó africana, sendo a escrava que conseguiu a liberdade; e seu avô Braulio, que foi aquele que ascendeu socialmente, chegando a ser escrivão. No texto, Tomás ressalta o difícil percurso dos afro-argentinos e seu “humilhante desaparecimento” no “crisol de raças” da história nacional. Vemos então a importância da inserção no mundo letrado para a ascensão social das famílias consideradas de “negros usted”, porém, esta situação abre o paradoxo da “dissolução” na história nacional (como entende Tomás Platero) destas famílias negras.

A distinção entre negros “usted” e negros “che” apareceu também no trabalho de campo no Uruguai, como uma distinção das famílias que projetam um progresso profissional das novas gerações e as que continuam na mesma situação social que as gerações anteriores. Podemos destacar que no Uruguai a militância de Mundo Afro contribuiu a focar no racismo, descentrando as distinções de classe entre a população negra. Na Argentina, os militantes negros imigrantes tiveram um papel similar.

A própria emergência de novos significados da afroargentinidad tencionou tanto as distinções locais de classe entre afro-argentinos quanto as relações com os migrantes negros. Como ressaltamos no capítulo 3, as disputas pelas formas expressivas em torno do

candombe e a legitimação de memórias conflitantes acompanhou as disputas em espaços públicos por noções diferenciadas do que constituía as demandas das militâncias.

Um exemplo pode ser tomado das discussões que observei em torno a uma série de eventos e debates entre fins da década de 1990 e o ano 2000, que tiveram importância para a configuração de alianças e de tipo de militância dos negros na Argentina. Um desses espaços foi a negociação e debate para conseguir a doação de uma casa pelo governo da cidade de Buenos Aires, que funcionaria como a *Casa del Negro*. As negociações foram encaminhadas pela *Defensoría del Pueblo*¹⁰¹.

O prédio seria doado pelo Governo da Cidade de Buenos Aires, para a qual havia dois projetos em disputa. Um projeto foi apresentado por mulheres negras membros de *África Vive* e aliadas como Miriam Gomes e outros militantes que não pertenciam diretamente a *África Vive*. O outro projeto, apresentado por um grupo de militantes imigrantes e afro-argentinos em torno da rede de ativistas que se identificavam como *SOS Racismo* e *Revista Benkadi*, da qual participavam alguns dos afro-uruguaios já mencionados anteriormente como Angel Acosta, que era a figura principal da rede, e Mario Silva, com vínculos com Mundo Afro do Uruguai e participante do *Movimiento Afro Americano*, que tinham um histórico de militância em Buenos Aires desde os anos 80, não concordavam com as estratégias daquela organização¹⁰².

Conformaram-se, assim, duas coalizões a partir do debate sobre a *Casa* explicitando divergências e tentativas de controlar sua gestão e objetivos, mas também compreensões distintas sobre racismo e reparações.

No caso da coalizão em torno de *África Vive*, a reivindicação mais forte estava vinculada à dívida histórica que tem o Estado argentino para com os descendentes de africanos escravizados nascidos nesse território. A *Casa* era interpretada como uma reparação simbólica. Esse fato explica, em certo modo, a particularidade do que seja um pleito “dos” afro-argentinos, que não incluía os imigrantes africanos e afro-americanos posteriores à época da abolição da escravidão e, portanto, entendia que aquilo que provinha

¹⁰¹ A *Defensoría del Pueblo* é uma nova instituição que também aparece com a Constituição de 1994. É um órgão de controle unipessoal, autônomo e independente, que protege e defende os direitos humanos, individuais e sociais das pessoas que moram nessa jurisdição; supervisa e garante que as instituições e os funcionários do governo cumpram com seus deveres e respeitem a Constituição e as leis; controla que as empresas de serviços públicos brindem os serviços de maneira adequada a toda a comunidade e atende as inquietações das pessoas que se sintam afetadas por abusos, negligências. Suas autoridades cumprem um mandato, têm decisão autônoma e independente de outras instâncias do governo.

¹⁰² Eu participava nas reuniões como parte da segunda coalizão mencionada.

do Estado vinculava-se a uma ação reparatória histórica. O reconhecimento oficial como um projeto voltado aos negros argentinos era fundamental nesse sentido. Por isso, a *Casa* deveria representar só aos afro-argentinos (dirigida por *África Vive*), funcionando para fins sociais e recreativos.

O projeto da outra coalizão, conformada em torno de migrantes negros (embora dela participassem também afro-argentinos), apontava para uma direção diferente. A idéia desses ativistas era o combate ao racismo como ponto de unidade na atualidade, como vivência cotidiana comum, já que na hora de ser discriminados, vão sê-lo por sua cor de pele sem importar a nacionalidade. Os fins da Casa estariam ligados a elaborar ações de defesa de direitos humanos, divulgação da cultura afro e ajuda aos imigrantes negros. Tal postura considerava que a reparação vinculava-se ao racismo sofrido por essas pessoas na atualidade, produto de uma história global referente ao tráfico de escravos.

Para conciliar um único projeto, a *Defensoría* organizou ao longo do ano 2000 reuniões de mediação. Um dos eixos dos debates que tiveram lugar foi sobre as categorias de adscrição. Quais eram os elementos definidores: a cor da pele e os estereótipos acionados em base a esse atributo? O fato de compartilhar um ancestral africano comum? Ou esses elementos combinados com as diferenças nacionais que os colocavam em posições diferenciais a partir da qual formular seus pleitos? A fundação da Casa não foi concretizada por outros fatores além do debate entre os militantes (como por exemplo, a descontinuidade de agentes do Estado engajados na temática). Porém, gerou um espaço importante de discussão e negociações.

Nesse processo foi delineada pelos ativistas a dicotomia afroargentinos X imigrantes que, embora ela seja ambígua e opere situacionalmente segundo as coalizões formadas para as negociações pontuais, continua sendo uma clivagem importante que expressa a diversidade das experiências identitárias.

Por exemplo, no episódio dos anos 2004 e 2005 em torno do pleito com o *Instituto Nacional de Estadísticas y Censos* (INDEC) pela definição de uma pergunta a ser incluída no censo nacional para contabilizar os afrodescendentes na Argentina, que levou à realização de uma prova piloto em 2005 para testar a pergunta (como analiso em LÓPEZ, 2005), estas distinções e disputas entre afro-argentinos e imigrantes negros se fizeram presentes. Miriam Gomes e Lucía Molina foram contratadas pelo INDEC e financiadas pelo BM para a realização da prova piloto como consultoras. Elas e os outros militantes que participaram das discussões para a elaboração da pergunta (qual categoria usar?) e da

decisão dos bairros (seriam bairros de maior presença afro-argentina ou de imigrantes negros?) que conformariam a prova piloto, desencadearam uma série de discussões sobre como contornar a população negra no país. O consenso provisório foi o uso da categoria afrodescendente que englobaria a experiência dos diferentes grupos de população negra, assim como se escolheram um bairro da cidade de Buenos Aires, com grande presença de população negra migrante, e um bairro da cidade de Santa Fe, com presença de população afro-argentina.

Vemos que uma das diferenças de posições está marcada por uma visão mais localizada de (re)construção identitária dos afro-argentin@s com processos de (dê)s etnização históricos marcantes e uma linguagem centrada fortemente nas genealogias familiares e as distinções de classe; e uma perspectiva da diáspora, identificada com os migrantes, talvez favorecida pela própria experiência de migração que os coloca numa posição deslocada em relação ao Estado e à cultura nacional. Ainda se tratando dos afro-uruguaios em Buenos Aires, eles tinham uma vivência de intensos laços étnicos através do *candombe*, que os conectava com uma imaginação diaspórica.

Cabe também refletir sobre o lugar de “estrangeiro” que ocupam os negros argentinos no espaço da nação. A branquitude estendida a todos os corpos da nação coloca em dúvida a própria existência dos negros como cidadãos argentinos, entrando sempre a suspeita de sua estrangeiridade. Dois casos são exemplo, como o de Emanuele N’taka, jovem afro-argentino que foi atacado no ano 1999 por um grupo de *skinheads* que, enquanto batiam nele, disseram “volta para teu país”. Outra denúncia foi a de Pocha Lamadrid, quem foi retida no ano 2002 no Aeroporto Internacional Argentino, já que não a deixavam sair do país com o argumento de que sua documentação era falsa: ela era negra e por esse fato não podia ser de nacionalidade argentina...

Numa formação nacional que reiterou o desaparecimento da população negra e o processo “civilizatório” dos povos indígenas em nome de uma branquitude universalizada, o reconhecimento de uma pluralidade étnica implica um trabalho árduo.

Relacionado à ampla mobilização indígena desde a década de 1970, particularmente nas províncias do interior e ainda ao contexto de contestação dos povos indígenas ao 5º Centenário do Descobrimento de América, celebrado oficialmente em 1992, assim como a fluxo transnacionais, a Constituição de 1994 incluiu, pela primeira vez, direitos vinculados aos povos indígenas.

Entre os tratados internacionais ratificados na nova carta constitucional, estão a Convenção Americana de Direitos Humanos (Pacto de San José de Costa Rica) e a Convenção Internacional sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação Racial da ONU, que levaram à criação do INADI (*Instituto Nacional contra la Discriminación, la Xenofobia y el Racismo*)¹⁰³, que tem por objeto elaborar políticas nacionais e medidas concretas para combater a discriminação, a xenofobia e o racismo; bem como a promulgação de uma lei anti-discriminatória no ano 1998, que penaliza a perseguição ou o ódio racial contra uma pessoa ou grupo de pessoas por causa de sua raça, religião, nacionalidade ou idéias políticas.

Apesar de terem sido criados dispositivos para canalizar denúncias e encaminhar ações do Estado, por exemplo, contra o racismo, entre outros tipos de discriminação, não houve nenhum dispositivo específico para os afrodescendentes. Os direitos étnicos na Constituição focam aos indígenas, e os procedimentos de denúncias de discriminação racial estiveram nos inícios do INADI particularmente orientados ao anti-semitismo. A construção do racismo como “problema social” ao longo da década dos 90 foi orientada pelo fortalecimento das mobilizações políticas da comunidade judaica em repúdio aos atentados na Embaixada do Israel, na Argentina, no ano 1992, e contra a AMIA-DAIA (associação israelense) em 1994, ao despeito, por exemplo, das racializações sofridas pelos imigrantes dos países andinos (principalmente da Bolívia) e de países africanos.

Entretanto, esses dispositivos foram utilizados pela militância negra tanto para canalizar denúncias¹⁰⁴ quanto para pleitear ações reparatórias. Nesse campo de forças, em torno da concorrência pelo monopólio das novas instâncias e canais de mediação entre as populações e as políticas públicas, foram modeladas ações e representações em relação à “afroargentividade”. Esta foi adquirindo formas particulares a partir de que os ativistas

¹⁰³ O INADI foi criado pela Lei 24.515 no ano 1995, começando trabalhar no ano 1997. Sua condução é conformada por um Diretório: um Presidente, um Vice-presidente e sete Diretores, quatro devem ser representantes do *Poder Ejecutivo Nacional* e os outros três devem ser representantes de “Organizações Não-Governamentais que tenham reconhecida trajetória na luta por Direitos Humanos, contra a discriminação, a xenofobia e o racismo” (Lei 24.515).

¹⁰⁴ Em López (2005), cito algumas das denúncias apresentadas ao INADI, como a de Elisa Melgarejo, uma mulher negra e seu neto que foram agredidos por um homem branco com as ofensas “*a los negros hay que matarlos de chiquitos*” e “*negra villera, negra sucia*”, denuncia enquadrada no “delito de incitação à perseguição e ao ódio racial”; a de Emanuele N’taka, jovem afroargentino que foi atacado no ano 1999 por um grupo de *skinheads* que, enquanto batiam nele, disseram “volta para teu país”. Outra denúncia foi a de Pocha Lamadrid, quem foi retida no ano 2002 no aeroporto internacional argentino, não deixavam ela sair do país, alegando que sua documentação era falsa e o argumento foi que ela era negra e por esse fato não podia ser de nacionalidade argentina. Todas estas denúncias foram divulgadas pela militância negra como paradigmáticas do racismo argentino.

negros argentinos foram englobados no circuito transnacional dos movimentos negros. Suas demandas foram canalizadas em alguns dos novos dispositivos legais no plano nacional, cuja implementação depende mais de esforços da sociedade civil do que de um compromisso do Estado.

A partir de 2006, durante o governo de Nestor Kischner, se produz uma reorientação do INADI através da criação de Fóruns temáticos que referem a grupos vulneráveis tais como imigrantes, afrodescendentes, indígenas, orientação sexual, portadores de deficiências físicas, etc., para discutir as políticas anti-discriminatórias que incidam nesses segmentos da população. Na abertura do Foro Regional sobre Etnia, Gênero, Diversidade Sexual e Juventude, realizado em Buenos Aires em julho de 2007, como ação de militantes afrodescendentes e do movimento da diversidade sexual que contou com apoio do INADI (tal como mencionaremos no capítulo 5), a diretora do Instituto, Maria José Lubertino, abriu as atividades falando sobre qual é o papel que compete ao Estado na temática de “identidade”. No caso das identidades dos afrodescendentes, mencionou Lubertino que Brasil e Uruguai avançaram bastante, por conta da visibilidade numérica e/ou da história cultural da população negra. No ano 94, avanços na Constituição argentina reconheceram direitos das mulheres e dos povos indígenas. No ano 96, na cidade de Buenos Aires, teve um avanço a discussão sobre diversidade sexual. Porém, ela ressaltou que em nenhuma dessas discussões sobre direitos e identidades o tema afro aparece, já que está invisibilizado. Segundo Lubertino, os afrodescendentes na Argentina constituem um ator social em construção, em processo de revisão de suas identidades. E ainda destacou o déficit de reflexão da diversidade étnica no quadro da nação. Avalia que a temática afro deveria estar junto com a questão indígena, já que respondem a princípio similares da não-discriminação.

Vemos, então, que certa sensibilidade institucional se apresenta no contexto atual do INADI. Será questão de analisar no futuro os desdobramentos destas iniciativas, que por agora aparecem como muito incipientes.

4.4 Conexões/comparações possíveis

Sistematizaremos alguns elementos dos itinerários da militância negra apresentados nas três cidades a fim de examinar como se entrelaçam políticas e poéticas para conformar cartografias.

No capítulo 3, ressaltamos modos singulares de expressão política através das poéticas das performances que conectam espaços e temporalidades e interferem na esfera pública. Elas inscrevem no território das cidades as poéticas diaspóricas e as resistências aos processos de racialização.

Ainda ressaltamos que estas redes conformadas em torno das culturas performáticas não necessariamente coincidem com as redes da militância, mas as últimas se nutrem das primeiras, abrindo em suas conexões uma arena de identificação disseminada no tempo/espaço da diáspora, mesmo quando as atuações culturais são vistas por alguns militantes como contrárias às formas “politizadas”. Porém, essas conexões conformam a matéria e a densidade das demandas por justiça racial, ainda em muitos casos indizíveis. Por sua vez, expressões culturais e vivências locais são projetadas para o espaço da nação veiculadas por *políticas de realização*.

No caso de Buenos Aires, sendo uma cidade com um forte processo de des-etnização, a utopia presente no candombe se faz matéria fundamental de questões ainda indizíveis sobre a diferença na Argentina, e se apresenta como arena de construção de subjetividades. As migrações negras e suas performances interferem nas noções de negritude locais. Os afro-uruguayos imigrantes na cidade de Buenos Aires deslocam e ampliam os laços étnicos que os vinculam aos espaços negros de Montevideú. Reterritorializam símbolos e performances e presentificam uma profundidade no tempo a partir dos toques de candombe, resignificando a história local embranquecida. Por sua vez, provocam uma reflexão sobre as raízes do candombe entre os afro-argentinos, que começam a mapear sua história familiar. Esses fenômenos desencadearam processos de patrimonialização nos últimos anos, que colocam aos afro-uruguayos como sujeitos capazes de produzir símbolos da diversidade cultural na cidade. Direitos a ocupar com intensidades negras, os espaços e as estéticas de Buenos Aires são evocados em cada *templado* de tambor, nos toques, na dança de *mamá vieja* e *gramillero*, perante as contínuas expropriações, seja pelo governo militar que negava o espaço de expressão na rua, seja pela morte de um líder em mãos da polícia, ou pelas especulações imobiliárias nos últimos anos.

No caso de Montevideú, observamos espaços densos, tramas de relações e laços étnicos estruturados na linguagem do candombe que se confundem com a história de alguns bairros, mas que a extrapola e dissemina a outras partes da cidade, do Uruguai, e para além do *Rio de la Plata*. As performances de candombe entram em diálogo com

outras expressões, como as identificadas com as religiões afro-brasileiras, confirmando uma mesma ancestralidade que as irmana no som dos tambores e na dança. As desterritorializações forçadas continuam a reclamar por justiça nos dizeres e nas performances de candombe que continuam a inscrever os bairros Palermo e Sur como regiões da memória afro-uruguaia. O candombe como performance afro-diaspórica – que passou por múltiplos processos de des-etnização e etnização, entrando nos últimos anos nas políticas de turismo e de patrimônio do Estado – a partir da década de 1980 se projeta para além do lugar na “intimidade da nação”, como ornamento e exotismo culturais a partir de se reposicionar, embora que com contradições, nas recentes políticas de patrimonialização e de equidade racial, tendo como protagonistas desse processo sujeitos negros.

No caso de Porto Alegre, o universo das religiões afro-brasileiras perpassa o modo de fazer política, mesmo no caso de militantes que não professem estas religiões. Territórios negros que marcam a geografia da cidade, em movimentos do centro para a periferia e da periferia para o centro. O Lanceiro Negro quebra o tempo e vem demandar um lugar de reconhecimento na história local. Zumbi dos Palmares toma a cidade cada 20 de novembro. A Família Silva resiste o despejo com tambores que expressam a continuidade entre humanos e ancestrais e o direito sobre o território. Forças ancestrais se fazem presentes e abrem brechas no espaço universitário que se erige como eurocêntrico.

Performances culturais inscrevem territórios negros, perpassadas por processos políticos que as inserem nas dinâmicas do Estado, ora de desapropriação de corpos e territórios, ora de reconhecimento das diferenças. As performances trazem consigo múltiplas desterritorializações e reterritorializações no espaço/tempo da cidade e da nação. Presentificam a África na diáspora e produzem sujeitos negros. São veículo de territorializações que nunca se completam, estão sempre em processo, talvez aguardando um novo deslocamento. Dinâmica que simboliza a relação dos sujeitos negros com o Estado nacional.

Os projetos políticos contemporâneos das mobilizações negras conformaram-se modelados pelas vivências de exclusão racial de ativistas que são reconvertidas na militância pelo direito a ocupar determinados espaços sociais como a educação, o mercado de trabalho, as territorialidades, a moradia. Vemos que o projeto familiar de investir na geração de jovens os recursos possíveis na ascensão social através da educação é uma

estratégia recorrente que fortaleceu a formação de ativistas e processos de renovação da militância.

No caso de Porto Alegre, podemos identificar um movimento negro contemporâneo expandido a nível nacional, que começa com ações disseminadas pelas organizações nos anos 70 nas diferentes cidades do Brasil e com uma tentativa de unificação da luta anti-racista com a criação do MNU a fins dessa década. A junção da militância negra com a participação em partidos políticos (particularmente o PT) e em sindicatos ao longo dos anos 80 e 90 apresentou um espaço de disputas e alianças a partir de visões da sociedade diferenciadas, mas que reforçaram a intervenção do movimento negro na esfera pública no sentido de constituir problemas sociais legitimados que resultassem em políticas públicas. Percebemos fragmentariedade e alianças em torno de teses elaboradas pela militância como a de raça/classe, raça/território e raça/gênero, que foram gestadas a partir de disputas entre militantes para dar forma a projetos políticos negros. Estas distinções delinearam ações e demandas que se expressam hoje de maneira convergente em torno das discussões sobre políticas de ação afirmativa: de acesso à educação, saúde, direito a terras e territórios étnicos, mercado de trabalho.

Observamos em Porto Alegre uma militância com múltiplos pertencimentos e relações, inserida em partidos políticos e outros movimentos sociais que mantém o ativismo para além dos laços étnicos que unem aos militantes a comunidades de pertença [este fato potencializa sua disseminação a outras esferas de atuação, mas, como veremos no capítulo 8, pode contribuir a fragilizar a identificação étnica na expectativa do olhar branco ao trazer para a arena política a discussão das diferenças]. A militância articula espaços negros, com organizações que vão das que gravitam nos laços familiares e de vizinhança até entidades de alcance nacional. Mostramos militantes com articulações e mediações em diversos âmbitos que conectam espaços dispersos e desiguais e projetam para a nação a atuação política do que é entendido como “movimento negro”. A militância vincula uma reivindicação etnizada de raça com outras categorias que potencializam e ampliam as demandas: raça/educação, raça/gênero, raça/classe, raça/território. Trama que se expande a partir das mediações com vários âmbitos e atores, com conexões nacionais amplas (com realidades regionais diferentes, pensando que o Brasil é um país continental, e com uma população negra que alcança a metade da população nacional).

No caso de Montevidéu, a mobilização negra se organiza desde a década de 1980, surgindo do ceio da antiga ACSUN para formatar a militância de Mundo Afro durante a

década de 90. Aliada a redes de esquerda, com vínculos partidários com o Frente Amplio, se opõe aos modos de fazer política tradicionais em termos partidários e disputa um perfil de organização “mais político do que cultural” com o outro referente: ACSUN. Com um projeto de desenvolvimento para a coletividade afro-uruguaia, com fortes vínculos transnacionais e com atores globais através da conformação da Rede de Organizações Afro, Mundo Afro inscreveu suas ações na esfera pública como nunca antes a militância tinha conseguido.

Os laços étnicos que conformam uma coletividade na linguagem do candombe são retomados pelas *políticas de realização* como força identitária. O trânsito é fluido entre esses universos sendo que os próprios militantes “políticos” tem laços pessoais, de parentesco, de vizinhança, e experiências próximas ao universo do candombe. Uma militância baseada na linguagem da família e da vizinhança (interessante que observei uma quantidade representativa de irmãos militando, a exemplo de Beatriz e Chabela Ramírez, Nestor e Mario Silva, Javier e Amanda Diaz), mas com uma rede em processo de expansão particularmente a partir de fins dos anos 80 e 90 para além desses laços, que potencializa a militância. A linguagem política desta militância conecta raça a “desenvolvimento comunitário”, expresso nos projetos de moradias, que chamam a uma reconquista de territórios perdidos. Por sua vez, o gênero se alia à raça para reivindicar direitos para as mulheres negras.

Em Buenos Aires, os projetos políticos apresentaram-se perpassados pela distinção entre imigrantes negros e afro-argentinos, marcada por uma visão mais localizada de (re)construção identitária dos afro-argentinos com processos de (dês)etnização históricos marcantes; e uma perspectiva da diáspora, identificada com os imigrantes, talvez favorecida pela própria experiência de migração que os coloca numa posição deslocada em relação ao Estado e à cultura nacional. Posição que também se conforma como deslocada para os negros argentinos, no sentido de serem relegados a uma não-existência como cidadãos da nação.

A militância afro-argentina, baseada na linguagem da família, modela sua própria legitimidade assim como a participação política por pertencer a uma rede de parentesco negra. Militância que parece nunca se completar na esfera pública, por uma desarticulação de laços étnicos e de narrativas míticas que a sustentam e conformam uma comunalidade, mas que se completa com a diáspora, com os imigrantes, que a potencializam mobilizando seus laços étnicos e suas performances. Inclusive com a interferência de atores globais, que

a potencializam mais do que as próprias articulações locais. Nesse sentido, podemos interpretar a continuidade na militância das lideranças que conseguiram conectar essas redes, tal o caso citado de Miriam Gomes.

Inclusive podemos ressaltar a inserção de militantes em redes globais, que interferem na reconfiguração da militância afro-argentina, a partir do contato com atores globais como o BID e a rede Afroamérica XXI, que por um lado impõem determinados formatos de militância, mas também geram reflexos e modos de repensar definições da afro-argentinidade.

Podemos interpretar que os projetos de transformação destas mobilizações são constituídos através da fragmentação e da aliança (com tendências à unificação que são reformuladas com as cisões e novas alianças) dos movimentos e culturas afro-diaspóricas que parecem não se enquadrar na lógica de organização do Estado nacional, o qual impõe sua unicidade (Cf. CLASTRES, 2003 [1974]). Esta situação leva em muitos casos a expectativa (e imposições) de unicidade por parte dos agentes do Estado quando se relacionam com os movimentos, sem compreender suas lógicas de organização, como observaremos nos próximos capítulos nas dificuldades de interlocução em torno das políticas públicas. Mais do que impor uma unicidade de pensamento, as ações dos ativistas parecem pautadas pela potencialização da capacidade de expressão da cultura negra perante o poder público.

Tudo o que se acusa na esfera pública é que o movimento negro não tem unidade, mas parece que o movimento preza a expressividade. Isso faz com que os pleitos por ocupar espaços, sejam eles territórios, instituições, ou um lugar da diferença reconhecido na história e na cultura nacional, além do “fim” que perseguem, possam também ser lidos como um momento expressivo da força de sua demanda e de sua capacidade de resistência.

Noções de justiça e projetos políticos estruturados a partir de linhas que se vinculam e tensionam - raça e classe, território, gênero, até a própria condição de “nacional” e “estrangeiro” – expressam-se a partir de uma multiplicidade da militância que não é reconhecida nos espaços consagrados da “política” como uma prática coerente de mobilização e reivindicação de direitos de um coletivo que mantém uma relação ambígua com partidos políticos, sindicatos, acadêmicos, atores globais; precisamente, porque não é contornável pela unicidade hegemônica. Os modos de intervenção na esfera pública encontram-se perpassados por essa lógica, que combina de maneira mais ou menos tensa as utopias encenadas da *transfiguração* e a asserção discursiva da *realização*.

Esta dificuldade e resistência ao reconhecimento da forma de fazer política dos movimentos negros e das maneiras de estar no mundo (público) se desdobram em outros cenários. A difícil interlocução entre a militância negra e o poder público será retomada na segunda parte da tese, através da análise de como as configurações das militâncias são acionadas e remodeladas nos pleitos por políticas públicas, particularmente nos contextos brasileiro e uruguaio.

CAPÍTULO 5. SAÚDE, RAÇA E GÊNERO: A INTERSECCIONALIDADE NO CENÁRIO DAS DISPUTAS POR POLÍTICAS PÚBLICAS

Nesta segunda parte da tese, que contempla os capítulos 5 a 8, me deterei no universo dos pleitos por políticas públicas da militância negra do Brasil e do Uruguai. Nos capítulos 3 e 4, observamos uma configuração geral das redes de militância e seus entrelaçamentos com modos expressivos das performances culturais afro-diaspóricas, que levaram a intervenções na esfera pública dando uma visibilidade às mobilizações negras contemporâneas nos cenários de Porto Alegre, Montevideu e Buenos Aires.

O cenário transnacional em torno da Conferência de Durban (2001) teve diversos impactos nos contextos nacionais. A militância afro-latino-americana que teve um papel protagonista na modelação desta Conferência, como ressaltai no capítulo 2, também se transformou nesse processo. E uma dessas transformações foi gerada através das possibilidades que abriam a Declaração Final e o Plano de Ação resultantes da Conferência, assinados pelos governos dos países participantes, sobre as responsabilidades dos Estados pela execução de políticas públicas entendidas no processo de reparação aos afrodescendentes nas Américas. O processo de “permeiar o Estado” com a temática racial, iniciado em alguns casos anteriormente à Conferência, ganhava uma nova dimensão e abria paradoxos para a militância. Como transformar Estados constituídos e instituídos como monoculturais e eurocêntricos com projetos multiculturais e anti-racistas? Os desafios tinham começado com as transformações das Constituições, processos provocados pelos próprios movimentos étnicos. Tal o caso da Constituição do Brasil de 1988 (que inclui direitos indígenas e afrodescendentes, assim como punições ao racismo) e da Argentina de 1994 (que inclui direitos indígenas e punições a diferentes formas de discriminação). Porém, os novos direitos étnicos não tiveram seu paralelo em termos de políticas públicas. A Conferência de Durban abriu esta brecha.

No trabalho de campo realizado sobre as mobilizações negras na Argentina, destacaram-se aspectos expressivos da cultura afro-americana. De forma inicial, minha inserção em campo no contexto em torno da Conferência de Durban testemunhara uma retomada do diálogo sobre as bases para a produção de políticas públicas a partir de um amplo debate da militância com operadores do poder público em relação à quantificação e ao conhecimento de perfil singular de segmentos da população negra até então negligenciadas pelo poder público. Enquanto na Argentina dos anos 2000 dava-se continuidade a um pleito sobre visibilidade e quantificação da população negra no censo

nacional como desdobramento da Conferência de Durban, o Brasil e o Uruguai experimentavam os desdobramentos de um diálogo mais intenso sobre políticas públicas. No Brasil, retoma-se a aplicação de princípios constitucionais e no Uruguai percebemos os desdobramentos de um contexto mais amplo de discussão sobre diferença e desigualdade dos afro-uruguayos por diversos segmentos da população, da academia e da militância. Portanto, a relevância de saúde e educação como eixos de ações reparatórias tomam rumos e ênfases distintas que valem a pena examinar¹⁰⁵.

Minha inserção em campo em Porto Alegre e em Montevideu se deu, como já ressaltai, no período que vai de 2006 a 2008. Se nos capítulos anteriores os cenários que retomo são particularmente a partir dos anos 80, ressaltando as mudanças nos períodos de democratização que geraram a configuração contemporânea da militância negra, minha ênfase nesta parte da tese é reconstituir os contextos de transformações da década de 1990 (marcadas nos países do Cone Sul pela inserção do neoliberalismo como tecnologias de governo) e fundamentalmente a partir dos anos 2000 e os impactos da Conferência de Durban na disseminação da temática racial nos espaços nacionais, para chegar a meu ponto de observação direta.

O propósito deste capítulo, então, é analisar a construção de demandas por políticas públicas na intersecção de raça, gênero e saúde, no quadro mais amplo das demandas por políticas com perspectiva étnico-racial, analisando as complexas e múltiplas relações entre atores sociais envolvidos no processo de tradução de resistências locais e circunscritas em problemas que irrompem as arenas públicas e disputam por sua legitimação perante agentes e instituições com condições para disseminá-los (Cf. ANJOS, 2004a). Trabalharei alguns eixos de conexão e contraste entre os processos brasileiro e uruguayo, nessa ordem devido à temporalidade das observações: o campo do Brasil foi o que me levou a dar ênfase à temática da saúde, que chamou a atenção para olhar as demandas em saúde no Uruguai. Menciono “contextos nacionais” porque, embora as observações sejam no cenário de Porto Alegre e Montevideu, as reflexões que farei tem uma projeção nacional no que tange à elaboração de políticas públicas.

¹⁰⁵ As demandas em torno da educação serão retomadas nos capítulos 7 e 8. Neste e no próximo capítulo, nos deteremos na demanda na intersecção de raça, gênero e saúde.

5.1 Raça, Gênero e Saúde

Para analisar esse processo, proponho uma relação entre raça, gênero e saúde a partir de duas dimensões: a) o processo que envolve a profissionalização da militância, a permeabilidade do Estado e a transnacionalização da demanda em saúde com perspectiva étnico-racial; e b) a transformação do *corpo* como lócus de resistência política e seu potencial de visibilização da temática racial perante os gestores públicos, fenômeno em que o ativismo das mulheres negras teve um papel central¹⁰⁶.

Na pesquisa que realizamos sobre o campo de “saúde da população negra”, mapeando militantes e organizações que trabalham nessa área na região sul do Brasil, assim como os entraves na relação com o poder público (CRUZ *et alli*, 2008), observamos um número maior de organizações de mulheres negras ou de militantes mulheres negras dentro de organizações mistas ou feministas que reivindicavam demandas em saúde e realizavam uma mediação local-nacional com esse foco. Atribuímos este fato à convergência de percepções e pautas do movimento de mulheres negras e o feminismo, que, desde inícios dos anos 1980, assumiu a “saúde sexual e reprodutiva” e a “violência contra as mulheres” como eixos prioritários de sua agenda política.

Neste capítulo, retomarei este eixo referente à profissionalização, a permeabilidade do Estado e a transnacionalização da demanda em saúde numa perspectiva interseccional. Usarei o termo interseccional, cunhado por feministas negras norte-americanas, no duplo sentido de perspectiva de análise que permite uma conceituação dos problemas sociais capturando as conseqüências estruturais e dinâmicas das interseções complexas entre dois ou mais eixos de subordinação (no caso, as desigualdades de gênero e raça), que se entrecruzam e potencializam (CRENSHAW, 2002). Mas também aprofundarei o termo no sentido político (particularmente no próximo capítulo), que destaca a atuação das mulheres negras nas margens do movimento negro e do feminismo como potencial de suas demandas, assim como de “ponto de vista”, centrado na experiência de opressão das mulheres negras a partir de um lugar que proporciona uma perspectiva diferente (por exemplo, que de mulheres brancas da mesma classe social) sobre o que é ser mulher numa sociedade desigual em termos raciais e de gênero (COLLINS *apud* BAIROS, 1995).

¹⁰⁶ Ponto que será analisado no capítulo 6.

Deter-me-ei, então, no próximo capítulo, na construção e na visibilidade do *corpo como locus de resistência*, que potencializa a militância das mulheres negras na área da saúde.

Se o movimento negro (com um perfil masculino de liderança) propõe em sua raiz uma crítica à democracia racial enquanto “mito”, questionando as posições desiguais em termos raciais na sociedade brasileira, a crítica do movimento de mulheres negras se faz “corpo” ao atribuir a “mestiçagem” à violência sexual do homem branco colonizador sobre as mulheres africanas e indígenas. Crítica que se constitui através da conexão diaspórica desse processo de opressão nas Américas. O corpo da mulher negra se torna visível como objeto de múltiplas opressões e o centro das disputas políticas.

Se pensarmos na área de saúde, com noções de controle do corpo do paradigma biomédico que expressam uma biopolítica, a própria conformação do campo da saúde leva a uma crítica também centrada no corpo, mas sob um novo signo.

5.1.1 O acesso à saúde e o acesso aos dados de pesquisa

É necessário explicitar o acesso que tive aos dados de pesquisa, para isso farei um breve comentário metodológico para situar o leitor quanto às condições de acesso à saúde em que pretendi privilegiar o ponto de vistaêmico.

O corpus de dados correspondentes a Brasil usados neste capítulo foi produto de uma elaboração coletiva da equipe da pesquisa formada por integrantes do Núcleo de Antropologia e Cidadania (NACI) da UFRGS e da Associação Cultural de Mulheres Negras (ACMUN)¹⁰⁷, que deram origem à publicação *Saúde da População Negra como Ação Afirmativa: Estratégias de enfrentamento ao HIV/AIDS na perspectiva de entidades do movimento negro na Região Sul do Brasil* (CRUZ *et alli*, 2008). Como mencionei na Introdução, o fato de que a pesquisa foi realizada através da parceria entre universidade e uma entidade do movimento de mulheres negras, somado a que formou parte de um programa de ações afirmativas do Ministério da Saúde (o Programa Estratégico de Ações Afirmativas: População Negra e AIDS, lançado pelo Programa Nacional de DST e AIDS em 2005) propiciou uma arena de discussão importante para pensar como uma pesquisa

¹⁰⁷ A pesquisa “Estudo sobre o potencial de adesão de entidades do movimento negro ao enfrentamento da epidemia de HIV/Aids na Região Sul do Brasil” foi realizada durante os anos 2006 e 2007 com a coordenação da professora Denise Jardim, e os pesquisadores do NACI Laura López, Daniel Etcheverry e Miriam Steffen Vieira, e da ACMUN, Simone Cruz. Contou com o financiamento da UNESCO através do Programa Nacional de DST e AIDS do Ministério da Saúde.

acadêmica amplia os parceiros e entra no campo político de viabilização de ações afirmativas. A elaboração do relatório final e da publicação foi pensada e discutida entre os membros da equipe no sentido da contribuição que a academia poderia realizar para incidir na elaboração de políticas públicas, estabelecendo uma parceria com a sociedade civil organizada na tentativa de construir uma relação simétrica que pudesse levar a um diálogo inter-étnico¹⁰⁸.

Esta reflexão se fez preeminente em relação às outras pesquisas financiadas no mesmo edital. Num workshop chamado pelo Programa Nacional DST e AIDS que juntava aos pesquisadores¹⁰⁹, observamos que quase nenhuma das equipes relacionava universidade e sociedade civil, e ainda não incorporavam pesquisadores negros, questões que, embora não fossem requisitos para a apresentação de projeto (nem fosse apontado como uma crítica pelos membros do Programa Nacional presentes no evento), tratando-se de um edital no quadro de um Programa de Ações Afirmativas, poderiam ser uma iniciativa que surgisse da compreensão do que implica uma política com essa especificidade no diálogo entre sujeitos com perspectivas diferenciadas.

A equipe organizou eventos de apresentação pública da pesquisa na UFRGS perante a militância e representantes do PN DST e AIDS que foram convidados em ocasião do lançamento do livro. Esses eventos funcionaram como espaço de reflexões críticas sobre o nosso trabalho e sua incidência política. A equipe também foi chamada para apresentar a pesquisa em vários eventos organizados pela militância negra envolvida em saúde, entrando como um ator que contribuía com a legitimação do campo de saúde da população negra.

Interessante notar que essa rede se expandiu a Montevideu, já que fomos convidadas (Simone Cruz representando ACMUN e eu representando a UFRGS) por militantes afro-uruguayos em torno da organização de mulheres negras jovens Mizangas para apresentar nossa pesquisa tanto em um evento público quanto em reuniões estratégicas, uma delas com uma ONG de médicos que promovem práticas de aborto seguras, com a qual Mizangas está estabelecendo uma parceria; e a outra com representantes dos Programas que compõem o Ministério de Saúde Pública. Em ambas as reuniões, Andrés Urioste (um dos militantes que nos convidou) nos apresentou como “estas pesquisadoras constataram no livro o que o movimento negro vem dizendo há muito

¹⁰⁸ Como o define Roberto Cardoso de Oliveira (1996).

¹⁰⁹ Brasília, junho de 2008.

tempo”. No caso, a militância afro-uruguaia reforçou o papel político de nossa pesquisa, na tarefa que nos designaram de sensibilizar aos gestores públicos de que os mecanismos de equidade racial em saúde e as parcerias com a sociedade civil que nós descrevemos para o Brasil eram caminhos possíveis no Uruguai, pensando sua especificidade. Consideramos que era uma tarefa difícil, e que não chegaríamos a cumprir com as expectativas dos militantes, mas aceitamos contribuir com a pesquisa.

5.2 Um olhar interseccional para entender o campo de “saúde da população negra”

Destacarei algumas características do cenário contemporâneo dos movimentos sociais, como aponta a literatura sobre o tema, que nos sugerem elementos para pensar a emergência da “saúde da população negra” (como chamada no Brasil) ou “saúde étnica” (como chamada no Uruguai), como campo de estudos e intervenção social e política ao longo dos anos 90 e particularmente no processo em torno da Conferência de Durban¹¹⁰. Particularmente, os processos relacionados de profissionalização e especialização dos movimentos, de permeabilidade do Estado e de transnacionalização das demandas, numa perspectiva interseccional.

De modo geral, a especialização e a profissionalização dos movimentos sociais são características apontadas nas mudanças introduzidas pela implementação do neoliberalismo como tecnologia de governança nos países latino-americanos e a reconfiguração da relação entre sociedade civil, Estado e atores globais.

Nessa arena de transformações prolifera o surgimento de organizações não-governamentais (ONGs) na América Latina. Muitos dos movimentos sociais constituíram dentro de suas formas organizativas, ONGs, a partir de demandas pontuais nas populações representadas em suas ações coletivas, e centrando seu trabalho em áreas específicas de atuação, assim como propondo intervenção em determinados espaços com um número

¹¹⁰ O Plano de Ação da Conferência de Durban inclui as seguintes reivindicações: “Convida os Estados, as organizações governamentais e não-governamentais, as instituições acadêmicas e o setor privado a aperfeiçoarem os conceitos e métodos de coleta e análise de dados; a promoverem pesquisas, intercâmbio de experiências e de práticas bem sucedidas e a desenvolverem atividades promocionais nesta área; a desenvolverem indicadores de progresso e de participação de indivíduos e dos grupos em sociedade que estão sujeitos ao racismo, discriminação racial, xenofobia e intolerância correlata. (...) Incentiva a Organização Mundial da Saúde e outras importantes organizações internacionais a promoverem e desenvolverem atividades para o reconhecimento do impacto do racismo, discriminação racial, xenofobia e intolerância correlata, como determinantes sociais significativos das condições de saúde física e mental, inclusive da epidemia de HIV/Aids e do acesso aos serviços de saúde e a prepararem projetos específicos, inclusive pesquisas, para assegurar serviços de saúde, equitativos para as vítimas” (Parágrafos 93 e 153).

limitado de público-alvo e com profissionais pagos para realizar seu trabalho. Nesse sentido, destacam-se as tendências à especialização e profissionalização que as ONGs impuseram nos movimentos sociais.

Um aspecto a ser destacado da conformação de ONGs é sobre as fontes de recursos. Elas passaram a depender cada vez mais de financiamentos externos, seja da cooperação internacional ou da ajuda do próprio Estado. Este diálogo com entidades e organismos internacionais, como as Nações Unidas e as fundações e agências privadas de cooperação internacional, como ressaltamos no capítulo 2 no caso das ONGs afro-latino-americanas, trouxe uma discussão sobre autonomia diante dos financiadores internacionais, gerando uma preocupação permanente a respeito da influência das agendas internacionais na construção dos problemas latino-americanos.

Porém, a atuação específica das ONGs em diversos setores da sociedade junto a suas perspectivas transnacionais foi decisiva para inserir pautas contemporâneas nas políticas públicas dos Estados latino-americanos, por exemplo, pouco receptivos a tratar a temática racial como problema interno aos países da região, já que o racismo era considerado um “problema” dos Estados Unidos e da África do Sul, e não das sociedades da América Latina. Nesse sentido, dão-se processos de “permeiar o Estado” com um enfoque racial. O mesmo podemos pensar para a temática de gênero.

A confluência dos processos mencionados é analisada com um olhar crítico por Sonia Alvarez (2000), destacando as potencialidades, mas também os paradoxos que o fenômeno por ela chamado de “ONGuização” dos feminismos latino-americanos produziu. A partir dos anos 90, um fenômeno relativamente novo – a ONG feminista – passou a desempenhar um papel importante e controvertido na sustentação e articulação das teias constitutivas do campo em expansão do movimento feminista latino-americano. A permeabilidade de alguns dos itens “mais aceitáveis culturalmente” da agenda feminista promoveu a especialização e profissionalização progressiva de um número crescente de ONGs dedicadas a intervir nos processos nacionais e internacionais. Além disso, a própria criação de instituições governamentais e inter-governamentais para tratar “assuntos da mulher”, a proliferação da legislação voltada para as mulheres e outras formas de institucionalização da agenda feminista durante a década de 1980 geraram uma demanda crescente por instituições não-governamentais que produzissem informações especializadas sobre a situação das mulheres que pudessem potencializar o processo de execução de políticas públicas. Este fenômeno, segundo Alvarez, levou em alguns casos a

perder o horizonte de transformação e autonomia do movimento feminista dos anos 70 e 80.

Entretanto, observamos que essa distinção entre movimento e ONGs, também operada no caso dos movimentos negros (e que apareceu como uma distinção êmica em nosso trabalho de campo no Brasil) chama a atenção para uma pluralidade de projetos políticos e de conformação de redes de atuação que constituem os movimentos sociais, assim como para os paradoxos que traz uma ação coletiva que se proponha interferir nos mecanismos de poder.

Marcio Santos (2005) aponta para o caso dos movimentos negros no Brasil, diferentemente de organizações de nível nacional, que surgiram com o ideário fundamental de atuar politicamente em âmbito nacional, visando à transformação profunda da sociedade brasileira, principalmente no que tange às relações raciais, e se auto-sustentando com a colaboração dos afiliados (como por exemplo, o Movimento Negro Unificado – MNU, a União de Negros pela Igualdade – UNEGRO, os Agentes de Pastoral Negros – APNs, a Coordenação Nacional de Entidades Negras – CONEN); as ONGs negras tendem a centrar seu trabalho em áreas específicas de atuação, propondo intervenção em determinados espaços e com número limitado de “beneficiários”, e passando a depender cada vez mais de financiamentos externos para a execução de projetos. Neste contexto, irá se destacar a formação de redes ou de alianças transnacionais entre os movimentos negros das Américas.

Como mapeia Silvia Ramos (2004), um dos desdobramentos que trouxe a inserção do formato ONG pode ser identificado como uma tendência à multiplicação de grupos atuando na mesma área e à diversificação da atuação como recusa sistemática à unificação, à centralização ou à criação de instâncias que ameacem a independência das pequenas entidades, questionando os modelos de organização, por exemplo, de sindicatos e partidos.

Se pensarmos nas organizações de mulheres negras no Brasil, sua proliferação adotando o formato de ONGs foi precisamente neste contexto de diversificação e recusa à centralização a partir de tornar visível sua posição dentro dos imbricados sistemas de subordinação e, particularmente, seu lugar nas margens do feminismo e do anti-racismo (CRENSHAW, 1995 *apud* CALDWELL, 2007). Questão que pode ajudar a entender o grande número de ONGs de mulheres negras e suas conexões nacionais a partir de uma “articulação de organizações” e não de uma entidade nacional com centralização política (como entidades do movimento negro tais como MNU ou a UNEGRO).

Se, por um lado, o formato ONG parece responder diretamente à nova ordem neoliberal, por outro, pode ser coerente com uma lógica de fragmentação e aliança dos movimentos e culturas afro-diaspóricos, como apontado nos capítulos 3 e 4, e expressar uma recusa à unicidade característica do Estado nacional, abrindo o jogo, por exemplo, para uma perspectiva interseccional de raça e gênero.

No caso do Uruguai, esta nova cartografia expressa nas articulações transnacionais dos movimentos, permitiu a militantes mulheres negras se conectar com o movimento de mulheres afro-latino-americano e suas demandas específicas, embora não proliferasse no Uruguai nos anos 90 um movimento de mulheres negras com organizações autônomas. Retomaremos este ponto nas conclusões para pensar comparações.

O cenário contemporâneo marca uma passagem de uma concepção “internacional” (numa relação entre Estados nacionais) a uma “global” dos problemas sociais. No caso da saúde, o novo cenário da “saúde global” emergiu como parte de um processo histórico e político, em meio a um debate sobre a direção que deve tomar a saúde pública, no contexto de uma ordem mundial neoliberal, no qual a Organização Mundial da Saúde viu seu papel, antes dominante, ser desafiado pelos organismos financiadores como o Banco Mundial, e começou a reposicionar-se no âmbito de um conjunto de alianças de poder em transformação (BROWN; CUETO; FEE, 2006).

Na perspectiva da transnacionalização da demanda em saúde étnica¹¹¹, observamos que, segundo apontou uma das fundadoras da linha de etnicidade e saúde na Organização Pan Americana da Saúde (OPAS), Cristina Torres¹¹², no Seminário Etnicidade e Saúde, organizado por Mundo Afro em Montevideu em dezembro de 2002, os temas étnicos chegaram à OPAS a começos dos anos 90, com a iniciativa dos povos indígenas quando a comemoração dos 500 anos do descobrimento das Américas, sendo o Canadá o país que tomou a iniciativa da incorporação da temática dos Povos Indígenas na OPAS. Segundo Torres, o eixo fundamental da iniciativa estava focado – e continua – na recuperação dos saberes das sociedades indígenas prévias à chegada dos colonizadores. Isto gerou uma produção de conhecimento em torno das ervas e produtos medicinais e saberes tradicionais, e discussões sobre propriedade intelectual e patentes.

¹¹¹ Uso “saúde étnica” nos casos em que o termo é utilizado: tanto nos documentos transnacionais, quanto pela militância no Uruguai.

¹¹² Conferência cujo texto foi publicado em Mundo Afro (2003).

Já a fins da década de 90, os Estados Unidos lançou um programa chamado Iniciativa 20-20 para reduzir iniquidades de saúde entre distintos grupos étnicos nesse país, mostrando nas pesquisas produzidas entre 1999 e 2000 que apesar dos grandes avanços em matéria de direitos civis dos afrodescendentes, em matéria de direitos sociais referentes a moradia, trabalho, saúde e educação a população negra estava quase no nível da década de 1960. Paralelamente a esta constatação, segundo Torres, existia na OPAS a hipótese de que, devido a que na América Latina o processo não foi de *apartheid*, nem houve segregação ao estilo do *Jim Crow* na sociedade estadunidense, não existiria nenhum tipo de diferenciação racial. Este fato levou a adiar o contato da OPAS com as organizações afrodescendentes da América Latina, que se deu só no processo em torno da Conferência de Durban, já nos anos 2000, particularmente na Pré-Conferência de Santiago.

A partir desse contato, o trabalho em relação à Afro-Latino-América teve um enfoque dirigido a medir as iniquidades, as brechas e não a resgatar elementos ancestrais que a coletividade pudesse valorizar, como no caso dos povos indígenas. E ainda com algumas ressalvas ou cuidados especiais nos conceitos utilizados, principalmente em relação a “raça” (usando preferencialmente etnia), já que colidia com um princípio do campo médico de não diferenciação genética dos seres humanos em raças biológicas.

Interessante notar os desdobramentos dessa discussão nos planos nacionais e o uso de raça ou etnia para ampliar os parceiros e/ou elaborar uma crítica aos mecanismos de racismo na saúde (a qual precisa do conceito sociológico de raça). No Uruguai, o termo “saúde étnica” relaciona-se com a categoria de identificação política afrodescendente, usada na esfera pública e trazendo a ancestralidade mais do que a raça para o embate político (embora “raça” esteja presente como sustentação das demandas). No Brasil, o termo “saúde da população negra” ressalta raça para focar os mecanismos de iniquidade de maneira direta, porém, raça traz também a ancestralidade para a crítica aos mecanismos de racismo. Veremos no caso dos religiosos de matriz africana, a reivindicação da ancestralidade traz embutido um embate a um olhar eurocêntrico, reproduzido por estruturas da branquitude.

Podemos ressaltar que a profissionalização e a especialização da militância se transforma em potencial para o empoderamento nas mediações com os atores globais, assim como com os atores nacionais do campo da medicina, conformando uma brecha para incidir nos mecanismos de saber/poder biomédicos, no sentido de que atores com

capacidade de execução de políticas incorporem um enfoque dos processos de racialização como produtores de desigualdades na área da saúde.

Um evento que nos mostra a transnacionalização da demanda e a interseccionalidade como instrumento político e os paradoxos locais (que conformam e são conformados por essa arena transnacional) é o Foro Regional sobre Etnia, Gênero, Diversidade Sexual e Juventude, que leva duas edições (2007 e 2008).

A primeira edição do Fórum foi realizada em Buenos Aires, em julho de 2007. As integrantes de organização de mulheres negras jovens Mizangas (da qual falaremos mais adiante), como recentes representantes da região do Cone Sul na Rede de Mulheres Afro-Latino-Americanas e Caribenhas e tentando uma articulação com a militância negra na Argentina, tiveram a idéia deste fórum em conjunto com *África y su Diáspora*, uma organização conformada em Buenos Aires no ano de 2006, cujos militantes que lideram o grupo são Carlos Alvarez, afro-uruguaio de uns 30 anos, que se formou como militante na juventude de Mundo Afro no Uruguai e migrou a Argentina no ano 2005; Baltazart Ackast, de Costa de Marfim, de uns 40 anos, se encontra na Argentina desde o ano 1996, ele criou e coordenou a Revista Benkadi a fins dos anos 90; e Andrés Mandrós, afro-peruano de uns 50 anos, poeta, militante de esquerda e do movimento negro no Peru, migrou à Argentina nos anos 90. Eles participavam na época do Fórum Temático de Afrodescendentes do Instituto Nacional contra a Discriminação – INADI, surgido em 2006. Por essa via conseguiram o apoio do INADI para fazer conjuntamente com o movimento pela diversidade sexual um fórum de discussões transversais de gênero, sexualidade e raça.

As mesas giraram em torno de temas como discriminação, racismo, homo-lesbo-trans-fobia, gênero, políticas públicas com recorte étnico-racial. Para este último item foram, convidados dois representantes dos escritórios temáticos étnico-raciais no governo do Uruguai, Alicia Saura e Andrés Urioste. Discutiu-se como elaborar uma agenda política que contemple a todos os coletivos, questão que, na avaliação posterior dos organizadores, não se cumpriu. Por exemplo, os afroargentinos pareciam estar menos articulados que os afrouruguaio, questão que impediu uma articulação transnacional. De modo geral, o Fórum teve pouca participação de militantes afroargentinos. Podemos arriscar que a temática de gênero e sexualidade não envolve a militância afroargentina.

O mesmo aconteceu com as alianças entre afrodescendentes e minorias sexuais, que, na Argentina, estavam visivelmente mais organizadas estas últimas, com discussões específicas. Por exemplo, houve uma discussão de teorias *queer* entre acadêmicos que não

incluía o recorte étnico-racial. Também no caso de diversidade sexual, houve debates sobre como o recorte de classe permeia a visibilidade dos travestis (sendo que os de classe média aparecem na mídia). Uma moça de La Matanza (localidade da região metropolitana de Buenos Aires, considerada “periferia”) questionou que as travestis de seu bairro não aparecem na mídia, podendo mostrar outras problemáticas dos travestis em torno à pobreza. Ou, no caso dos uruguaios, a discussão étnico-racial havia permeado um pouco mais o Estado do que a das minorias sexuais, então se deram discussões sobre como ganhar mais espaço na Comissão Honorária contra a Discriminação no Parlamento, que seria o mecanismo que atende os temas de discriminação de maneira ampla, ao estilo do INADI na Argentina (só que sem estrutura institucional) para poder disseminar a temática de diversidade sexual na esfera de governo.

A segunda edição em Montevideu foi realizada no marco das comemorações do Dia da Mulher Afro-Latino-Americana e Caribenha. Chamou-se “Desidentidades” e foi organizada por Mizangas e pelo *Colectivo Ovejas Negras*, organização do movimento LGBT (que também participou da primeira edição do fórum). *África y su Diáspora* estava presente, militantes mulheres negras do Brasil, mulheres negras do interior do Uruguai, etc. Nesta edição, fomos convidadas Simone Cruz (ACMUN) e eu para apresentar nossa pesquisa sobre saúde da população negra, conforme mencionei anteriormente.

Foram realizadas discussões com representantes dos movimentos, do poder público (majoritariamente do Uruguai) e de agências internacionais sobre políticas universais X ações afirmativas, mercado de trabalho e múltiplas discriminações, ações e demandas da sociedade civil organizada, direitos sexuais e reprodutivos e políticas públicas, HIV/AIDS, advocacia e influência política dos movimentos, agendas de cooperação em torno das minorias.

A avaliação da militância foi de que a temática mais relevante na primeira edição do Fórum foi a de diversidade sexual, ao invés de que no Uruguai, que foi a temática afrodescendente, particularmente focada em temáticas de saúde e direitos sexuais e reprodutivos. Aliás, os militantes do movimento LGBT criticaram no final do Fórum de Montevideu a centralidade que tiveram as temáticas afrodescendente e ainda a falta de transversalidade dos temas de opção sexual e a questão racial, por exemplo.

Podemos observar as dificuldades de uma atuação que se pretende interseccional, porém, destacarei que precisamente essa pretensão de interseccionalidade dá um potencial de continuidade e de disseminação das diversas temáticas do fórum em âmbitos públicos,

sendo que a temática racial e a de diversidade sexual não constituem pautas preferenciais do debate público em ambos os países.

5.3 A “saúde da população negra” no Brasil

Para compreender o surgimento do campo de saúde da população negra, Fátima Oliveira (2002) destaca que foi “um trabalho político e científico que data do começo da década de 1990 realizado a muitas mãos, oriundas de diferentes setores”, ressaltando basicamente a um número reduzido de pesquisadores e pesquisadoras negros e ativistas anti-racistas “que se apropriaram de saberes dispersos e, ao mesmo tempo em que desenvolviam suas sistematizações e análises, exerciam pressões políticas sobre as escolas de saúde e o governo brasileiro”¹¹³.

Foi no enfrentamento do desafio teórico e político de buscar compreender como se dá a interpenetração das variáveis sexo/gênero, raça/etnia e classe social que se avançou a discussão e crescente legitimidade do campo de saúde da população negra no Brasil. Setores da academia, movimento negro e setores do feminismo, com apoio financeiro da cooperação internacional (tais como a Fundação MacArthur, Novib e Ford), “constituíram o campo nos espaços possíveis” (OLIVEIRA, 2002, p. 197).

Como mencionamos anteriormente, na pesquisa sobre saúde da população negra na região sul do Brasil (CRUZ *et alli*, 2008) observamos uma confluência entre os movimentos negro e feminista importante em termos de potencializar a demanda em saúde.

Podemos destacar que entre os movimentos sociais contemporâneos no Brasil, o feminismo esteve presente na linha de frente do processo de permear o Estado com suas demandas, tal como citamos da análise de Sonia Alvarez, num processo de potencialização e paradoxos. As políticas públicas orientadas às mulheres e a luta travada em torno de sua implementação e das mudanças legais que as convenções e planos de ação internacionais demandam na esfera nacional propiciaram o ingresso de ativistas em instituições governamentais, demarcando um espaço permanente de interlocução a partir da própria estrutura governamental.

¹¹³ Entre as ações que a OPAS apoiou no processo Durban tivemos a publicação de Fátima de Oliveira (2002), na qual mapeia a constituição de um campo de estudos e intervenção social e política em torno da “saúde da população negra” no Brasil, resultante de uma consultoria realizada para a OPAS – Brasil, como contribuição deste organismo internacional à preparatória da Conferência.

Se olharmos as mobilizações feministas no âmbito das políticas públicas e direitos a partir de priorizar os enfoques temáticos de violência e saúde ao longo dos anos 80, estas se constituem concomitantemente na arena transnacional, em diálogo com atores globais como a ONU e inserindo suas reivindicações nos tratados e conferências internacionais. Cabe lembrar que as noções de “saúde reprodutiva” e, posteriormente, de “direitos sexuais” e de “direitos reprodutivos”¹¹⁴ são modeladas numa arena transnacional.

Esta atuação feminista centrada na violência e na saúde também modelou a mobilização de mulheres negras brasileiras. Um dos grupos que orientou a atuação neste campo foi o Geledés - Instituto da Mulher Negra de São Paulo, fundado em 1988. Esta instituição organizou o Seminário Nacional “Políticas e Direitos Reprodutivos das Mulheres Negras”, em São Paulo, em 1993, que contou com a participação de lideranças de organizações negras, feministas, ativistas ligadas às universidades e centrais sindicais de diferentes partes do Brasil, resultando a “Declaração de Itapeçerica da Serra”, documento que se constituiu como um marco para o movimento de mulheres negras, assim como para a atuação no âmbito da saúde e dos direitos reprodutivos¹¹⁵.

A relevância apontada por militantes do movimento de mulheres negras deste Seminário (segundo apontado por Fátima de Oliveira, 1998) estava relacionada ao fato de que, naqueles anos, era levantada a denúncia contra o grande número de esterilizações entre as mulheres pobres, que o movimento negro encabeçara na intersecção de raça, gênero e condição de classe como um “plano genocida contra a população negra brasileira”¹¹⁶, mas que não contou com parceiros entre os profissionais da saúde e entre o feminismo, alegando-se, entre outros motivos, a falta de dados desagregados por raça/cor para comprovar o recorte racial na esterilização (OLIVEIRA, 1998).

Podemos ressaltar também o impacto deste Seminário na trajetória militante e profissional de mulheres negras. Trago o exemplo de Alaerte Leandro Martins, coordenadora da Rede de Mulheres Negras do Paraná, articulação com uma atuação disseminada no plano local e nacional desde 2005, ano de sua criação, embora as articulações de Alaerte venham de anos atrás com uma atuação individual no movimento

¹¹⁴ Assuntos trabalhados por Berquó (2003) e Corrêa & Ávila (2003).

¹¹⁵ Esta Declaração serviu de base para o processo preparatório da participação do Brasil na Conferência Internacional de População e Desenvolvimento (Cairo, 1994), para a qual a Rede Saúde indicou uma representante negra.

¹¹⁶ Especificamente a Campanha contra a Esterilização em Massa de Mulheres, lançada em 1991.

negro e no feminismo¹¹⁷. Ela trabalha na Secretaria de Saúde do Estado do Paraná, na área de Saúde da Mulher, na região metropolitana de Curitiba. Conta que em 1993 foi indicada para participar do Seminário de Geledès. Até então, ela tinha uma perspectiva feminista e centrava atenção na mulher, “sem raça, sem classe, só fazia a discussão de gênero”. Quando foi ao Seminário: “pela primeira vez na vida, vi num auditório umas cem mulheres negras, todas graduadas, formadas, isso para mim foi um choque, e ainda querendo falar de saúde da população negra, em 93!”. Isto a impulsionou a assumir um recorte racial em seu trabalho como profissional de saúde. Sua pesquisa de doutorado sobre mortalidade materna com recorte racial verificou que o risco de mortalidade materna provocada por eclâmpsia (pressão alta na gravidez que provoca a morte no parto, produto de um diagnóstico não adequado no exame pré-natal) é maior entre as mulheres negras, configurando-se em importante expressão de desigualdade social¹¹⁸.

Vemos que a relação entre militância e profissionalização se potencializa mutuamente: a participação política no movimento de mulheres negras engajou a Alaerte a assumir um enfoque racial em seu trabalho profissional, assim como sua pesquisa de doutorado legitimou uma demanda em saúde da mulher negra do movimento.

A dupla militância nos campos anti-racismo e anti-sexismo, que marcou a participação política de mulheres negras em ambos os setores (junto ao movimento feminista e ao movimento negro), trouxe diversos desafios de poder criar uma agenda própria na confluência dos dois movimentos, além de ser motivo de reflexões por parte de integrantes destes movimentos e da pesquisa acadêmica. No contexto preparatório da Conferência Mundial sobre a Mulher, realizada em Bejing, em 1995, o movimento de mulheres negras teve forte atuação, além de ter participado da Rede de Mulheres Afro-latino-americanas e Caribenhas. Esta atuação resultou na incorporação da temática racial na Declaração das Mulheres Brasileiras para a IV Conferência Mundial sobre a Mulher, e fez com que o governo brasileiro sustentasse o “reconhecimento da discriminação racial enquanto um grave problema que atinge grande parte das mulheres do mundo” (ROLAND, 2000, p. 249).

¹¹⁷ Entrevista realizada em 9 de novembro de 2006, na sede da Rede na cidade de Curitiba, no marco do projeto de mapeamento das organizações negras que trabalham na área da saúde na região sul do Brasil que mencionei anteriormente neste capítulo.

¹¹⁸ Alaerte centrou sua atenção no estado do Paraná, que o quesito cor dos óbitos maternos é investigado desde 1993, constituindo-se em fonte de informação para o estudo. Porém, em outros estados, os dados por raça/cor são fragmentados, o que ocasionou dificuldades para ampliar seu estudo.

No mesmo sentido, cabe destacar que a Conferência de Durban, em 2001, foi acompanhada de uma intensa mobilização do movimento de mulheres negras, tal como mencionamos no capítulo 2, principalmente através da Articulação de Organizações de Mulheres Negras Brasileiras (AMNB), que na atualidade se apresenta como um espaço de disputas e negociação por políticas públicas de raça e de gênero¹¹⁹.

Estes processos de profissionalização, transnacionalização e permeabilidade do Estado em torno da temática de gênero e mulher podem ser pensados na confluência com a temática racial, e dentro dela, a constituição da demanda em saúde. Porém, gostaria de destacar que, embora se potencializem nos fluxos da sociedade civil, as respostas em termos de políticas públicas do Estado brasileiro em torno destas duas demandas apresentam itinerários diferenciados. Retomarei este ponto na comparação com o processo uruguaio.

Se pensarmos na permeabilidade da temática racial no Estado brasileiro, podemos marcar três momentos importantes para a construção de interlocução entre militantes do movimento negro e agentes do Estado. O primeiro deles é o cenário do ano de celebrações do centenário da abolição em 1988, paralelamente com a aprovação da nova Constituição. Hasenbalg (1991) aponta a criação de um conjunto de conselhos, assessorias e órgãos destinados a tratar de questões específicas da população negra¹²⁰, cuja área de atuação era essencialmente cultural (como o caso da Fundação Palmares) e com um funcionamento baseado na lógica do decreto e da nomeação, por oposição ao mecanismo de eleição e representação. Mas foi na esfera da representação, nesse caso na Assembléia Constituinte, que 1988 trouxe um avanço em matéria de direitos, como o artigo que declara o racismo como crime sujeito à pena de reclusão e o que garante direitos étnicos às comunidades remanescentes de quilombos. Porém, as restantes iniciativas estatais foram de caráter exclusivamente simbólico, que reproduziam a lógica de nacionalização de elementos da cultura negra, e ainda criaram entraves para um projeto político anti-racista, como aprofundaremos no capítulo 8.

¹¹⁹ Estas questões podem ser ampliadas no Dossiê produzido pela Articulação de Organizações de Mulheres Negras Brasileiras em 2007.

¹²⁰ Foram criados, por exemplo: o Conselho de Desenvolvimento e Participação da Comunidade Negra do Estado de São Paulo, em 1984 (o primeiro do país); a Fundação Cultural Palmares, em 1986. E, neste contexto, o Conselho de Desenvolvimento e Participação da Comunidade Negra do Estado do Rio Grande do Sul – CODENE/RS, em 1988, vinculado à Secretaria de Trabalho, Cidadania e Assistência Social do Governo do Estado.

A democratização das ações e serviços de saúde no Brasil foi garantida como direito constitucional e expressa no Sistema Único de Saúde – SUS, que tem como base novas relações entre Estado e sociedade. Idealisticamente, os princípios e as diretrizes do Sistema Único de Saúde, forjados ainda no Movimento de Reforma Sanitária a partir de 1976, estabelecem o papel central do usuário e deslocam o eixo do poder das macroestruturas para os níveis locais e regionais, abrindo canais de participação de todos os setores que compõem o cenário da saúde. Este processo contou com a participação da militância negra, particularmente dos militantes vinculados a movimentos populares e sindicatos (como no caso de Talis da Rosa e Stênio Rodrigues)¹²¹.

Um segundo momento pode ser identificado em torno da *Marcha Zumbi dos Palmares Contra o Racismo, pela Cidadania e a Vida*, organizada pelos movimentos negros a nível nacional e feita em Brasília em 1995, cujas reivindicações resultaram na criação do Grupo de Trabalho Interministerial para Valorização da População Negra (GTI), que tinha como objetivo estabelecer canais de interlocução política entre todos os ministérios, a fim de chamar a atenção e a responsabilidade para a urgência de políticas voltadas à superação das desigualdades raciais. Foi criado um subgrupo de Saúde. Cabe destacar, nesse período, a introdução do quesito raça/cor nos sistemas de informação de mortalidade e de nascidos vivos; a elaboração da Resolução 196/96, que introduz, entre outros, o recorte racial em toda e qualquer pesquisa envolvendo seres humanos e a primeira iniciativa oficial do Ministério da Saúde na definição de uma área específica para a saúde da população negra.

Como analisa Marcio Santos (2005), O GTI se propunha a estabelecer canais de interlocução política entre todos os ministérios, chamando a atenção para a responsabilidade e a urgência de políticas voltadas à superação das desigualdades raciais. Porém, o Grupo não foi institucionalizado o suficiente, nem contou com os recursos financeiros necessários para seu pleno funcionamento, tornando-se inativo pouco após sua criação.

¹²¹ Como ressalta o texto da Política Nacional de Saúde Integral da População Negra, a 8ª Conferência Nacional de Saúde, realizada em 1986, “constituiu um marco na luta por condições dignas de saúde para a população, uma vez que fechou questão em torno da saúde como direito universal de cidadania e dever do Estado”. O movimento negro participou ativamente, ao lado de outros movimentos, do processo de elaboração e aprovação das propostas. Como principal desdobramento da Conferência e conquista fundamental dos movimentos sociais, a Assembléia Nacional Constituinte introduziu o sistema de seguridade social na Constituição Federal de 1988, do qual a saúde passou a fazer parte como direito universal, independentemente de cor, raça, religião, local de moradia e orientação sexual, a ser provido pelo SUS (art. 194 da Constituição de 1988).

O cenário que se apresentava no final de 2002, com a conclusão de dois mandatos consecutivos do presidente Fernando Henrique Cardoso, era de uma teia de programas pontuais e localizados, que não guardavam coerência e interligação entre si¹²².

É no contexto posterior à Conferência de Durban de 2001 que é recolocada a discussão do racismo e da necessidade de políticas públicas, inclusive na área da saúde. É nesse contexto que ações afirmativas passam a constar nas agendas internacionais e nacionais. Um reflexo desse contexto é a criação da Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR) no início do governo do presidente Lula Inácio da Silva, em 2003. Novos pactos de combate ao racismo são estabelecidos, configurados na proposição de uma política de promoção da igualdade racial transversal¹²³, que inclui a área da saúde, em meio a compromissos firmados entre o Ministério da Saúde e a SEPPIR.

Porém, este novo contexto abre um paradoxo no nível da representatividade, expresso na problemática da absorção das lideranças negras que entraram para o Estado: elas ficaram em uma condição ambivalente, nem mais representantes da sociedade civil, nem inteiramente integradas à estrutura de poder do governo, situação que interfere no potencial de crítica do movimento negro.

O I Seminário Nacional de Saúde da População Negra, realizado em agosto de 2004 na cidade de São Paulo, foi o primeiro evento convocado pelo Governo Federal para discutir saúde da população negra junto a pesquisadores na área, em sua maioria, profissionais negros com alguma relação com o movimento social. Durante a realização do seminário foram abordados temas como: racismo e suas conseqüências sociais e psicológicas, a inclusão do quesito cor nos formulários do SUS, e da perspectiva étnico-racial na política nacional de saúde, a ampliação das informações sobre as doenças e agravos mais freqüentes ou que atingem a população negra com maior severidade, entre outras questões¹²⁴. Estas discussões contribuíram para a “institucionalização” da demanda em saúde da população negra.

O impacto do seminário nas diretrizes da política nacional de saúde significou que a dimensão étnico-racial fosse contemplada na criação de espaços para proposição e monitoramento de ações, como o Comitê Técnico de Saúde da População Negra, sediado na Secretaria de Gestão Estratégica e Participativa do Ministério da Saúde, como instância de relacionamento do movimento negro e pesquisadores na área, para a elaboração da

¹²² Para o detalhe de ações do governo de Fernando Henrique Cardoso, consultar Heringer (2002).

¹²³ Aprofundaremos esta transversalidade das políticas de ação afirmativa no capítulo 7.

¹²⁴ Fonte: Boletim PCRI – Saúde, Brasília, 30 de junho de 2005.

Política Nacional de Saúde Integral da População Negra¹²⁵ lançada pelo Ministério da Saúde, aprovada em dezembro de 2006 pelo Conselho Nacional de Saúde e em 2007 pela Tripartite, que inclui as três esferas de governo.

Estas e outras ações governamentais específicas na área de anemia falciforme, redução da mortalidade materna, HIV/AIDS, inclusão do quesito raça/cor nos cadastros médicos, etc., que antecederam à aprovação da política nacional, foram produto de mediações estabelecidas por militantes e profissionais da saúde engajados na temática racial, conformando uma rede de atores sociais envolvidos no campo de saúde da população negra.

Este processo apresenta paradoxos em torno da dificuldade de introduzir uma perspectiva racial nas políticas públicas. Por exemplo, a fragmentariedade dos dados desagregados por raça/cor devido a que, embora sejam obrigatórios em vários setores da saúde (como é o caso do município de Porto Alegre, que uma lei de 2003 tornou obrigatória a coleta do quesito raça/cor), ainda não são coletados de maneira ampla. Um dos impedimentos mencionados pelos militantes é que os atendentes em saúde não perguntam ao usuário sua auto-identificação racial por medo de que a pessoa se sinta discriminada, reforçando os chamados mecanismos sutis do racismo. Outro exemplo é o da falta de orçamento para a execução das políticas (é o caso mencionado da Política Nacional que, embora aprovada, não contou com a alocação de recursos no Plano Plurianual do Governo Federal).

Pode-se destacar que o paradoxo central que colocam estas políticas é que instituições públicas tenham que assumir que elas (re)produzem mecanismos de “racismo institucional” para justificar a execução de políticas de igualdade racial.

De nosso trabalho de campo, podemos examinar alguns elementos da constituição e da disseminação da demanda em saúde a partir da militância negra na cidade de Porto Alegre.

Talis da Rosa (apresentado no capítulo 3) é um dos militantes envolvidos na área de saúde desde sua militância pelo direito à moradia através da regularização das ocupações de áreas verdes e o ingresso ao mecanismo do Orçamento Participativo da cidade de Porto Alegre, pleiteando a construção de postos de saúde. Ele participou da criação, em 2003, da

¹²⁵ A Política Nacional de Saúde Integral da População Negra tem por objetivo geral, “promover a saúde integral da população negra, priorizando a redução das desigualdades étnico-raciais, o combate ao racismo e à discriminação nas instituições e serviços do SUS”.

Comissão Especial de Promoção de Políticas de Igualdade Racial (CEPPIR) no quadro do Grupo Hospitalar Conceição na cidade de Porto Alegre, que teve por objetivo disputar e negociar políticas de ação afirmativa na instituição, como falarei mais adiante. Conforme suas palavras:

Se a gente for ver, a ingenuidade que a gente teve como controle social, até sendo usado por toda uma máquina, por certos interesses de corporações. O que a gente fazia era uma discussão de mais verbas para saúde e não se discutia especificidade nenhuma. Até porque a gente discutia por mais postos de saúde, a gente passou uma década discutindo isso, construindo postos de saúde, montamos uma estrutura, que hoje faço uma autocrítica fundamental em relação a isso. Na verdade não discutimos nem priorizamos o atendimento e o controle social enquanto movimento popular. Então essas coisas se perpetuaram e trouxeram deturpações hoje dentro da saúde. Tanto é que hoje a saúde é o setor que mais verbas tem. A saúde não precisa de recursos, precisa de gerenciamento. Então o controle social tem que se apropriar disso. O atendimento na ponta é muito ruim, e a gente criou toda uma estrutura, mas chega na ponta e o cara morre...

Outra inserção no debate de saúde se dá através dos sindicatos. É o caso de Stênio Rodrigues, também fundador da CEPPIR. A trajetória de militância de Stênio na área da saúde começou nos anos 80 no movimento sindical: no SINDIPOLO e depois na CUT/RS, quando assumiu o Coletivo de Saúde, Trabalho e Meio-ambiente e a Presidência de assistência social. Sua atuação estava inserida no movimento de saúde coletiva, que apontava a reforma sanitária e a realização das Conferências de Saúde nas diferentes instâncias governamentais. Quando Olívio Dutra assume o governo do estado pelo PT, ele foi convidado a ser assessor de movimentos sindicais na Secretaria Estadual de Saúde, para realizar a articulação entre governo e movimentos sindical e popular.

Já dentro da Secretaria Estadual de Saúde, ele começa uma reivindicação com perspectiva racial: a aprovação da “terceira gota” no Teste do Pezinho, para diagnosticar a anemia falciforme. Stênio refere a parceiros no debate, como a Coordenação Estadual da Mulher, porém, ele reflete:

[...] internamente na Secretaria foi um debate muito dolorido, eu era o único negro com algum cargo mais representativo na secretaria e o que a gente ouve mesmo no campo da esquerda é que isso é um absurdo, que os negros queiram uma política específica, um SUS só para os negros... Neste debate um tanto desqualificado, preconceituoso, as políticas específicas apareciam como quebrando o conceito da integralidade, já que no conceito de algumas pessoas a integralidade resolve tudo, então a integralidade dá conta da diversidade, da especificidade. Mas em relação

a alguns temas, porque em outros temas, quando se pensa integralidade, a gente tem política especial de saúde da mulher, da criança, do idoso, mental, saúde do trabalhador, e assim vai dentro da tal integralidade, tendo um conjunto de políticas específicas. Saúde do índio... Agora, para a saúde da população negra tem uma barreira de que isso é um absurdo porque estamos quebrando o princípio da integralidade.

Vemos, através do relato, o difícil percurso de implementação de uma política referente a uma doença prevalente na população negra, que precisou da pressão de vários atores, principalmente do movimento de mulheres negras (conformando algumas delas, associações de mães de pacientes com anemia falciforme); assim como de um debate acirrado internamente. Percebem-se contradições entre as concepções de políticas públicas universalistas e focalizadas, uma tensão perpassada por desigualdades raciais invisibilizadas e pela incompreensão da definição da militância da reivindicação de igualdade racial (traduzida no entendimento de que o objetivo seria um “SUS só para os negros”).

Um olhar diferenciado sobre a demanda em saúde se dá nos anos 90 com discussões e a atuação mais localizada das ONGs negras. As estratégias das ONGs baseadas na atuação em comunidades na dinâmica de projetos e parcerias diferenciam-se das estratégias das entidades nacionais de caráter filiativo do movimento negro, tal como o MNU no caso da militância de Talis, que apontam a uma articulação ao nível das macropolíticas (como ele ressalta em relação ao orçamento em saúde).

Tensões entre esses modos diferenciados de atuação foram observadas, por exemplo, em relação à União de Negros pela Igualdade (UNEGRO), entidade nacional de caráter filiativo, entre suas sedes do Rio Grande do Sul e Santa Catarina¹²⁶. No primeiro estado, a atuação é voltada à articulação para a execução de políticas de igualdade racial em diferentes âmbitos, enquanto que em Santa Catarina, integrada por mulheres que atuam em sintonia com o movimento de mulheres negras, a entidade está mais voltada a uma atuação de ONG e com temáticas específicas de saúde. Porém, o fato de pertencer a

¹²⁶ A UNEGRO foi primeiramente fundada em Salvador/BA, em 1988, por militantes negros e de movimentos populares, com o objetivo de combater o racismo em suas diversas manifestações e contribuir para uma participação cada vez maior da população negra na vida política do país. Na década de 1990, criaram-se sedes em diferentes estados e a entidade adquiriu caráter nacional. Foi observado que dentro da entidade atualmente existem dois formatos de militância, um mais vinculado a uma prática de pressão ao Estado, e outro com uma atuação local viabilizada através da execução de projetos.

UNEGRO (que não está inserida nos espaços de articulação das ONGs) limita essa atuação em relação aos financiamentos de projetos com ações focalizadas.

A discussão traz à tona paradoxos no movimento negro sobre qual é o tipo organizativo que promove uma transformação da sociedade, se o de pleitear políticas públicas ou o de uma atuação localizada, que é questionado por implicar uma atuação “no lugar” do Estado. Porém, estes paradoxos podem ser reconduzidos para a confluência entre os diferentes tipos de militância no fato de apontar para uma crítica ampla quanto à estrutura e ao modo de organização das instituições públicas de saúde.

Se focarmos as ações de ONGs decorrentes de um trabalho pontual realizado em bairros de periferia, junto a membros oriundos da região, desde usuários de postos de saúde até agentes comunitários de saúde e lideranças comunitárias, em muitos casos dão visibilidade a comunidades que ficam despercebidas pelos órgãos públicos, assim como chamam a atenção da militância para determinadas demandas que surgem no diálogo localizado e que são disseminadas a outros níveis de atuação política.

Nessa mediação, dá-se uma valorização de linguagens locais, por exemplo, na transmissão de informações em saúde. Foram recorrentes os projetos de mulheres negras multiplicadoras em informações da saúde: mulheres que formam parte das comunidades que as ONGs atendem – ou seja, que já tem uma inserção e uma vivência nesse contexto – são formadas para transmitir informações de prevenção e cuidado para “suas pares”, supondo uma relação mais fluida por acionar, nessas conversas, os vínculos de vizinhança e uma disseminação de informação em prevenção e cuidado de saúde com uma linguagem mais cotidiana do que técnica.

Mostrarei brevemente o percurso de profissionalização e especialização de duas ONGs de mulheres negras de Porto Alegre: Maria Mulher e ACMUN.

Em relação à primeira organização, segundo Maria Noelci Homero¹²⁷, bibliotecária aposentada que participa de Maria Mulher – Organização de Mulheres Negras desde os primeiros anos de funcionamento, as fundadoras eram oriundas do movimento negro dos anos 70 e 80, embora naquele momento as questões de gênero não fossem discutidas. Foi assim que surgiu Maria Mulher em 1987.

Maria Noelci começou sua militância no movimento feminista e se incorporou a Maria Mulher através do contato com suas fundadoras na Universidade Federal do Rio

¹²⁷ Entrevista realizada em 26/02/2007, na sede de Maria Mulher na vila Cruzeiro do Sul.

Grande do Sul, onde tinham estudado todas elas e que nos anos 80 tinham um grupo de acadêmicos negros que organizavam eventos sobre arte, cultura e negritude.

Nos primeiros anos de organização continuaram participando das reuniões do movimento negro, mas trazendo à discussão as questões de gênero. Do mesmo modo, na percepção delas, o movimento feminista e de mulheres não discutia a questão de classe social e de raça. Então esse grupo de mulheres negras levou para o bojo das discussões do movimento de mulheres essa temática.

Uma das problemáticas que surgiu no início da organização foi a de trabalhar com adolescentes questões relativas aos direitos sexuais e reprodutivos, que era uma das discussões do movimento feminista desses anos. Maria Mulher começou a discutir esta temática na vila Maria da Conceição, através das Agentes da Pastoral Negros (APNs).

O percurso de profissionalização e especialização da organização começou a fins dos anos 90 com a atuação num bairro da periferia de Porto Alegre – a vila Cruzeiro do Sul – onde até a atualidade está localizada uma das sedes da organização (a outra sede se encontra no centro de Porto Alegre), quando lideranças locais convidaram às integrantes de Maria Mulher para discutir sobre os vínculos entre racismo e violência. Foram realizados seminários com as lideranças da comunidade com o objetivo de fornecer uma educação permanente e continuada no prédio do Centro Administrativo Regional (CAR) da Prefeitura de Porto Alegre. Depois disso, algumas lideranças as convidaram para fazer um trabalho mais sistemático, que consistiu em um atendimento semanal a mulheres que exerciam maus tratos contra seus filhos, questão que era interpretada pelas ativistas como um reflexo da violência que essas mulheres foram vítimas durante sua vida.

A experiência de trabalho *in loco*, somado às discussões da agenda no movimento feminista, as levou a definir como foco principal de atuação a violência, perpassada por um recorte racial, segundo Maria Noelci, significando o pontapé para trabalhar em saúde: através da temática de direitos sexuais e reprodutivos, inclusive a questão do HIV/AIDS que passou a ser um dos focos importantes de atuação da organização.

A partir da atuação localizada (como o atendimento de mulheres em situação de violência, um trabalho de formação sobre violência e direitos sexuais num abrigo feminino, projetos de geração de renda, etc.), a organização entrou numa rede de agentes governamentais e não-governamentais que apóia e financia seu trabalho. A organização se inseriu na rede de serviços da região, composta por todas as instituições que prestam serviço para a comunidade, sejam órgãos públicos (escolas, postos de saúde, conselho

tutelar), ou associações da sociedade civil, possibilitando a articulação entre esses diferentes atores.

Para dar conta dos projetos, Maria Mulher possui uma equipe formada por assistentes sociais, psicólogas, enfermeiras, educadoras e nutricionistas, que realizam atendimento semanal na sede; assim como um grupo de multiplicadoras, que são mulheres da comunidade que foram formadas pela organização para dar informações em saúde em ocasiões de visitas domiciliares. As ações vêm sendo financiadas por várias instituições: o Fundo de Mini-projetos da Região Sul, o Ministério da Justiça através do Departamento de Promoção de Direitos Humanos e a Fundação Banco do Brasil.

Suas articulações nacionais se dão através da participação de redes tais como a Rede Feminista de Saúde, Direitos Sexuais e Direitos Reprodutivos, a Articulação de Mulheres Negras Brasileiras, a Articulação Nacional de Luta contra a AIDS, na confluência de diferentes temáticas.

A Associação Cultural de Mulheres Negras (ACMUN) surgiu em fins dos anos 80 como ACMUA (Associação Cultural de Mulheres APNs), no ceio das Agentes da Pastoral Negros, na vila Maria da Conceição em Porto Alegre, a partir de um grupo de mulheres que se reunia para rezar o terço e discutir aspectos comuns de sua vida cotidiana. Dona Nelma (falecida no ano 2001) foi uma pessoa central, segundo destacam as integrantes de ACMUN, para a constituição desse grupo. Desses encontros e das necessidades de emprego das mulheres que participavam, surgiu a idéia de realizar alguma atividade que gerasse renda para o grupo. Assim, essas mulheres iniciaram uma cooperativa de confecção de roupas, utilizando retalhos de tecidos doados, como conta Elaine Oliveira¹²⁸, filha de Dona Nelma. Ela resume a trajetória do grupo, cujos começos estiveram ligados a uma ação num contexto local relacionada às necessidades concretas das mulheres, para ampliar sua atuação a um contexto de maior visibilidade política, quando decidem fazer parcerias com agentes governamentais.

Avançando os anos 90, ACMUA se transforma em ACMUN, liderada por Dona Nelma e Elaine, enfermeiras, que tinham uma linha feminista de ação, ampliando as temáticas e os parceiros dos primeiros anos de militância com as APNs¹²⁹. Por exemplo,

¹²⁸ Entrevista realizada em 9 de abril de 2007, na sua casa.

¹²⁹ Como mencionamos no capítulo 4, as APNs surgem em diferentes partes do Brasil e também no Rio Grande do Sul nos anos 80 com uma atuação centrada particularmente na educação e no questionamento do não reconhecimento do racismo pela Igreja Católica.

começaram uma parceria com a Secretaria Municipal de Saúde para participar de um projeto de multiplicadoras na prevenção em DST e AIDS em função de sua inserção na comunidade da Vila Maria da Conceição. Das mulheres multiplicadoras que atuaram no projeto financiado pela Prefeitura, relata Elaine que algumas delas, mesmo sem financiamento, deram continuidade a essa ação na comunidade ou em outras áreas de atuação, como a Associação de Redutores de Danos de Porto Alegre (ARDPOA), sendo que atualmente uma delas participa da coordenação desta Associação. Podemos ressaltar que, na atualidade, as lideranças da ARDPOA são pessoas negras que, embora sua atuação não tenha especificamente um enfoque racial, está presente no discurso público a desigualdade racial como fator estruturante das experiências pessoais de vulnerabilidade social.

Desde os anos 2000, a ACMUN vem atuando em diversas áreas (como educação, por exemplo), mas focando seu trabalho na questão da saúde. A sede da entidade é no centro da cidade e a atuação localizada foi por alguns anos no bairro Restinga (bairro de população com baixos recursos sócio-econômicos, com um percentual importante de população negra) a partir de vários projetos financiados pelo Ministério da Saúde, UNESCO e a Coordenação Estadual de DST e AIDS, e contando com a parceria das Unidades Básicas de Saúde e associações de moradores do bairro, sendo que a continuidade no bairro depende do financiamento de projetos.

Nos últimos anos, a organização ampliou sua articulação a nível municipal, estadual e nacional através da participação em conselhos e programas do Ministério da Saúde, e da organização e realização do seminário *Lai Lai Apejo* na cidade de Porto Alegre. Este seminário se propõe a constituir uma rede de militantes para gerar ações na área de saúde, e particularmente em HIV/AIDS, assim como fortalecer as organizações negras através da interlocução com gestores de saúde para a proposição e implementação de políticas públicas específicas para a população negra. Já foram realizadas quatro edições, sendo que a última foi realizada em dezembro de 2007. Estes eventos congregam militantes negros (particularmente mulheres) de todo o Brasil e de outros países como os Estados Unidos, e nessa última edição, do Uruguai (Elizabeth Suarez, da organização de mulheres negras jovens Mizangas; Andrés Urioste, pelo *Programa Prioritario de ITS* –

*Sida*¹³⁰ do Ministério de Saúde Pública) e da Argentina (Carlos Alvarez, de *África y su Diáspora*)¹³¹.

Se olharmos alguns pontos em comum da trajetória das duas organizações, vemos que suas lideranças são profissionais de diferentes áreas: no caso de Maria Mulher, Maria Noelci é bibliotecária aposentada, já Maria Conceição é formada em Letras e tem mestrado em Educação, e atualmente trabalha como Técnica em Educação na UFRGS, ambas da geração de entre 50 e 60 anos. A organização conta com uma equipe, como já mencionamos, de mulheres profissionais da saúde, a maioria negra, com idade entre 30 e 40 anos de idade.

No caso da ACMUN, suas lideranças são profissionais da área da saúde (enfermagem, psicologia, no caso de Elaine e Simone) e/ou trabalham em órgãos públicos vinculados à saúde (o caso de Jaqueline, que é contadora, mas trabalha na Secretaria de Saúde do Estado, e de Elaine, na Secretaria Municipal de Saúde).

O período entre fins da década de 90 e começo dos anos 2000 foi de profissionalização e especialização das duas organizações, através de ações vinculadas a um contexto micro-social e com um desempenho técnico-profissional para atender as demandas da população local.

Da militância de base, no caso da ACMUN (em sua primeira etapa como ACMUA, ainda vinculada a APNs), fomentando a criação da cooperativa de roupas pelas próprias mulheres do grupo de oração; ou de Maria Mulher, abrindo as discussões de gênero e raça junto ao movimento negro e também com as APNs na vila Maria da Conceição, experimentaram uma diversificação de atuação e construção de parcerias institucionais que permitiu ampliar as perspectivas de militância.

O enfoque temático que relaciona violência e saúde priorizado na atuação feminista no Brasil aparece em ACMUN e Maria Mulher perpassado por uma perspectiva racial. As duas organizações apresentam uma inserção em espaços de articulação política feminista e de mulheres negras. Ambas as entidades ressaltaram a amplitude do diálogo propiciado por este duplo vínculo, por transitarem entre os dois movimentos.

¹³⁰ Este Programa será identificado como Programa de Sida.

¹³¹ O contato entre ACMUN e os militantes do Uruguai e da Argentina se deu a partir de minha pesquisa, já que fui consultada pelas integrantes de ACMUN sobre quem atuava em saúde nesses países. Eu dei o contato de Andrés e Elizabeth, e foram eles que indicaram a Carlos. Interessante notar que Simone (ACMUN) já conhecia a Andrés de um curso sobre anemia falciforme na cidade de São Paulo. Decorrente dessa relação, Simone e eu fomos convidadas posteriormente a participar do Fórum Etnia, Gênero e Sexualidade na cidade de Montevideú para apresentar nossa pesquisa em saúde.

As integrantes das duas organizações participam (e são reconhecidas) nas redes que articulam as organizações de mulheres negras (tal como a Articulação de Organizações de Mulheres Negras Brasileiras), ou de organizações que atuam na saúde da população negra. Estas últimas são sustentadas na organização de eventos, convidando militantes e profissionais para dissertar sobre temas da área, assim como nas articulações para a participação estratégica para influenciar a execução de políticas públicas.

Reforçando a atuação em saúde da população negra, as entidades mantêm uma articulação com o poder público. As organizações têm uma relação de longa data com as coordenações locais e o Programa Nacional de DST e AIDS na execução de projetos. Somado a isto, têm uma participação na Comissão de Saúde da População Negra, assim como uma participação no Fórum ONG-Aids (no caso de Maria Mulher).

Outra característica refere-se ao fato de estarem inseridas na rede de serviços da região, possibilitando uma articulação com múltiplos atores que prestam serviço para a comunidade, sejam órgãos públicos, tais como escolas, postos de saúde, conselho tutelar, e associações da sociedade civil.

A rede de atuação, de alcance local, nacional e internacional, montada desde os anos 90 na ação das duas organizações de mulheres negras, conforme a intervenção do trabalho especializado de ONGs na esfera pública, com mediações entre as linguagens das comunidades e os agentes do Estado, e um itinerário de disseminação da temática de saúde a nível nacional e transnacional, potencializou suas ações na área da saúde e permitiu a continuidade das ações nessa área.

A partir dos anos 2000, no contexto posterior à Conferência de Durban, produz-se a expansão da demanda em saúde e a disseminação de intervenções para alcançar políticas de promoção da igualdade racial. No caso de Porto Alegre, um contexto favorecido pela confluência de governo do PT no município e no nível federal a partir de 2003, com uma ampla participação (embora conflituosa, como mencionamos no capítulo 4) de militantes negros dentro do partido. Por exemplo, isto teve um reflexo no empreendimento de criar uma Comissão de Saúde da População Negra no Conselho Municipal de Saúde.

No ano 2003, foi criada a Comissão Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial dentro do Grupo Hospitalar Conceição (GHC) dependente do governo federal, dando um fôlego à discussão transversal de ações afirmativas, por exemplo, ao pleitear políticas de cotas para negros nos concursos de recursos humanos do GHC,

formação dos profissionais em saúde para incorporar o enfoque étnico-racial no atendimento, incorporação da discussão de racismo institucional.

Os eventos da CEPPIR são reconhecidos no contexto local, tanto os de formação sobre temas específicos de saúde da população negra, quanto os seminários realizados para comemorar a Semana da Consciência Negra. Cada ano, em torno do dia 20 de novembro, o seminário reúne profissionais de referência local e de outros estados e organizações da sociedade civil que trabalham na área de saúde da população negra, militantes e organizações do movimento negro de modo geral, assim como funcionários de órgãos competentes na área da saúde. O seminário é também uma oportunidade de apresentar os avanços do trabalho específico desenvolvido no Grupo Hospitalar, particularmente na área de Anemia Falciforme.

Interessante notar que a Semana da Consciência Negra em Porto Alegre tem um histórico de celebrações (como mencionamos no capítulo 3). O evento da CEPPIR, realizado desde 2003, já é um espaço reconhecido de homenagem na rede da militância negra. Inclusive porque a saúde é tratada amplamente num contexto sócio-cultural. Há performances do coral dos membros da CEPPIR, que interpreta canções de artistas negros, temas como literatura, religião de matriz africana, performances dos religiosos de matriz africana, capoeira, junto à entrega de uma comenda a personalidades negras de destaque denominada João Cândido, em homenagem ao almirante negro e a realização de um jantar afro-gaúcho (que geralmente ocorre na Sociedade Floresta Aurora, clube negro mais antigo de Porto Alegre, mencionado no capítulo 3).

No espaço da CEPPIR, ocorreu uma articulação com religiosos de matriz africana para criar um espaço dentro do Grupo Hospitalar que contemplasse a presença de mães e pais de santo e sua relação com os pacientes fiéis das religiões afro-brasileiras. Uma das pessoas que liderou essa articulação é Baba Diba de Yemonja.

Baba Diba, babalorixá de uns 40 anos, formado em contabilidade, é um dos fundadores da organização Africanamente – Centro de Pesquisa, Resgate e Preservação de Tradições Afrodescendentes, que surgiu em 2002 a partir de um grupo de jovens frequentadores do terreiro dele na Vila São José no bairro Partenon da cidade de Porto Alegre. As inquietações deste grupo estavam relacionadas à continuidade de uma ancestralidade africana num contexto em que confluem o racismo, a intolerância religiosa e o branqueamento da religião, segundo expressão de Baba Diba. Porém, sua história é mais antiga, já que se junta à do terreiro que existe há 80 anos, desde que a bisavó de Baba

Diba¹³² comprou o terreno e construiu o terreiro, e foi traspassado para as sucessivas gerações até chegar a ele. As atividades do terreiro e as da organização reforçam-se mutuamente, ou seja, o tipo de vínculo entre a ONG e a comunidade alicerça-se nos laços de uma comunidade religiosa, do “povo do axé”.

No que diz respeito ao diálogo das religiões de matriz africana e os agentes de saúde no Rio Grande do Sul, este se configura a partir da demanda em torno do atendimento dado aos iniciados nas religiões de matriz africana nos hospitais, que resultam em não poder receber seus pais e mães de santo, no fato de ser submetidos a tratamentos que não consideram os princípios religiosos dos pacientes, ou de não poder manter uma relação com o próprio corpo dentro dos princípios da religião. Por exemplo, os sujeitos iniciados na religião se relacionam de forma distinta com o mundo e com seu corpo na possibilidade de ser eu humano e também um orixá (uma divindade), conformando uma pessoa indeterminada, múltipla, diferencialmente do ser indiviso do sujeito ocidental moderno (PÓLVORA, 1996; ANJOS, 2006b).

Para esta atuação na área da saúde, Baba Diba ressalta a importância do diálogo com a Rede Religiões Afro-Brasileiras e Saúde, da qual ele participa.

A Rede Religiões Afro-Brasileiras e Saúde nasceu em março de 2003 em São Luís do Maranhão, na presença de mães e pais de santo, adeptos das religiões afro-brasileiras, profissionais de saúde, pesquisadores e lideranças do movimento negro com o objetivo de melhorar as condições de saúde do "povo de santo", sendo um espaço de troca de informações e compartilhar saberes, além de funcionar como instrumento de controle social das políticas públicas de saúde na luta para a promoção de saúde e cidadania nos terreiros. Atualmente, a Rede conta com a participação de terreiros, organizações não governamentais, organizações governamentais, setores dos serviços públicos de saúde, pesquisadores, profissionais de saúde e outras pessoas que se engajaram na proposta.

As religiões de matriz africana apresentam o corpo constituído pela ancestralidade, não reconhecido no paradigma biomédico e denunciado por Baba Diba como um “olhar branco” das instituições de saúde e do racismo embutido no nome de “intolerância religiosa”. Aproximar esse universo aos agentes de saúde é uma das questões que se

¹³² Entrevista realizada em 15 de maio de 2007 na sede central da organização.

formula nas demandas dos religiosos com o poder público¹³³. A relação de Africanamente com a CEPPIR permite a construção de uma reivindicação e uma ação específica em prol da inclusão de diversidade cultural e religiosa no atendimento do SUS, através do Grupo Hospitalar Conceição.

Produto destas negociações, em 2008, foi aberto um “espaço inter-religioso” no Hospital Cristo Redentor do GHC, que os religiosos de matriz africana podem ocupar uma vez por semana para atender a seus fiéis. A abertura do espaço em outubro de 2008 foi festejada publicamente e inscrita no espaço do hospital com oferendas de comida, axés, e o ritmo e a dança dos orixás que interferem na saúde. Interessante era naquele dia entrar numa instituição de saúde, com toda a simbologia higienista ocidental e ouvir o som de atabaques sair de uma sala pequena no corredor de ingresso ao hospital. E mais ainda, passar de um ambiente em que circulavam pessoas com rostos abatidos pela rotina hospitalar a um espaço delineado pelo axé, em que as pessoas com sinais de satisfação em seus rostos, se deixavam envolver pela dança cativante de Bará, Xapanã e Ossanha, pelo perfume, pelo deleite de comidas sagradas.

Um aspecto relevante que foi considerado em relação às entidades pesquisadas em Cruz *et alli* (2008) é que a atuação dessas entidades na área da saúde é reforçada pela participação em redes nacionais, como por exemplo a Articulação de Organizações de Mulheres Negras Brasileiras, a Rede Nacional Feminista de Saúde, Direitos Sexuais e Direitos Reprodutivos e a Rede de Religiões Afro-Brasileiras e Saúde em que os militantes são filiados.

Eventos locais e nacionais na área da saúde também se mostraram como importante lugar de constituição e fortalecimento de relações. A abertura desses espaços de discussão com formato de seminários e cursos possibilitou intercâmbios entre os militantes, que ao mesmo tempo em que os atualiza em relação aos temas abordados, articula politicamente e propicia ou incentiva a mobilização e criação de grupos e projetos conjuntos em regiões em que ainda não existiam.

Pensando na perspectiva das redes, de como estas potencializam os trabalhos pontuais de organizações e militantes, estas relações em outros âmbitos têm incidência no local de atuação, por contribuir ao capital social destas entidades, que redundam em possibilidades de financiamentos para suas ações. Por sua vez, as redes de atuação local

¹³³ Nesta tese, atendo-me à análise da relação entre corpo colonial e reivindicações de gênero. Porém, constitui uma temática interessante de ser aprofundada a relação entre as concepções das religiões de matriz africana e o corpo colonial.

são estruturadas tendo como horizonte essas redes maiores às quais as organizações pertencem. As redes mais abrangentes pautam determinadas temáticas, que modelam o trabalho local das organizações, ao mesmo tempo que essa atuação “micro” constitui o embasamento das decisões das redes nacionais.

Um exemplo disso pode ser precisamente o HIV/AIDS. Os casos das organizações pesquisadas apresentam essa dupla mão: muitas das organizações incluem a temática em suas ações por ser uma pauta das redes nacionais; porém, essa pauta surgiu da observação *in loco* dos casos de contágio e adoecimento que foram crescendo entre as pessoas atendidas por essas organizações. Podemos citar os trabalhos da ACMUN e de Maria Mulher nas quais a pauta surgiu na relação entre a inserção delas nas redes tanto feministas quanto de mulheres negras (que facilita um olhar treinado para atender a relação entre HIV/AIDS e racismo); e a própria constatação do avanço da epidemia entre as mulheres negras que atendiam.

Nesse sentido, podemos entender os empreendimentos em saúde na forma de uma rede constituída em torno das ações localizadas e de mediação de militantes em cenários que as potencializam e as disseminam como demandas perante o poder público.

Porém, cabe ressaltar que estas redes em torno de saúde não são autônomas de outras redes do movimento negro. Elas se entrecruzam por militantes que formam parte simultaneamente de várias redes e áreas de atuação (como o caso de Talis, ora atuando no município para aprovar as cotas para afro-brasileiros, ora pleiteando a regularização do território da Família Silva, ora discutindo no orçamento participativo ou com as autoridades do Grupo Hospitalar Conceição reivindicações de saúde), mas também porque a luta anti-racista é uma atuação convergente além das especificidades das temáticas (saúde, educação, etc.).

5.4 A “saúde étnica” no Uruguai

No caso do Uruguai, os anos 90 e 2000 foram um período de aprofundamento das articulações nacionais e fundamentalmente transnacionais da militância afrodescendente. Como apontamos no capítulo 4, os ativistas de Mundo Afro através de seu trabalho propiciaram, durante a década de 1990, uma dimensão emergente na sociedade nacional uruguaia em torno da consideração explícita da questão racial como problema social na esfera pública.

Vários fenômenos relacionados se deram entre a década de 90 e começo dos anos 2000. A realização do primeiro estudo estatístico foi apresentado em 1998, tomando a variável de auto-identificação racial aplicada na *Encuesta Continua de Hogares* (o equivalente da amostra por domicílio PNAD do Brasil) na rodada 1996-1997 – que foi a primeira vez que uma contabilidade oficial no Uruguai durante o século XX incluiu a auto-identificação por categorias raciais-, resultando no reconhecimento do quadro de desigualdades sócio-econômicas que afeta à população afrodescendente. Estas constatações embasaram uma denúncia apresentada por Mundo Afro frente ao CERD¹³⁴ a fins da década de 90, que implicou numa série de recomendações que as Nações Unidas fizeram ao governo uruguaio para solucionar o quadro de racismo. Ainda a participação ativa, no ano 2000, no processo em torno da Conferência de Durban, deu visibilidade para o problema na esfera transnacional¹³⁵.

O acúmulo da militância na articulação nacional-transnacional mobilizou debates e ações locais que contribuíram a desencadear os processos de “permeiar o Estado”. Por exemplo, no ano 2003 foi realizado o *Taller [oficina] Regional para la Adopción e Implementación de Medidas Afirmativas para Afrodescendientes de América Latina y el Caribe* como parte do processo pós-Durban, convocado pelo Alto Comissariado das Nações Unidas para os Direitos Humanos, e organizado localmente por Mundo Afro, que contou com a participação da sociedade civil organizada e dos governos, reforçando a responsabilidade destes últimos na implementação de políticas públicas de combate ao racismo. O evento contou com grupos de trabalho em diversas áreas temáticas: educação, cultura, saúde, desenvolvimento econômico, justiça e direitos humanos; apontando a transversalidade das políticas de ação afirmativa (eixo que ressaltamos no caso do Brasil e que pode ser visto como uma configuração transnacional destas políticas). Foi apresentado o caso da recente criação da SEPPIR do governo brasileiro, em 2003, como um dos exemplos da região que estaria concretizando algum dos pontos do Plano de Ação que foi pactuado na Conferência de Durban. Este foi um antecedente importante a nível nacional para a discussão sobre ações afirmativas posterior.

¹³⁴ Comitê para Eliminação da Discriminação Racial da ONU.

¹³⁵ Inclusive Mundo Afro foi responsável pela organização local do *Taller [oficina] Regional para la Adopción e Implementación de Medidas Afirmativas para Afrodescendientes de América Latina y el Caribe* em 2003, como parte do processo pós-Durban, convocado pelo Alto Comissariado das Nações Unidas para os Direitos Humanos, que contou com a participação da sociedade civil organizada e dos governos, reforçando a responsabilidade destes últimos na implementação de políticas públicas de combate ao racismo.

Na área de saúde houve uma série de resoluções, apontando ações do governo, da sociedade civil e dos atores globais para a adoção de políticas públicas com perspectiva étnico-racial, sendo fundamental a desagregação dos dados por variáveis étnico-raciais nos registros de saúde.

A partir de 2005, no contexto pós-Durban, com o começo da gestão no governo nacional do *Frente Amplio*¹³⁶, se aprofundaram as relações que Mundo Afro tinha com esta coalizão de esquerda desde suas gestões na Intendência de Montevideú nos anos 90. Esta gestão foi referida pelos militantes como sensível à promoção da equidade social dos diferentes setores que conformam o Uruguai, e dentro dessa idéia entraria a promoção da igualdade racial.

Uma das ações de governo está sendo a de propiciar que os agentes protagonistas ocupem espaços de poder para influenciar nas decisões sobre políticas para a população negra. Desse modo, vários militantes indicados por Mundo Afro passaram a ocupar cargos, responsabilizando-se pelos novos “escritórios de promoção da equidade racial” criados em diferentes órgãos do Estado. Esta participação e a criação dos escritórios têm por objetivo incorporar o recorte racial no desenho de políticas públicas, nas áreas de políticas para as mulheres, juventude, saúde, educação, moradia.

O que pude observar em meu trabalho de campo a partir de 2007 é que os escritórios criados têm natureza diferente conforme a negociação e a correlação de forças em cada ministério. A maioria não conta com recursos econômicos para sua ação, o que ocasiona sérios problemas para sua atuação. Esta situação foi chamada pela militância negra como “racismo orçamentário”. Este problema, junto com as reações a incorporar o recorte racial nas políticas públicas, está conformando uma série de fatores que impedem a continuidade das ações de alguns dos escritórios.

Por exemplo, o escritório dentro do *Instituto Nacional de la Juventud* (INJU), que depende do *Ministerio de Desarrollo Social* (MIDES), não está incorporado dentro da estrutura do Instituto. Omar Perez, o responsável por este escritório, tem um caráter de estagiário pago por Mundo Afro.

Omar conta¹³⁷ que a *Asesoría para Asuntos Afro* no INJU se criou em dezembro de 2005, quase um ano depois de que o presidente Tabaré Vasquez assumiu; diferente, por

¹³⁶ Cabe frisar que foi a primeira vez que o *Frente Amplio* ganhou as eleições presidenciais. Historicamente as eleições se disputaram no bi-partidismo entre *Blancos* e *Colorados*.

¹³⁷ Entrevista realizada em 15 de maio de 2008 no lugar de trabalho.

exemplo, da *Secretaría de la Mujer Afro*, que foi no início da gestão. E ainda teve alguns momentos que foi ameaçada sua continuidade. Omar mencionou vários problemas para as ações. Dentre elas, houve a organização, em 2006, do *I Encuentro de Jóvenes Afrodescendientes “Fortaleciendo lazos: los jóvenes afrodescendientes proponiendo y haciendo”*, que juntou uns 100 jovens de Montevideú, e contou com a participação de dois representantes do interior (de Artigas e Rivera). Em 2008 devia ser realizada a segunda edição, porém, não foi feita por problemas de falta de recursos para sua realização. No programa *“Primera Experiencia Laboral”* existe um benefício para quem é afrodescendente (mas não são cotas, explicou Omar, precisamente porque são muito resistidas). Porém, esse benefício quase não é solicitado. Existem outros dois programas *Amplificá tu voz* e *Arrimate (a la educación)* que favorecem a participação de organizações afro. Perguntei se alguma organização tinha aprovado projeto, e me disse que não, que Mundo Afro não chegou com os prazos de apresentação e outras organizações não se apresentaram. Podemos interpretar estes fatos como que programas e benefícios não têm uma divulgação ampla, o que minimiza sua existência.

Em relação ao mecanismo no *Ministerio de Educación y Cultura* (MEC), Alicia Saura¹³⁸, advogada e militante de Mundo Afro, com uma forte inserção em redes transnacionais de advogados e direitos étnicos, foi designada para essa função. Alicia me explicou que o mecanismo, chamado ao princípio de Área de Coordenação e Promoção de Políticas Públicas para Afrodescendentes, encontra-se em processo de passar de “área” a “seção” a partir de que o setor de Direitos Humanos (do qual depende) passou a ser uma Direção. Este mecanismo foi pensado para coordenar o resto dos escritórios e poder transversalizar políticas de ação afirmativa em outros ministérios. Porém, de acordo com a correlação de forças para sua institucionalização, ficou restrito a influenciar no MEC. Sua ação vem sendo basicamente a de intervir na Comissão Honorária contra a Discriminação, criada em 2007, que funciona no parlamento com representações de vários grupos minoritários, assim como abrir o debate sobre ações afirmativas na educação, que até o momento não prosperou, segundo Alicia, por ser um tema amplamente resistido.

No caso da *Asesoría Afro* no *Ministerio de Vivienda*, Graciela Ramos¹³⁹, que milita em Mundo Afro desde os anos 90, trabalha no escritório junto a Alicia Garcia. Ambas fizeram parte da fundação, da organização e do trabalho da cooperativa de moradia de

¹³⁸ Entrevista realizada em 14 de maio de 2008 no lugar de trabalho.

¹³⁹ Entrevista realizada em 30 de julho de 2008 no lugar de trabalho.

mulheres afrodescendentes *UFAMA al Sur*. Atualmente, a Assessoria está acompanhando os processos de regularização de cada uma das cooperativas iniciadas por Mundo Afro. Particularmente no momento da entrevista, estavam atuando em torno da problemática de *UFAMA Palermo*: em julho de 2008, o governo estava realizando o re-assentamento das 12 famílias que ainda moravam nas ruínas do cortiço Ansina. COVIREUS, a outra cooperativa de moradia que está construindo na maior parte da quadra realizará a reciclagem da parte em que morarão as famílias de *UFAMA Palermo* e que funcionará um centro cultural em homenagem ao cortiço Ansina. Quanto a *UFAMA al Sur*, estão revendo os detalhes finais a raiz dos inconvenientes técnicos e políticos mencionados no capítulo 4. E em relação à terceira cooperativa existente - *UFAMA Cordón* - estão acompanhando o processo de se tornar pessoa jurídica, para depois pleitear o prédio que será reciclado para a moradia.

Vinculado à saúde, foi criado um escritório no Programa de Sida do Ministério de Saúde Pública, para constituir uma linha de Etnia e HIV/AIDS. Cargo ocupado no começo por Andrés Urioste, técnico radiologista e militante de Mundo Afro no momento de assumir o cargo. Ele trabalhava como técnico num posto de saúde de Canelones, departamento próximo a Montevideu, onde ele mora. Para ocupar o novo cargo, ele foi transferido de função. Atualmente, Andrés saiu do cargo, como veremos mais adiante, a partir de uma série de inconvenientes relacionados a não-aceitabilidade do recorte racial nessa área.

Dentre os escritórios, a *Secretaría de la Mujer Afro* que funciona dentro do *Instituto Nacional de la Mujer* (INAMU) pertencente ao MIDES, ocupada por Beatriz Ramirez, é o único que tem orçamento (embora pequeno) e uma estrutura institucional.

A atuação política no cruzamento de raça e gênero foi potencializada com uma aliança com o movimento feminista, traduzida na aliança feminista e partidária (a coordenadora do INAMU é da mesma tendência que Beatriz dentro do *Frente Amplio* e ainda se conheciam da militância feminista).

A incidência da Secretaria se dá particularmente na inserção do recorte étnico-racial nas políticas de gênero do Instituto e, mais amplamente, a inserção de categorias étnico-raciais nos diferentes programas do MIDES.

O MIDES é um ministério novo, criado em 2005, como reitor das políticas sociais, incluindo representações de setores vulneráveis da sociedade uruguaia: juventude, crianças e adolescentes, mulheres. A política pública executada foi, entre 2005 e 2006, o *Plan de*

Atención Nacional a la Emergência Social, e a partir de 2007, o *Plan de Equidad*; sendo que no primeiro não foi incorporado um enfoque étnico-racial e no segundo foi incorporado parcialmente devido a que a negociação foi realizada pouco antes de fechar o formato final do Plano e com dificuldade de aceitabilidade.

Por sua vez, o *Plan de Igualdad de Oportunidades y Derechos* executado pelo INAMU está servindo à Secretaria para pensar a transversalização da questão étnico-racial, de mesma maneira que esse Plano transversalizou a questão de gênero no MIDES.

Podemos observar uma conjuntura favorável para o empoderamento das mulheres. A partir do ano 2000, observa-se um contexto de fortalecimento da agenda de gênero/feminista no âmbito parlamentar. Na eleição desse ano, foi eleito o percentual mais alto de mulheres desde a abertura democrática dos anos 80. Foi criada a *Bancada Femenina*, aliança trans-partidária que juntou deputadas para uma ação política transversal de gênero, particularmente para instalar temas da agenda feminista no Parlamento, como a discussão da lei de saúde reprodutiva (que incluísse a despenalização do aborto), o fortalecimento da liderança das mulheres na política partidária, etc.

A partir de 2005, com a criação do INAMU, constitui-se uma arena de discussão da lei de saúde reprodutiva, com controvérsias sobre a despenalização do aborto a partir da negativa do presidente a aprovar a medida. Dá-se também um debate público sobre cotas para as mulheres nos cargos políticos, lei que chegou a ser votada no Parlamento em 2008 sem conseguir sua aprovação.

Além disso, nesse mesmo período, o Fundo de Populações das Nações Unidas (UNFPA) criou um escritório no Uruguai e está apoiando ações nas linhas de gênero, saúde sexual e reprodutiva, e desenvolvimento das populações¹⁴⁰.

A confluência da militância negra com o feminismo trouxe alguns questionamentos. Noelia¹⁴¹, 28 anos, estudante de Ciências Políticas, começou sua militância no grupo Quilombo Timbó como estudante da UDELAR, conformou depois a equipe de Etnia e Saúde e participou da pesquisa financiada pela OPAS (como mencionarei mais adiante). Teve participação em outras organizações como UAFRO e ACSUN. Trabalhou um tempo junto a Beatriz na Secretaria, mas como seu cargo não era pago teve que sair. No tempo que trabalhou na Secretaria, atuou na implementação do

¹⁴⁰ Foi criada uma parceria com o governo uruguaio para a implementação do primeiro Programa do País no período 2007-2010 através do qual o UNFPA financia ações nas áreas mencionadas.

¹⁴¹ Entrevista realizada em 16 de maio de 2008, na Faculdade de Ciências Sociais da UDELAR.

quesito raça/etnia nos cadastros do MIDES. Falando sobre sua participação na Secretaria da Mulher Afro e sobre as poucas possibilidades orçamentárias e de inserção na agenda do *Plan de Igualdad de Oportunidades y Derechos*, ela ressaltou:

La secretaría puede participar de las acciones que se hagan dentro del Plan de Igualdad de Oportunidades, pero digamos que las características de la población objetivo, que son las mujeres afrodescendientes, no son tan iguales a las que trabaja el Plan, se trabaja mucho la cuestión de participación política y liderazgo, y nosotras en eso somos incipientes, entonces de repente nosotras tenemos que trabajar más con la parte de vulnerabilidad y de afirmación de la identidad como para que la sociedad civil empiece a construir el sujeto político mujer afrodescendiente, y no es lo mismo con el movimiento feminista que ya es un movimiento fuerte, o sea que se entremezcla todo: el que no haya una sociedad civil demandante fuerte de mujeres afrodescendientes y también en encontrarnos con una población, casi siempre trabajamos con población del Plan de Emergencia, que no tiene trabajado nada de la parte de identidad política como afrodescendientes, entonces es un camino de empezar de cero.

Vemos uma agenda diferenciada da atuação política do feminismo em comparação com as mulheres afrodescendentes, em processo de definição como sujeito político.

Quanto à atuação da Secretaria, Beatriz Ramírez¹⁴² referiu ao “choque de realidade” que ocasionou viajar pelo interior para a implementação do Plano de Emergência. Ver as mulheres afrodescendentes vivendo numa pobreza extrema no interior, “*ni el peor cantegril [favela] de Montevideo de los que conocí em todos estos años de militancia es tan pobre como los cantegriles del interior*”. Isto mexeu muito com ela. Beatriz fala que sempre diz à diretora do INAMU que o Instituto começou na verdade com o Plano de Emergência (não em 2005, data de fundação do instituto). Segundo Beatriz, inclusive Noelia, que a acompanhou nas viagens ao interior, ficou desolada depois de ver essa realidade. Beatriz se lembra das duas no hotel à noite, Noelia tomou banho e se sentou na cama com o cabelo molhado, com uma expressão de desolação. Não vai esquecer-se dessa imagem porque retrata o que elas sentiram naquele momento.

Os últimos escritórios que mencionarei, embora não seja a nível nacional, mas na esfera municipal da Intendência de Montevideu, é a *Unidad Temática Afrodescendiente*, que se propõe a permear as diferentes políticas da prefeitura com uma perspectiva étnico-racial. Foi o caso do *Plan de Igualdad de Oportunidades y Derechos entre Hombres y*

¹⁴² Entrevista realizada em 15 de maio de 2008 no lugar de trabalho.

Mujeres, assim como a formação realizada com agentes de saúde para incorporarem em seu trabalho a perspectiva étnica, formando-se em decorrência um grupo de agentes de saúde afrodescendentes que ainda está em processo de definição de sua atuação.

E a *Unidad de Atención a la Diversidad Cultural*, na representação de Julio Kronberg, um pai de santo casado com Susana Andrade, mãe de santo que participa de Afrogama, como mencionamos no capítulo 3. Este escritório não foi gerado pela militância de Mundo Afro, mas sim pelo contato pessoal de Julio com o Frente Amplio.

A situação atual da relação da militância negra com o poder público está sendo vivenciada pelos militantes como um *drama*. Por um lado, a inserção de representantes do movimento negro em espaços do poder público abre uma problemática de como constituir a mediação política entre os agenciamentos estatais e as percepções e linguagens representadas pelas lideranças do movimento negro, numa complexa trama de poder.

Do ponto de vista da militância, foram expressas várias reflexões sobre como lidar com os agentes do Estado de modo que estes disseminem a temática racial através de políticas, mas que não absorvam e ignorem/silenciem a temática. Inúmeros conflitos surgiram em relação às ordens hierárquicas: como permear os diferentes âmbitos do poder público; como confrontar estruturas “brancas”, por exemplo, com a intenção por parte do governo nacional de que um órgão centralizado de equidade racial dependa do Ministério de Educação e Cultura, sem ser esta a estrutura administrativa adequada. Como um dos militantes falou: “*El MEC es un aparato burocrático inoperante para este tipo de cosas, pero es lógico desde el punto de vista de la concepción blanca: negro es cultura*” (Juan Pedro).

Segundo Beatriz, o governo “progressista” estaria acolhendo uma perspectiva racial em suas ações, porém, existem entraves quanto às leituras e à própria ação do movimento social:

[...] pasa que los movimientos sociales, mientras son gobiernos de derecha que son mucho más duros, pero cuando tenés un gobierno progresista, que no quiere decir que no seas crítico, pero tenés otro margen de acción, bueno, tenés que reformular, tenés que convertirte en la guía del discurso que estuviste planteando, y al discurso denunciante tenés que complementarlo con la acción técnica que traduzca la solución de los problemas y que el gobierno, en la medida que plantea su voluntad política, bueno, por acá seguimos. **Porque además al sistema no lo vas a convencer del racismo porque no lo vive. Lo tenés que convencer a través de las ideas, de los conceptos y de la acción planificada.** Es

como una acción complementaria, generar mayor conocimiento, generar expertos, movilización y acción, y en algunos momentos vamos a tener los conflictos y las tensiones porque el movimiento me va a exigir más, y está bien que sea así, pero también el movimiento tiene que comprometerse con una situación que nadie más que el movimiento la sabe hacer, porque si no vos estás desformando el proceso. **Si el movimiento de mujeres no estuviera aportando en esa construcción lo toman los tecnócratas que van a darle otro perfil**, es una fuerte discusión en el movimiento de mujeres: cómo se ha vaciado el concepto de patriarcado a partir de la incorporación del tema género, que al principio lo comparten conceptualmente pero después... [...] **Fantástico el género, pero la lucha es contra el patriarcado. Fantástico la discriminación racial, pero la lucha es contra el racismo. El trasfondo es el mismo, el tema es cómo te parás en este proceso que no casualmente ha ido vaciando esos temas fundamentales.**

A substituição do ideário socialista pelo aprofundamento de idéias de “democracia” e “cidadania” é apontada pela literatura sobre movimentos sociais contemporâneos (GOHN, 2002), no processo de profissionalização e especialização da militância e de um novo tipo de relação entre os movimentos e o Estado, que levaria a parcerias institucionais. Esta nova relação também abre algumas possibilidades que antes não eram legitimadas. Por exemplo, que o Estado tome para si temáticas como o gênero e a raça, só que estas temáticas podem ser esvaziadas pelas instituições dominantes.

Tal como menciona Alvarez (2000) para as relações de gênero, a absorção dos discursos feministas (e raciais, aponto aqui) vem sendo parcial e seletiva, como revela Beatriz para o caso do Uruguai. Os governos continuam hesitando em adotar as reivindicações feministas porque isso provocaria uma grande perturbação nos arranjos predominantes de poder entre os sexos (e entre segmentos sociais racializados, para trasladá-lo à temática das relações raciais).

Por outro lado, esta inserção está ocasionando impactos tanto interpessoais entre os militantes, com longas histórias de militância partilhadas e inclusive laços de parentesco e de vizinhança que agravam em muitos casos as cisões, quanto nas transformações das formas de organização e de aliança da militância (por exemplo, muitos dos representantes no Estado saíram de Mundo Afro por um desentendimento sobre qual era o papel dos escritórios e sua relação – centralizada ou não – com Mundo Afro). Este último ponto está relacionado também com o processo de fragmentação da militância.

Se observarmos o plano organizativo, durante os anos 90 houve uma tentativa de constituição de Mundo Afro como federação de organizações afro-uruguayas, marcando uma centralização de lineamentos políticos. Naquele momento, existiam pequenas

organizações, geralmente centradas em núcleos familiares ou numa pessoa só que funcionava como ponto nodal de uma rede, a mais antiga ACSUN, e outras mais recentes, com um foco na atuação cultural, seja nas performances tradicionais de candombe ou na cultura letrada.

Mundo Afro desde seus começos foi definida por seus membros como uma organização “política”, como mostrei no capítulo 4. Foi uma organização que concentrou uma quantidade importante de militantes. Seus fundadores ativaram redes pessoais e de parentesco, os grupos de tambores e as comparsas, as associações carnavalescas e as da cultura letrada, ampliando sua rede de atuação além do núcleo familiar, e nas esferas nacional e transnacional. O Congresso Nacional realizado em 1993, mencionado pelos militantes da organização como o que modelou e orientou o pensamento e a ação posterior de Mundo Afro, através da construção de um programa de desenvolvimento para a coletividade negra que centralizou lineamentos e discussões.

Esta tendência à centralização se encontra na atualidade numa situação inversa, existe um processo de fragmentação e formação de novas organizações com diferentes focos. É o caso de Afrogama, coral de mulheres negras que já apresentamos no capítulo anterior. A organização *Universitários y Técnicos Afro-Uruguayos* (UAFRO), que é composta por homens e mulheres, mas que suas lideranças são mulheres. Mizangas, organização de mulheres jovens negras, cujas participantes atuaram na área de juventude de Mundo Afro. Falaremos destas duas organizações mais adiante.

Conformaram-se duas associações de artesãs, que participaram das *Afroartesanias* dentro de Mundo Afro. Uma delas, *Mujeres Artesanas Uruguayas Unidas Independientes* (MAAUI), surgiu em 2005, após uma reunião de lideranças mulheres organizada pelo novo Instituto Nacional da Mulher, na qual participaram as mulheres negras em peso, como conta Mary Vidal¹⁴³. Sua sede funciona numa casa antiga que foi cedida por comodato a Beatriz Santos, integrante do CECUPI. Na casa, elas produzem, expõem e comercializam sua produção, além de fazerem atividades tais como oficinas de artesanato, de capoeira, percussão, e darem uma merenda para as crianças de baixos recursos do bairro, com a colaboração da vizinhança para os alimentos.

A outra associação de mulheres artesãs é Nzinga, da qual participa Mary Porto Casas, artista plástica que está realizando a maioria das ilustrações de folders e cartazes

¹⁴³ Entrevista realizada em outubro de 2007.

que apresentam publicamente os escritórios de equidade racial. Foi o caso do folder que elaborou o escritório no Programa de Sida, que falaremos mais adiante.

Este fenômeno pode ser visto como uma disseminação da temática racial através de diferentes recortes: de gênero, principalmente, etário, de ocupação, artístico, etc.

Esta situação está gerando olhares cruzados: os militantes de Mundo Afro interpretam esse processo de fragmentação como parte de uma “crise do movimento”, já que seria esse centralismo o que levou a um empoderamento negro, capaz de articular as instâncias nacionais e transnacionais, e da possibilidade de incidir nas políticas públicas. No olhar das organizações novas, os militantes saíram de Mundo Afro porque não concordavam com o centralismo político, e percebiam que novas demandas podiam ser exploradas, as quais dentro da estrutura de Mundo Afro não tinham espaço para acontecer.

Observamos que as novas organizações são majoritariamente de mulheres negras, ou seja, as relações de gênero tiveram um peso importante para a fragmentação.

Como mostramos no capítulo 4, a reivindicação de gênero e raça começou nos anos 90 no ceio de Mundo Afro com a criação do GAMA e do coral Afrogama, assim como com o projeto da cooperativa de moradia para mulheres negras, com entraves apresentados pela dominação masculina nos âmbitos de liderança política. Porém, não se constituiu naquele momento como um movimento independente de mulheres negras, como podemos observar no Brasil.

O que considero um dado relevante é que justamente a fragmentação e criação de organizações de mulheres negras se dá no cenário em que os militantes de Mundo Afro se inserem no Estado. Por um lado, pode ser interpretado como a fragilidade da representação política da liderança étnica, que no momento em que se empodera é questionada pelo coletivo, impedindo a solidificação de uma relação de poder (segundo a CLASTRES, 2003 [1974]).

Por outro lado, a questão de gênero implode. Segundo interpreta Beatriz Ramirez, referindo-se à disseminação da militância de mulheres negras: “*la opresión genera lucha*”. Questão potencializada como mostrei, num cenário nacional de reivindicações e discussões feministas.

Uma das organizações que se constitui nessa arena é Mizangas, conformada por mulheres negras em torno dos 30 anos, a maioria universitária. Noelia, como já mencionei, estudante de Ciências Políticas, que trabalhou na Secretaria da Mulher Afro e participou de organizações como ACSUN, UAFRO e Quilombo Timbó. Elizabeth se formou na

militância em ACSUN e em Mundo Afro, conformando a juventude desta organização. É estudante de Educação Popular. Karina, psicóloga, e Tânia, estudante de Relações Exteriores, também pertenciam a Mundo Afro.

Elas foram estabelecendo relações com os escritórios existentes no governo, particularmente com o do Programa de Sida no MSP e com a Secretaria da Mulher Afro no MIDES.

Segundo Noelia, elas estão tentando incorporar uma perspectiva étnica no feminismo e vice-versa através da profissionalização: *“estamos tratando de armarnos un camino con discurso, con datos, profesionalizar el tema de las demandas específicas nuestras y ubicarlas en el contexto político, porque está la ley de salud sexual y reproductiva, tratar de trabajar el tema desde la perspectiva étnica”*.

Do ponto de vista da militância de gênero e raça, Beatriz Ramírez é reconhecida pelas mais jovens como uma precursora. Segundo Noelia: *“creo que en eso Beatriz fue la pionera, de discutir el tema de género desde una perspectiva negra”*. Remonta a década de 1990, quando o surgimento da Rede de Mulheres Afro-latinas e Caribenhas foi um momento de constituição de organizações específicas de mulheres negras, porém *“acá en Uruguay se siguió atado a Mundo Afro, y creo que en este momento se ven los resultados. Pero también entiendo la postura de Beatriz que fue una apuesta a consolidar el movimiento, y por algo ella ahora tiene ese lugar dentro del Estado que creo que sola no lo hubiera logrado”*.

Um dos trabalhos de Mizangas está sendo o de conformar uma rede de mulheres que se expande ao interior do país, tendo o referente de Beatriz e a Secretaria da Mulher Afro, que durante o primeiro ano de atuação realizou oficinas sobre identidade étnica e gênero em diferentes localidades do interior do Uruguai, com o objetivo de empoderar mulheres negras que já apresentaram algum tipo de liderança em suas comunidades.

Outro dado a destacar é que a fragmentação e a especialização da militância provocaram uma disseminação das ações em saúde, a permeabilidade da sociedade civil no Estado e, inclusive, sua transnacionalização. Vejamos o percurso da demanda em saúde, pensando nessas questões.

No ano 2000, surge um grupo de estudantes universitários na UDELAR chamado Quilombo Timbó, a princípio centrado na produção de conhecimento numa perspectiva afro. Conformado por estudantes de diversas áreas: Psicologia, Sociologia, Ciências Políticas, Trabalho Social, pleitearam seu espaço entre a militância negra e o âmbito da

academia, gerando neste lugar intermediário tensões que acabaram dividindo o grupo. Vários de seus integrantes começaram a se relacionar com a militância de Mundo Afro, naquele momento em processo de expansão. Foi o ano em que se conformou o Instituto Superior de Formação Afro, com objetivo de formar lideranças. O ISFA disputava também a legitimidade do conhecimento produzido pela academia, na visão dos militantes, sem um compromisso político e com um olhar eurocêntrico.

Segundo contam seus membros, na universidade foi difícil conseguir alguma faculdade que abrigasse ao grupo e o institucionalizasse em termos de apoio aos seus projetos e viabilização de recursos. Só na Faculdade de Psicologia encontraram uma professora que abraçou o projeto, Susana Rudolf, que é até hoje a coordenadora da equipe de Etnia e Saúde, tendo como foco de atividades um seminário livre (optativo) dentro do curso de Psicologia e a realização de pesquisa. Cabe mencionar que Susana é professora titular da Universidade e é a única com cargo pago, os demais cargos são voluntários (é o caso de Javier Diaz e Oscar Rorra que dão aulas no seminário) e as pesquisas são desenvolvidas quando conseguem fontes de financiamento, que são escassas.

O momento de institucionalização do grupo se deu a partir de um financiamento da OPAS para realizar uma pesquisa sobre a incorporação da variável etnia/raça nas estatísticas vitais no Uruguai, publicada no ano 2005. Tanto na pesquisa quanto na atuação do Seminário o tema “identidade” é central, trabalhando sobre os eixos e definições de identidade de sujeitos afrodescendentes numa sociedade que os discrimina¹⁴⁴.

Naquele momento, alguns dos membros de Quilombo Timbó continuaram, outros se adicionaram, e outros saíram do grupo e começaram uma militância em Mundo Afro. Um dos que saiu foi Andrés [quando estava em Quilombo Timbó era estudante da UDELAR de Sociologia, já formado em Técnico em Radiologia pela mesma Universidade], que começou uma militância em Mundo Afro vinculando sua profissão com o ativismo em saúde. Viaja em várias oportunidades a São Paulo para se informar no trabalho em saúde da população negra, particularmente no tema de anemia falciforme.

Em dezembro de 2002, Mundo Afro organiza o Seminário Etnicidade e Saúde. O seminário deu visibilidade à temática, particularmente por ter sido patrocinado pela OPAS, e permitiu criar um setor específico em Mundo Afro para tratar de saúde (*a Área de Salud Étnica*), que contou com a coordenação de Andrés e o trabalho de seis colegas da

¹⁴⁴ Ampliarei este tópico no capítulo 7.

organização profissionais da área da saúde. O seminário tratou temas tais como instrumentos legais transnacionais para as demandas em saúde étnica, doenças de propensão étnica, e as ações da sociedade civil, ressaltando a importância das parcerias governo – sociedade civil – atores globais.

Depois dessa iniciativa, algumas organizações tiveram ações na área de saúde. É o caso do CECUPI e UAFRO. Beatriz Santos fundou o CECUPI nos anos 90, centrando suas atividades na área cultural. Ela é artista em sentido amplo: escritora, cantora (interpreta gêneros afroamericanos como candombe, tango, ritmos caribenhos). Seu avô era um poeta afrouruguaio reconhecido (Julio Arrascaeta). Nos anos 2003 e 2004, constituiu uma equipe de saúde, conformado por uma pediatra, uma psicóloga, enfermeiras e uma médica, a maioria delas mulheres afrodescendentes, com a qual realizaram uma intervenção em saúde sexual e reprodutiva, assim como em doenças de propensão étnica (anemia falciforme, hipertensão, diabetes). Trabalharam com uma difusão dessas temáticas entre os participantes das *Llamadas*. Posteriormente, por problemas internos à equipe, esta se desmembrou, questão que foi vivenciada por Beatriz como um “impacto doloroso”. Depois de alguns trabalhos na área cultural, uma conhecida dela “*me sugiere presentarme a un médico, que había trabajado sobre el ‘tabaco, arma mortal’. Hubo reuniones, a través de él logré un espacio en el hospital en el que de alguna forma CECUPI se comprometía a recaudar fondos para la comisión honoraria del hospital*”. Segundo Beatriz, este processo se cortou, mas continua em contato com o médico.

A organização UAFRO surge como um desprendimento de um grupo de profissionais que participavam de Mundo Afro. Uma de suas fundadoras é Alicia Esquivel, médica homeopata, militante da geração de Beatriz Ramirez que começou sua militância seguindo o mesmo percurso dessa geração: com um passo por ACSUN, depois pelo grupo Amandla e posteriormente Mundo Afro. Ela tem um consultório que funciona como uma microempresa, e as pessoas que trabalham são mulheres em sua maioria afrodescendentes. Embora UAFRO não seja uma organização que se considere de mulheres negras, suas lideranças são todas mulheres. Falaremos no capítulo 7 das intervenções que UAFRO vem realizando na UDELAR. Quanto à saúde, estas ações estão em processo de conformação: uma ação para que o Ministério de Saúde Pública incorpore o teste para realizar a triagem que detecta a anemia falciforme; um trabalho sobre gravidez na adolescência num bairro carente de Montevidéu (Santa Catalina), em que uma colega de UAFRO trabalha como

profissional de saúde; e o planejamento de alguma ação na saúde dos idosos afrodescendentes, particularmente que trabalhe a relação e seu papel na família.

Em 2005, Andrés assume a função no Programa de Sida do MSP, como parte da redistribuição de cargos no governo de Tabaré Vasquez.

Se pensarmos no contexto mais amplo da discussão em saúde no governo do *Frente Amplio*, o Sistema Nacional Integrado misto (público e privado), financiado por um Fundo Nacional de Recursos e articulado a um Seguro Nacional de Saúde para promover a universalização do atendimento e a equidade, começou a ser discutido no governo no ano 2006¹⁴⁵. Este Sistema está baseado nos conceitos de humanismo, gestão democrática, participação social, e direitos do usuário e da mudança de modelo de atendimento e de gestão dos recursos.

Como observou em repetidas vezes Andrés, é falado entre os médicos que “o sistema está se escurecendo”, em relação à disseminação de usuários na integração público-privada. O que na normativa é apontado como uma distinção de classe social, que agora se transformaria em equidade, é expresso na linguagem cotidiana de maneira racializada. Nesse sentido, a própria conjuntura estaria abrindo uma brecha para discutir raça.

O cargo de Andrés no MSP é geral para a temática de AIDS, mesmo que ele entrasse para gerar uma “*Línea de Trabajo en Etnia*”. Ele menciona as dificuldades de se estabelecer no Programa (espaço físico, recursos como computador, etc.) e ainda as de criar um setor específico que trate de saúde e etnia. Nos primeiros tempos, os companheiros de militância iam visitá-lo. Ele considera que seus colegas de serviço não gostaram que um grupo grande de negros se reunisse na sala, então foi que “*me pidieron que los temas afro los tratase al final de mi horario de trabajo*”, ressalta Andrés. Então suas reuniões começaram ser depois de seu horário de trabalho, sendo que o espaço transformou-se num ponto de reunião e escritório para os colegas de militância, para elaborar projetos, usar o computador, fazer ligações.

Uma das primeiras ações dentro do Programa foi a de registrar as organizações do movimento negro que poderiam ser parceiras do Programa, já porque tinham interesse na

¹⁴⁵ Antes, existia um subsistema público, uma parte garantida pela seguridade social e um subsistema privado com recursos de diferentes fontes, havendo uma correlação entre qualidade de atendimento e o nível de salário e tipo de ocupação dos usuários, ou seja, uma medicina para ricos e outra para pobres. As Instituições de Assistência Médica Coletiva, antes prestadoras de serviços privadas, passam a unificar as prestações com o subsistema público.

temática ou porque tinham feito alguma ação na área de saúde. Algumas das organizações já tinham desenvolvido trabalho na área de saúde, fundamentalmente de elaboração e distribuição de material informativo nas *Llamadas* de carnaval sobre temas como diabetes, saúde reprodutiva. Por exemplo, no ano 2004, um grupo de militantes sob o nome de Alternativa Afro distribuiu no carnaval um material sobre o “*síndrome del tamborilero*”, que é um problema nos rins causado pelo esforço de carregar e tocar o tambor, e o consumo de álcool relacionado. Para prevenir, os homens (em sua grande maioria são homens que tocam tambores) não devem consumir álcool antes e durante os toques, e devem tomar uma grande quantidade de água.

No segundo ano de sua entrada no Programa, Andrés formou um Grupo de Trabalho sobre HIV e Etnia, que contava com quatro mulheres negras da área da enfermagem, que realizavam trabalho voluntário. Foi realizado um folder em trabalho coletivo com militantes de diferentes organizações interessados na área de saúde e distribuído nas *Llamadas* para a prevenção em DST e AIDS, do qual falaremos mais adiante.

Vemos a recorrência das ações em saúde vinculadas ao âmbito das *Llamadas*, que pode ser entendida pelos vínculos que a militância apresenta com as redes em torno do candombe. Inclusive para pensar uma reivindicação étnica que se nutre da ancestralidade, o candombe se transforma na expressão desse laço, similar à situação no Brasil, em torno das religiões de matriz africana.

Destacarei o desfecho da relação entre Andrés e o Ministério de Saúde Pública, para examinar alguns pontos que dizem ao respeito dos capitais da militância para se legitimar como mediadora.

Depois de uma série de inconvenientes com a liberação de recursos para realizar ações e de aceitação de suas propostas, em fevereiro de 2008, Andrés mandou uma carta para o Ministro da Saúde e a coordenadora do Programa, mencionando todas as problemáticas que ele enfrentou desde que está nesse lugar, sugerindo que se tratava de um problema de racismo institucional, já que convergiam para a não incorporação da perspectiva étnico-racial como área de trabalho no Programa. Isto levou a uma resposta do Ministério de que Andrés deveria voltar a seu antigo lugar de trabalho no posto de saúde, já que não dava conta de seu novo papel no Programa de Sida. Negociação que durou meses até ele voltar a seu antigo trabalho, já que Andrés argumentava que sua saída não deveria ser catalogada como incompetência dele, mas pela ineficiência do Programa em

brindar a estrutura para fazer as coisas. Andrés já tinha saído de Mundo Afro, com o qual, a essa altura, não contava mais com o apoio.

Antes de ele retornar ao posto de saúde, o Programa de Sida nomeou a outra pessoa para ocupar o seu lugar. Tratava-se de Lílian Flores, que tem vínculo com ACSUN (depois soube que o vínculo é recente, fruto de uma participação dela num grupo focal feito por Javier Diaz para uma pesquisa da Equipe de Etnia e Saúde da UDELAR). Porém, ela foi nomeada através do partido em que ela milita, por alianças da coordenação do Programa. Ela é agente comunitária de saúde, mas no último tempo estava desempregada. Segundo Andrés, ela não tem a formação para estar nesse cargo. A questão da falta de formação de Lilian foi motivo de várias disputas em espaços públicos. Andrés criticou ainda a estratégia do MSP de botar uma militante negra vinculada a outra organização no lugar dele, “para que nós brigássemos”. Na época eles trabalhavam no mesmo espaço, só que não compartilhavam os turnos de serviço, nem o trabalho realizado (Andrés avaliou que não daria o produto do trabalho que realizou, ela deveria começar “de zero”).

Paralelamente com sua saída do cargo no Programa de Sida, Andrés consolidou sua relação com a organização Mizangas, construída formalmente desde o trabalho no Ministério da Saúde Pública. Embora seja uma organização de mulheres negras, ele foi aceito como membro com a idéia de propor uma visão de gênero do homem negro, particularmente no que se trata de direitos sexuais e reprodutivos. Está ajudando na criação de parcerias, tanto dentro do Ministério de Saúde Pública com os Programas de Saúde da Mulher e de Adolescentes; quanto com a sociedade civil, no caso, a ONG Iniciativas Sanitárias (organização de médicos que trata da maternidade não desejada e encaminhamento de mulheres quanto a práticas de aborto seguro, na qual se desempenha Mónica, médica ginecologista esposa de Andrés).

Conheci a Lilian no dia em que realizei junto com Simone Cruz (ACMUN), a convite de Mizangas, uma apresentação da pesquisa sobre saúde da população negra no Brasil numa reunião estratégica junto a representantes dos Programas do Ministério de Saúde Pública. Naquela reunião, após da apresentação da pesquisa, focalizando tanto as ações em saúde da sociedade civil organizada quanto quais os paradoxos na relação com o poder público, abriu-se um debate sobre como pensar esses temas no caso do Uruguai, onde a maioria expressou desconhecer quais eram as demandas da sociedade civil local. Uma médica da área de oncologia falou sobre sua experiência no Canadá sobre práticas multiculturais em saúde (desde médicos identificados culturalmente com seus pacientes no

atendimento básico até assessorias de antropólogos em outras instâncias de atendimento). Foi interessante o deslocamento do foco da discussão da responsabilidade da sociedade civil demandante aos questionamentos ao próprio sistema de saúde, a partir da experiência multicultural do Canadá relatada pela médica.

No turno de fala de Lilian, ela discorreu por um tempo cumprido sobre os agentes comunitários e seu papel fundamental por estar “na ponta” e trazerem inquietações do seu contato com as pessoas, chamando a atenção para sua própria trajetória como agente comunitária. Foi questionada por uma das integrantes de Mizangas porque estava demorando muito em sua fala e não deixava avançar na discussão mais de fundo sobre políticas públicas.

Inicialmente podemos pensar que a disputa de interesses pessoais e políticos pela ocupação de espaços foi contornada pelos militantes através da avaliação de Lilian por sua “falta de competência”, tanto no sentido profissional (por não ter uma formação universitária que a qualificasse para a mediação em saúde) quanto militante, no sentido da capacidade discursiva de traduzir sua experiência pessoal numa demanda ao poder público (segundo os outros militantes ela não estava conseguindo fazer essa mediação). Sua argumentação pública parecia não responder ao estilo dos militantes com uma trajetória de mediação com o poder público e com atores globais, com um discurso transnacional de direitos e políticas, como por exemplo, apresentam as integrantes de Mizangas ou Andrés.

Entretanto, retomo este caso para ressaltar que a mediação é avaliada a partir de uma série de competências que tornam ao sujeito num *broker* (Cf. WOLF, 2003), quer dizer, um ator orientado para a nação.

No caso de Andrés, legitimado a princípio pela militância por sua competência como mediador tanto profissional quanto por sua orientação a discutir políticas públicas, não conseguiu se amoldar às rotinas do Estado, e portanto, ser aceito pelos agentes do poder público para exercer a mediação. No caso de Lilian, seu capital vinculado a sua inserção partidária e talvez sua incipiente inserção na função de mediadora pesou mais na legitimação do poder público.

Vemos, nesse exemplo, os alcances e os limites do processo de se tornar um mediador legitimado por algum dos lados da mediação, no caso, o movimento que assumiu o papel de permear o Estado e os agentes do poder público. Estes entraves redundam em dificuldades de disseminação de problemáticas nas arenas públicas, na disputa por sua legitimação perante agentes e instituições com condições para disseminá-las.

Por exemplo, segundo referiu posteriormente Andrés, um dos desdobramentos da reunião com os representantes dos programas foi que alguns deles avaliaram que “primeiro tem que resolver seus problemas entre vocês, militantes”. A disputa pessoal foi privilegiada como argumento para não assumir uma responsabilidade de governo que independa de uma discussão “entre militantes”, em consonância ao que a médica ginecologista ressaltou naquele evento.

As acusações de incompetência expressam um repertório sobre as formas de exercer poder nas relações (tanto entre militantes quanto entre militantes e o poder público). Conformam um idioma de relações de poder que coloca em primeiro plano a desonra do outro como uma incapacidade para estar à altura do problema a ser resolvido.

Podemos observar que no caso da demanda em saúde étnica existe uma rede incipiente que, embora tenha ramificações locais e transnacionais, ainda não alcançou um potencial de disseminação no espaço nacional e tradução em política pública. Mas mesmo na rede insipiente cujo potencial não ecoa na reconfiguração da política pública, podemos perceber a persistência dos mediadores e alguns eixos que delineiam as tensões entre mediadores e representantes do poder público. Um deles, para além das acusações de “incompetência” disseminadas no debate, diz respeito a diferentes noções de corpo e saúde.

5.5 Conexões/comparações possíveis

A partir dos processos acima relatados, podemos traçar alguns pontos de contraste a fim de melhor compreender contextualmente o impacto e a reverberação das ações afirmativas na área da saúde e, inclusive, compreender porque neste tema encontraram não somente um mero “eco”, mas uma rede de interlocutores e demandantes.

Se olharmos o surgimento e conformação da demanda em saúde, no Brasil, surge e se dissemina a partir da atuação local de ONGs, que passam por um processo de profissionalização e especialização da militância. Os contextos locais, particularmente no caso da militância das mulheres negras, levam a observar determinadas problemáticas que são disseminadas a outras esferas de atuação, um desses casos é o HIV/AIDS. Um olhar treinado nas margens dos movimentos negro e feminista leva a uma percepção diferenciada dessa realidade, despercebida pelos agentes do Estado.

Paralelamente, podemos perceber uma crítica às estruturas de poder nas instituições de saúde, surgida de militantes com participação em mecanismos da política como partidos e sindicatos. E ainda uma atuação de mediação entre noções de corpo das religiões de matriz africana e a medicina convencional produzidas por religiosos nas instituições de saúde. Estas ações confluem e se alimentam na crítica à (re)produção de desigualdades de gênero e raça na arena da saúde pública.

A disseminação da temática de gênero, raça e saúde é potencializada e modelada na inserção no Brasil de uma perspectiva étnico-racial no Estado a partir dos anos 2000, no contexto posterior à Conferência de Durban. Do ponto de vista da sociedade civil e da inserção de profissionais no Estado, gênero e raça foram potencializadores importantes. Porém, não notamos uma confluência de gênero e raça em processos de institucionalização da demanda. Tanto é que a linha está inserida na Política Nacional de Saúde Integral da População Negra, mas não tem autonomia.

Por sua vez, a Política Nacional está inserida no debate de ações afirmativas e transversalidade. Vimos o caso da CEPPIR, apontando suas demandas à igualdade racial no mercado de trabalho, formação em temas étnico-raciais de profissionais e equidade de atendimento em saúde (e nos últimos tempos, prestando mais atenção à questão de gênero).

No caso do Uruguai, a demanda em saúde surge profissionalizada e transnacionalizada, entre universitários e com o apoio de um ator global (como a OPAS) para realizar uma pesquisa, bem como na organização de um seminário sobre a temática e criação de uma linha de atuação em saúde numa organização da sociedade civil. Mundo Afro abriu espaço para discutir saúde e racismo entre a militância e com agentes do poder público. É tomado o modelo do Brasil e ainda é expandido à Argentina, através do Foro Regional de Etnia, Sexualidade e Gênero, que atravessa a outras minorias.

Sua disseminação incipiente tanto entre a sociedade civil quanto como demanda ao poder público está se produzindo paralelamente à inserção da temática racial e de gênero no Estado, particularmente na confluência de gênero e raça. Na sociedade civil, a partir da formação de novas organizações, com inserção nacional e internacional como o caso de Mizangas, ou que estão adotando o enfoque de saúde através de projetos de alguns militantes. Quanto à permeabilidade do Estado, com a criação da *Secretaría de la Mujer Afro* que, embora não tenha uma linha de ação específica em saúde, transformou-se no interlocutor privilegiado para as militantes mulheres negras que atuam na área de saúde.

A disseminação de saúde por parte do Estado uruguaio esteve relacionada com o HIV/AIDS, a partir da criação de um escritório específico para tratar etnia e saúde. Porém, observamos a instabilidade das mediações estabelecidas entre as demandas da militância e os agentes do Estado.

Quanto ao HIV/AIDS junto ao racismo, torna-se uma temática potencializada nos dois contextos nacionais, tanto para produzir políticas quanto para os discursos críticos às políticas públicas com foco étnico-racial (como veremos no próximo capítulo).

Se pensarmos na interseccionalidade dos movimentos, as organizações de mulheres negras no Brasil e sua proliferação adotando o formato de ONGs se deram num contexto de diversificação e recusa à centralização a partir de tornar visível sua posição dentro dos imbricados sistemas de subordinação e, particularmente, seu lugar nas margens do feminismo e do anti-racismo (CRENSHAW, 1995 *apud* CALDWELL, 2007). Questão que pode ajudar a entender o grande número de ONGs de mulheres negras e suas conexões nacionais a partir de uma “articulação de organizações” e não de uma entidade nacional com centralização política.

Esse lugar “nas margens” também pode servir para entender a fragmentação de organizações paralelamente à permeabilidade do Estado no Uruguai, como espaço de crítica à centralização de lineamentos e a reprodução de um poder masculino.

O olhar contrastivo dos itinerários mostra conformações nacionais da demanda em saúde diferenciais, pelas tramas que mobilizam. No caso do Brasil, tramas constituídas através do trabalho localizado de longa data ampliam-se às redes comunitárias e étnicas – como o caso das religiões afro-brasileiras – e são potencializadas nas articulações com agentes do Estado. No Uruguai, apresenta-se com mediações incipientes com o poder público e a constituição de redes capazes de potencializar o trabalho da sociedade civil organizada, assim como de retomar laços étnicos expressos, por exemplo, em torno do *candombe*.

Porém, cabe frisar que tais experiências não se reduzem a contextos isolados da implementação de ações afirmativas. Indicam-nos conexões e confluências de agentes concretos nos contextos locais que participam de várias áreas de atuação (não reduzida à saúde) e privilegiam a luta anti-racista de modo geral; assim como no contexto transnacional, por exemplo, uruguaios se inspirando nos processos do Brasil e estabelecendo intercâmbios (como seminários, rodas de debates, oficinas), como foi o caso do Foro Regional que inclusive se irradiou à Argentina.

No próximo capítulo, aprofundarei a abordagem interseccional de raça e gênero para analisar como o corpo das mulheres negras entra na disputa política para tecer algumas considerações sobre a centralidade das mobilizações das mulheres negras nas demandas em saúde.

CAPÍTULO 6. *'PRUEBE USTED A PONERSE EN MI PIEL CINCO MINUTOS Y DESPUÉS ME CUENTA'*: AS MUHERES NEGRAS E O CORPO COLONIAL

Uma das questões que explorarei a seguir é o fato de que o movimento de mulheres negras tem se organizado publicamente e traduzido iniquidades na intersecção de gênero, raça e saúde em demandas da militância. Examinarei este fato através de como o corpo das mulheres negras, constituído como “corpo colonial” e transformado em lócus de resistência a múltiplas opressões, entra na disputa política. O corpo passa de ser objeto a se constituir em agente que vivencia o mundo e que carrega consigo não apenas os marcos dessa experiência, mas também as possibilidades de transformação (CSORDAS, 2008).

Retomo dados do campo no Uruguai e no Brasil simultaneamente, com a estratégia de mostrar as continuidades (e não os contrastes como em outros capítulos), baseada na afirmação das mulheres negras de ambos os países de uma experiência do corpo comum diaspórica. Em consequência, organizei o capítulo em diferentes itens conforme temáticas (e não localidades) a ser analisadas.

Como mencionei no capítulo anterior, a crítica social do movimento de mulheres negras se faz “corpo” ao atribuir a “mestiçagem” latino-americana ao estupro do homem branco colonizador às mulheres africanas e indígenas. Esta violência de gênero e raça aparece como o ponto inicial de uma narrativa subalterna que critica ao colonialismo do ponto de vista do corpo que a sofre e produz uma identificação afro-diaspórica.

O corpo enquanto território político supõe, na visão do feminismo negro, a concepção de que as mulheres negras compartilham um ponto de vista singular¹⁴⁶, perspectiva ancorada nas diferenças reunidas em seus próprios corpos que conjugam as dores e os paradoxos que marcaram, historicamente, as vidas dessas mulheres na diáspora.

Nesse sentido, como analisa Cristina Maher (2005) em relação ao movimento de mulheres negras brasileiro, as questões ligadas à saúde ganham dimensão de luta política. Falar de saúde, para essas militantes, não é falar somente de doenças, mas de experiências políticas que são vivenciadas por meio do corpo. Da mesma forma, falar sobre cura não é falar somente de tratamentos e remédios, mas também sobre empoderamento, no sentido dado pelas militantes para se referir aos processos que procuram desarticular as relações de dominação às quais se sentem submetidas.

¹⁴⁶ No sentido dado por Patrícia Hill Collins, como teoria do ponto de vista.

Proponho, então, que as demandas em saúde aparecem como uma arena privilegiada para tornar visível o *corpo colonial* como resistência na esfera pública. O corpo como território de resistência fundamental “acompanhou a opressão escravocrata a *pari e passu*, impondo-lhe limites e escavando as condições culturais de possibilidade de uma autonomia mais completa” (ANJOS, 2004b, p. 111). A existência/visibilidade do corpo colonial na crítica pós-colonial que realiza Frantz Fanon começa nos limites da dominação branca¹⁴⁷ (OTO, 2006).

Se pensarmos na área de saúde, com noções de controle do corpo do paradigma biomédico que expressam uma biopolítica, a própria conformação do campo da saúde leva a uma crítica também centrada no corpo, mas sob um novo signo.

Entre os esquemas de saber/poder que regulam os corpos individual e social, a biomedicina moderna é o motor principal para definir e promover conceitos, categorias e um discurso de autoridade sobre as formas e conteúdos dos processos de saúde e adoecimento de corpos representados de maneira individualizada. A biomedicina não só atende a saúde dos corpos modernos, também ajuda a constituir as atitudes normativas e as práticas de indivíduos como cidadãos do Estado moderno (ONG, 2003).

Porém, os processos dominantes da biopolítica não podem ser entendidos sem uma compreensão ampla das resistências, das lutas sociais pelo poder de definição das divisões do mundo social. É desse ponto de observação que parto, retomando o conceito de *corpo colonial* para analisar a disputa política e as intervenções na esfera pública através da demanda em saúde.

6.1 Gênero e raça nas geopolíticas do Estado

Desde a década de 1980, as feministas negras brasileiras vêm problematizando o fato de que os legados da escravidão no país em termos de dominação racial e de gênero e as desigualdades da sociedade pós-abolição conduziram a experiências sociais diferentes para mulheres negras e brancas: problemas presumivelmente comuns, como sexualidade, saúde reprodutiva e trabalho remunerado passaram a ter significações diferentes para mulheres negras e brancas. Ao reconhecer essas diferenças, as mulheres negras no

¹⁴⁷ Segundo analisa Alejandro de Oto (2006) na obra de Frantz Fanon, este último enuncia a idéia de corpo colonial como aquele constituído pelo colonialismo em sua *performance*, que se faz evidente precisamente no momento pós-colonial, e é enunciado como corpo existente através da ação política que abre a crítica ao colonialismo.

movimento feminista passaram a desafiar noções generalizadas de opressão das mulheres que não levaram em conta a relação entre ideologia patriarcal e racismo (CALDWELL, 2000)¹⁴⁸.

Embora esta relação tensa, as agendas feministas brancas e negras se constituíram concomitantemente através da confluência da centralidade do corpo, que aparece na crítica feminista desafiando mecanismos de saber/poder da biomedicina que regulam a reprodução individual/biológica e social que produz os cidadãos desejáveis da nação. Como destaca Lila Abu-Lughod (2002), as mulheres se tornaram símbolos nacionais potentes sobre modernidade e tradição.

Esta crítica marcou um rumo para as reivindicações feministas de modo geral e sua institucionalização e profissionalização. Em inícios dos anos 1980, as lutas em torno da “saúde da mulher”, expressa no lema “nosso corpo nos pertence”, foi o eixo para se pensar questões relativas à integralidade do corpo das mulheres e à autonomia da sexualidade em relação à reprodução, orientando a assuntos como o aborto e a esterilização das mulheres, encapsulando tais assuntos como questões relativas a políticas da natalidade e ao “futuro da nação”. Entretanto, as novas balizas do debate propunham a noção de “saúde integral da mulher”. Tal conceito era revisto como forma de articular gênero e mulher, assim como temas ligados à reprodução biológica e social, e direitos de cidadania, e a denúncia da “violência contra a mulher”.

Ainda se olharmos a problemática da interseção de gênero e raça como formas de desigualdade naturalizadas¹⁴⁹ com implicações na reprodução de indivíduos e nações, o tema da descriminalização do aborto com uma perspectiva racial pode trazer uma reflexão importante. Como expressou Sueli Carneiro (doutora em filosofia e ativista do movimento de mulheres negras) numa matéria publicada no Correio Brasiliense em 2007, esta bandeira histórica do movimento feminista, “encontrou nova e perversa tradução de política pública”. Sérgio Cabral, naquele momento governador do Rio de Janeiro, defendeu publicamente a legalização do aborto como forma de prevenção e contenção da violência,

¹⁴⁸ Um episódio importante nesse sentido foi a apresentação do Manifesto das Mulheres Negras durante o Congresso de Mulheres Brasileiras em 1975, que marcou o primeiro reconhecimento formal das tensões raciais dentro do movimento feminista brasileiro. Uma preocupação com a diferença de status sócio-econômico entre negras e brancas começou a ser articulada por mulheres negras que atuaram no movimento feminista no final da década de 1970 (CALDWELL, 2000).

¹⁴⁹ Na articulação de gênero e raça, Stolcke (1991) aponta a naturalização de determinadas relações sociais, como as de gênero e raça, para a perpetuação da sociedade de classes, profundamente desigual e contraditória. A autora coloca a questão de como essas categorias se cruzam e como se interpenetram fatos biológicos supostamente “naturais”, significados “culturais” e relações sócio-econômicas na estruturação das relações sociais.

por considerar que a fertilidade das mulheres das favelas cariocas as torna “fábrica de produzir marginais”. Segundo Carneiro:

Uma reivindicação histórica dos movimentos de mulheres de efetivação dos direitos reprodutivos das mulheres e de reconhecimento do aborto como questão de saúde pública sobre a qual o Estado não pode se omitir é pervertida em proposta de política pública eivada de ideologia eugênica destinada à interrupção do nascimento de seres humanos considerados como potenciais marginais. No lugar do respeito ao direito das mulheres de decidir sobre a própria concepção, coloca-se como diferença radical de perspectiva a indução ao aborto, pelo Estado, como “linha auxiliar” no combate à violência.

É curioso que em tempos de vigilância sobre o que dizer em público, o “politicamente correto”, o governante seja tão explícito quanto aos “perigos da pobreza e da raça”. Outros trabalhos sobre o Brasil evidenciam o modo como as políticas públicas que se pautavam por critérios eugênicos foram assumidas de forma explícita pelo poder público (RAMOS, 1996; SEYFERTH, 1996). Entretanto, a fala do governador ecoa “fora do tempo” (para um país que reitera as virtudes de sua mistura), mas, de outra parte, é de uma cruel sinceridade que nos revela os modos como a questão racial vem sendo pensada por representantes do poder público.

Verena Stolcke (1991) chama a atenção para o alarme contemporâneo quanto ao declínio das taxas de nascimento em alguns países europeus e o natalismo fomentado por essa preocupação são uma instância de como o racismo reforça o papel maternal das mulheres: “se as taxas de nascimento declinantes são, com efeito, uma ameaça para os Estados de bem-estar europeus segundo os políticos conservadores, uma solução seria dar emprego aos desempregados ou abrir as fronteiras para os pobres do Terceiro Mundo, mas acontece que estes geralmente não são brancos...” (p. 114). Continua a autora: “o paradoxo contemporâneo entre políticas conceptivas pró-natalistas no Primeiro Mundo e agressivas políticas de controle populacional no Terceiro são exemplares de ideologia racista combinada à sexista” (p. 115).

Vemos, então, que as desigualdades produzidas e naturalizadas na interseção de gênero e raça, e traduzidas em mecanismos regulatórios da reprodução têm alcance amplo na gestão do corpo das geopolíticas nacionais e globais.

Nesse sentido o corpo, a reprodução, os cuidados de si fazem parte de uma discussão mais ampla que extrapola as noções de “bem estar” e revela as disputas simbólicas sobre o controle e destino dos corpos. Analisarei, a seguir, quais são as

representações de *corpo colonial* emergentes nos espaços públicos de discussão em que participam militantes mulheres negras uruguaias e brasileiras. Referirei a eventos públicos, já que foi um espaço importante de observação, uma estratégia para poder analisar as imagens públicas da militância frente aos agentes do Estado e outros atores convidados para participar desses eventos. Assim como utilizo a produção textual de feministas negras.

6.2 Corpo, sexualidade e (re)produção da nação

O corpo e a sexualidade, assim como a reprodução vinculada à ideologia da mestiçagem, apresentaram-se como centro das atenções da militância das mulheres negras, vinculando a autonomia sexual em relação à reprodução (um assunto do feminismo) à dupla opressão de gênero e raça, expressa na imagem hiper-erotizada da mulher negra.

Vejam a fala de Noelia no Foro Regional sobre Etnia, Gênero, Diversidade Sexual e Juventude de Montevideu, que versou sobre os fundamentos teóricos que Mizangas, para a linha de trabalho específica em direitos sexuais e reprodutivos, propõe-se a trabalhar: a autonomia sexual das mulheres afrodescendentes, com um enfoque da sexualidade do ponto de vista da etnicidade. Destacarei em extenso esta fala porque engloba as temáticas em torno do corpo da mulher negra que apareceram repetidas vezes nas falas das militantes.

Inclusive porque foi um posicionamento político da organização perante outros militantes e fundamentalmente frente aos agentes do poder público que estavam presentes. Uma organização que está surgindo e se posicionando no campo político com proposta e discurso diferente das gerações anteriores de militantes mulheres afro-uruguaias, cujas pautas estavam inseridas nas pautas do movimento com liderança masculina. E ainda entendê-las no contexto da formação de novas lideranças mulheres negras, vinculadas transnacionalmente através da Rede de Mulheres Afro-latino-americanas e Caribenhas, da qual Mizangas forma parte e coordena a região do Cone Sul.

Noelia enfatizou que se falarmos da sexualidade dos afrodescendentes, não podemos deixar de fora o impacto do racismo e os estereótipos que reproduzem a desigualdade racial em toda a América Latina. O período escravista ainda está presente através destes estereótipos. Aliás, a abolição não teve o reflexo esperado na inclusão social, no desenvolvimento econômico e na cultura. Não provocou muitas mudanças no mundo do trabalho, os afrodescendentes continuaram nos mesmos ofícios, os homens no trabalho

braçal e as mulheres no emprego doméstico. A imagem do selvagem africano justifica o esforço físico e não permite o reconhecimento da capacidade intelectual que lhes permita aos afrodescendentes aceder a postos de trabalho mais qualificados. Estes estereótipos passaram a ser hegemônicos, inclusive incorporados pelos próprios negros, por exemplo, a frase “negro e tamboril”, aceita pelos afrodescendentes por significar elementos valorados que lhe permitam ter um lugar social, “os negros são melhores para dançar” e “os homens têm mais força”, idéias que são compartilhadas por homens e mulheres, o mesmo que a idéia de que as mulheres negras são mais apetitosas sexualmente do que as mulheres brancas.

Ela ressaltou que o racismo tem impacto na sexualidade. A mulher africana escravizada era vista como uma reprodutora. Cumpria o papel de iniciar sexualmente aos filhos homens do dono. Este costume continua, “temos histórias como essas em nossas famílias”, referiu Noelia, e é uma situação mantida pelas mulheres negras para não perder o emprego.

A mulher afrodescendente é julgada por um suposto intercâmbio sexual com vários homens, já que lhe é imposta uma imagem de liberalidade moral, o que propicia uma passagem direta à prostituição. Ela remarcou “este é um tema pouco falado em nosso coletivo”.

Noelia continua sua fala: a mulher afrodescendente é vítima de discriminações múltiplas: do “lado objetivo”, nas desigualdades no mercado de trabalho. Mas também de um “lado subjetivo”, por exemplo, na conformação de casais. O casal homem negro e mulher branca se constitui por diferentes fantasias, distintas do casal homem branco e mulher negra, que são no geral fantasias mais efêmeras. A mulher negra é identificada como perigosa sexualmente, menos digna de confiança, não são companheiras para formar um casal. Ela observa nesse ponto uma continuidade com o passado. Noelia enfatizou uma diferença entre a imagem das mulheres afrodescendentes jovens, que estariam sempre dispostas ao sexo, com a mulher negra idosa, que é vista só como mãe. Em comparação, a figura masculina negra é erotizada e forte, mas é frágil para as responsabilidades, pelo que precisa uma figura de mulher forte do lado.

Segundo Noelia, no trabalho de Mizangas sobre direitos sexuais estão buscando novos modelos, desconstruir as imagens hiper-erotizadas, não cumprindo as expectativas dos outros [do olhar branco]. Para isso, precisa-se de educação sexual e, nesse sentido, estão trabalhando com o Ministério de Saúde Pública, com os programas de saúde da

mulher e de saúde adolescente. Existem múltiplas formas de experimentar a sexualidade; e o corpo e o prazer são tomados como territórios a explorar.

Um médico chileno que estava no público perguntou a Noelia se a questão de as mulheres negras constituírem com mais frequência chefias de lares do que entre as mulheres brancas tinha a ver com valores africanos e o lugar da mulher nas sociedades africanas. Noelia respondeu que não, “somos afrodescendentes, mas somos ocidentais, vivemos com padrões ocidentais”, o que levou a essa condição foi o processo de escravidão, o impacto do racismo sobre a autonomia sexual das mulheres afro e o fato de elas serem chefas de família é uma forma de sobrevivência, isso não quer dizer que as militantes de Mizangas não respeitem o valor da mulher entre os afrodescendentes, mas não com base a valores africanos. “Nós trabalhamos os efeitos do racismo em nossa identidade, e tudo o que significou um processo de resistência”, apontou Noelia.

Podemos ressaltar das falas um posicionamento a partir da vivência do corpo colonial, que cria as possibilidades de constituir o sujeito político “mulher negra” retomado por Mizangas, em contraposição a um culturalismo, expresso na visão do médico¹⁵⁰.

Esse corpo colonial, delineado nas palavras de Noelia, adquire conotações por dentro e por fora da modernidade: uma dupla consciência (ao estilo da formulação de Du Bois), que incorpora os entraves de gênero em intersecção aos de raça. Esta experiência é ressaltada como *comum* para as mulheres negras da diáspora, sendo que a vivência da opressão vai além das diferenças nacionais: a corporeidade transforma-se num elo de conexão no espaço transnacional¹⁵¹.

A mulher negra é modelada, segundo aponta Noelia, pelo estigma de um corpo tido e visto como passivo sobre o qual pode ser exercida a violência sexual. Estigma que vincula a imagem das mulheres negras como “selvagens sexuais”, como “impuras”, como “reprodutoras”, naturalizando julgamentos morais¹⁵². Uma distinção de natureza/cultura ainda é observada por ela em torno das categorias de trabalho vinculadas ao estereótipo de selvagem, centradas nas habilidades físicas para os empregos de serviços em oposição às

¹⁵⁰ Interessante que os termos em que esta discussão sobre matrifocalidade se apresentou neste debate remetem à discussão iniciada nos anos 50 nos estudos afro-americanistas por Melville Herskovits e Franklin Frazier (autores que citamos no capítulo 2) sobre as continuidades e descontinuidades dos legados africanos nas Américas. Esta discussão pode ser reconduzida para entender a matrifocalidade dentro de outra lógica de arranjos das relações familiares como formas de alteridade nas sociedades ocidentalizadas. Para outras interpretações sobre matrifocalidade, remeto ao leitor a Fonseca (2000).

¹⁵¹ Maher (2005) também observa a conexão diaspórica em torno do corpo da mulher negra.

¹⁵² Estas representações da mulher negra são analisadas pela intelectual feminista negra norte-americana bell hooks (1995).

intelectuais, levando à opressão no mercado de trabalho, no caso das mulheres negras, destinadas ao emprego doméstico. Ou mesmo nas atividades vinculadas à cultura, as aptidões são naturalizadas também, como a de dançar ou de ser músico.

O tema das relações afetivo-sexuais inter-raciais apareceu ao longo do trabalho de campo discutido tanto por militantes homens quanto por mulheres. O relacionamento entre uma mulher branca e um homem negro, reconhecido como mais comum nos últimos anos (o exemplo paradigmático no Brasil é o do jogador de futebol negro que quando começa a ganhar dinheiro e ficar famoso, casa com uma mulher “loira”), é criticado de modo geral pelas mulheres militantes por indicar o desejo de ascensão social por parte do homem negro na aliança com a mulher branca e na desvalorização da mulher negra como parceira. O relacionamento entre uma mulher negra e um homem branco, que aparece como menos comum na atualidade, é visto pela militância como o relacionamento que responde ao casal colonizador, caracterizado pelo desejo sexual, mas sem chegar a constituir uma relação duradoura.

Essas imagens comentadas e acionadas nas suas relações aparecem como entraves e são expressas como os paradoxos de um discurso racializado que faz concentrar os esforços dos sujeitos na obtenção ou legitimação de mobilidade social alicerçados no ideal da branquitude¹⁵³.

Podemos ampliar este fato a partir do que Vron Ware chama a atenção de não cair na identificação de significados fixos da imagem das feminilidades ou masculinidades racialmente codificadas como simples pares binários (como o da mulher branca “pura” e da mulher negra “impura”), e sim atender a inter-relação entre essas construções diferentes e o modo como elas são capazes de articular mensagens poderosas sobre a diferença cultural e a supremacia da branquitude numa determinada sociedade.

Ressaltarei, então, que esta é uma temática tão relevante para a militância, precisamente porque mobiliza as narrativas de fundação (e reprodução) da nação baseadas no discurso racista da pureza de sangue e/ou da mestiçagem como modo de produzir os cidadãos nacionais desejáveis, assim como a manutenção de espaços sociais de privilégio outorgados pela branquitude. Entretanto, lembro que tais imagens não são exclusivas da

¹⁵³ Não me deterei na análise das motivações inter-pessoais das uniões inter-raciais, tal como examina Moutinho (2004), que indica a multiplicidade de motivações que não se resumem a prestígio e/ou interesse dos indivíduos envolvidos; ampliando-as a atributos eróticos, estéticos e sexuais que destacam as diferenças raciais como um aspecto de relevância no mercado dos afetos.

militância, ocorrem na mídia como um amplo debate e vigilância moral sobre os processos de ascensão social de negros, percorrem os debates sobre símbolos nacionais brasileiros quando o negro se converte em “mulato”, ou mais especificamente na “mulata”.

No Brasil há, por exemplo, uma proliferação de elogios para a “mulata” brasileira a cada ano no carnaval ou mesmo quando há alguma crise diplomática de aduana. Nesses instantes críticos, são as “cabrochas” vestidas para o carnaval que esperam os turistas no saguão a panfletar mensagens de boas vindas no setor do desembarque no aeroporto. Vistas como produto de exportação ou através de uma imagem corporal sedutora e seminua, sua presença corporal se converte em símbolo da hospitalidade/sexualidade nacional.

Segundo análise contrastiva de Laura Moutinho (2004), o desejo sexual “inter-racial” aparece como elemento constituinte da nação no Brasil e na África do Sul, só que no primeiro país aparece como realização – no imaginário promovido pelas releituras e constantes celebrações dos escritos de Gilberto Freire, no relacionamento do homem branco com a “mulata lúbrica” e da mestiçagem com um caráter “democrático” já que incorpora a alteridade à nação. No segundo país, aparece como negação: o relacionamento do homem negro com a mulher branca aparece como um foco poluidor da nação, motivo pelo qual deve ser regulado para preservar a pureza de sangue frente ao “perigo negro”, sendo esta a base simbólica da instalação do *apartheid*.

Porém, na análise de Moutinho não é explorado como este imaginário brasileiro da “realização do desejo sexual inter-racial” se traduz como mecanismos de poder que interferem nas representações estigmatizadas de mulheres negras no cotidiano, que reproduzem o lugar subalterno em termos raciais e de gênero no espaço da nação¹⁵⁴.

Entretanto, gostaria de destacar que na perspectiva das militantes mulheres negras, precisamente a crítica a esta ideologia (que leva embutida a crítica à “democracia racial”) é a chave para evidenciar a opressão sobre seus corpos. Tais críticas aparecem como a base da formação do sujeito político mulher negra, e que transcende as fronteiras nacionais e permitem conexões com uma experiência de opressão comum afro-diaspórica.

No caso do Uruguai, uma representação dominante de integração e igualdade alicerçada na branquitude colocou nas margens deste regime aos afrodescendentes, que lutaram por espaços de visibilidade com as performances coletivas de candombe no

¹⁵⁴ Fato que pode ser interpretado na tentativa de vários autores de mostrar a sociedade brasileira como não-racializada e a discussão de raça sendo reconduzida à de identidade nacional. Como veremos mais adiante no tópico referente ao HIV/AIDS, que repercute de maneira especial quando são criticadas as políticas de ação afirmativa.

carnaval, passando do âmbito da exclusão ao da privatização na “intimidade da nação”, como ornamento e exotismo culturais (FERREIRA, 2003). Quanto às mulheres negras, é este o espaço que lhes foi deixado, através de representações erotizadas vinculadas ao carnaval.

Por exemplo, no *Mercado Del Puerto*, ponto turístico por excelência com restaurantes e venda de artesanato por expressar os símbolos que conformam a identidade nacional uruguaia, durante o carnaval é a *vedette* que percorre as mesas entre os turistas vestida para o desfile, entre os homens tamboreiros, apresentando uma imagem estandardizada do candombe em sua versão mercantilizada e palatável ao olhar dos outros.

Interessante relacionar que integrantes de Mizangas, particularmente Tania e Elizabeth, participam da comparsa “de Isla de Flores”, que mencionei no capítulo 3, na figura de *vedette* e dançarina respectivamente, conotando a sensualidade do ponto de vista da autonomia de assumir esse papel artístico dentro de um projeto que destaca as raízes do candombe. Porém, a negociação desse espaço é tensa.

Numa oportunidade, por ocasião Foro Regional sobre Etnia, Gênero, Diversidade Sexual e Juventude, o grupo que estávamos participando do Brasil e da Argentina fomos junto às integrantes de Mizangas uma noite de sábado a presenciar uma *llamada* no bairro Palermo. Estava tocando uma orquestra de tambores de uma comparsa que é constituída majoritariamente por brancos. Tania e Karen (uma moça negra adolescente sobrinha de Elizabeth que dança junto a Tania como *vedette* na comparsa “de Isla de Flores”) entraram dançar no corpo de dançarinas da comparsa. Isto pode acontecer com a permissão da comparsa na realização de toques durante o ano. No final do toque, que foi na frente da sede de ACSUN, já que essa comparsa tem sua sede à volta dessa associação, aconteceu um incidente: um rapaz branco começou uma briga com outro rapaz amigo de Karen, sendo que na confusão o primeiro bateu nela e o segundo saiu correndo para se proteger. Ela gritou desesperadamente e Elizabeth e Tania chegaram logo em seguida para defendê-la, expressando a ira de que um homem branco tinha batido numa mulher negra. Alguns dos homens da comparsa justificaram que “apanhou porque era uma vagabunda metida numa comparsa que não é a dela”. A briga continuava cada vez mais violenta entre palavras e ameaças corporais. O grupo que tínhamos ido juntos tentamos tirar elas da briga e fomos todos juntos até a casa onde moram com sua família extensa Elizabeth e Karen (a poucas quadras desse lugar). A caminhada até a casa pareceu mais longa do que realmente era, com o pesar de “cair na realidade” do que havia acontecido... As três moças choravam

da impotência da situação, que expressava os conflitos raciais e de gênero latentes, que não precisam de muito esforço para aflorar. Quando chegamos na casa delas, um dos irmãos de Elizabeth e tio de Karen saiu indignado para “ajustar contas” com o rapaz (já que todos se conhecem do bairro).

O que podemos extrair dessa tensão? Militantes que estão no fio da navalha. De um lado, vivem uma relativa autonomia que percorre no candombe a possibilidade de uma livre circulação entre grupos de comparsas e o incidente revela o “cair em si” de que estavam sem a proteção do grupo que temporariamente aderiram, o que era expresso como uma mulher à margem, uma vagabunda. Ou, mais profundamente, que esse não pertencer ao grupo pode se tornar mais tenso e ser traduzido em um repertório que remete a valores morais e as coloca como moralmente impuras.

6.3 Experiências racializadas de gênero e o mercado de trabalho

Um aspecto da constituição do sujeito político mulher negra, como já, ressaltamos, é sua interlocução e diferenciação com o feminismo. Durante o Foro Regional sobre Etnia, Gênero, Diversidade Sexual e Juventude de Montevideú houve discussões nesse sentido.

Numa mesa intitulada “Perspectivas de gênero e trabalho”, da qual participaram funcionárias do governo uruguaio, a fala de Ivonne Pandiani (especialista em seguridade social e assessora de uma deputada), foi sobre as mudanças no sistema de proteção social do Uruguai, apontando novas problemáticas que devem ser abordadas. Por exemplo, o envelhecimento da população e também a mudança no papel social da mulher: antes vinculado ao lar e agora com uma ampla inserção no mercado de trabalho, porém, sem ter continuidade no mercado formal.

Foi questionada por militantes negras no sentido de que esses dados não condizem com uma perspectiva étnico-racial. Precisamente a *Encuesta Nacional de Hogares* mostrou no estudo de 2006-2007 que a população negra é a mais jovem, devido à alta taxa de nascimentos, começando seu ciclo reprodutivo na adolescência e com um alto número de filhos. Ainda ressaltando a interpretação de que constituir laços e morar com a família extensa, que é a realidade da maioria das famílias negras no Uruguai (demonstrado pelos dados oficiais), pode funcionar como proteção das jovens negras e seus filhos perante o racismo.

Em relação à inserção da mulher no mercado de trabalho, foi questionado que historicamente as mulheres negras trabalharam fora de suas casas: após a abolição da escravidão foram trabalhar como empregadas domésticas, participando majoritariamente do mercado informal.

Este último tema apareceu também no Brasil, expresso por uma militante negra sobre o questionamento feminista do espaço público e privado e a divisão de papéis (o público para homem e o privado para mulher), que não se aplicaria ao caso das mulheres negras que estiveram historicamente obrigadas a frequentar o espaço público por emprego.

A exclusão do mercado formal requer vários pontos de vista. Um, que o mercado formal se configura muitas vezes de maneira a buscar corpos dóceis. Os trabalhos sobre industrialização mostram a grande quantidade de mulheres e crianças exercendo funções que os homens não se submetiam. De outra parte, observar o mercado de trabalho hoje requer um outro olhar. Ou seja, observar como o mercado de trabalho vem exigindo dos sujeitos seu tempo e disciplinamento, e como os sujeitos conseguem “burlar” a formalidade a fim de extrair alternativas que se tornem mais adequadas a fazer frente às precariedades que o sistema formal não se ocupa de sanar: creches, escolas públicas em turnos integrais, subsídio a merenda escolar, credibilidade nos benefícios da vida laboral.

Podemos pensar estas tensões entre os feminismos negro e branco, não como categorias essencialmente fixas, mas antes como campos historicamente contingentes de contestação dentro de práticas discursivas e materiais (BRAH, 1996). O signo “mulher” tem sua própria especificidade constituída dentro e através de configurações historicamente específicas de relações de gênero. Seu fluxo semiótico assume significados específicos em discursos de diferentes “feminilidades”, que vem a simbolizar trajetórias, circunstâncias materiais e experiências culturais históricas particulares (BRAH, 1996). Nesse sentido, o sujeito político do feminismo negro perturba a noção de “mulher” como categoria unitária que o feminismo branco utiliza em função de não reconhecer as experiências racializadas de gênero.

O emprego doméstico apareceu durante a pesquisa como uma temática recorrente, como símbolo das múltiplas opressões sobre a mulher negra, mas também como um espaço de resistência em torno da figura da mãe provedora que impulsiona a ascensão social dos filhos.

Num sábado, dia 26 de julho de 2008, os militantes de ACSUN organizaram uma atividade em função do Dia da Mulher Afro-latino-americana e Caribenha, que consistia na

apresentação da monografia de conclusão do curso em trabalho social de Amanda Diaz sobre emprego doméstico entre mulheres negras (cujo título é “*María*”. *Afrouuguayas empleadas domésticas. Un estudio de caso*) e o debate posterior com a audiência. Amanda (26 anos) pertence a uma das famílias fundadoras de ACSUN, é irmã de Javier. Formou-se este ano. Fez parte do grupo Quilombo Timbó, de estudantes negros da UDELAR conformado no ano 2000. Participou de pesquisas junto ao Seminário de Etnia e Saúde da UDELAR. Atualmente trabalha também num projeto social do MIDES.

Na apresentação, Amanda referiu a que “meus ancestrais foram empregadas domésticas”, para reconhecer a afinidade pelo tema. “Maria” alude ao estereótipo da mulher negra empregada doméstica. A sua é uma tese política. Não é um tema que lhe interesse à academia.

Sua análise ressaltou vários eixos de subordinação: o de que as mulheres negras estão na base e não estão liderando as organizações; como as categorias de trabalho estruturam a vida, no caso o emprego doméstico para as mulheres negras, com condições de trabalho precárias, mas exercendo um papel importante de mediação entre o espaço público e privado; outra questão foi sobre a relação das mulheres negras com os homens. Segundo sua análise, esta relação é secundária na vida das mulheres negras, a mãe e a família de origem são mais marcantes na sua vida.

Depois da exposição, a mãe de Amanda [na primeira fila, mostrando orgulho por sua filha] chamou à reflexão: “Maria somos todas nós”, “todas nos confrontamos com o problema de como resolvemos nossos casais”.

Javier, irmão de Amanda, ressaltou que esse era um momento histórico: que uma mulher afrodescendente tenha se formado na UDELAR, ressaltando a universidade como forma de ascensão social. Porém, “a academia não se importa se somos pobres ou não”. Ressaltou “nós queremos pesquisar nossas coisas” e citou o exemplo do Seminário Etnia e Saúde na Faculdade de Psicologia da UDELAR, no qual ele e sua irmã participam.

A situação de diálogo suscitou vários tipos de reflexões e identificações da platéia. A questão do emprego doméstico relacionada à ascensão social foi referida por vários dos presentes como sendo a história de sua família: sua mãe trabalhando no serviço doméstico como fonte para garantir os estudos dos filhos. Outros eixos de discussão foram: a urgência do serviço doméstico na agenda política de raça e gênero (intervenção de Beatriz Ramírez), as relações entre mulheres e homens na militância racial, num momento de empoderamento das mulheres negras (Noelia).

Houve uma discussão entre Amanda e Noelia em torno do que consideravam militância: para Noelia, a atuação desde a sociedade civil organizada; para Amanda, o que ela possa contribuir com sua profissão, trabalhando no Estado. Amanda também ressaltou a importância de trabalhar num programa social, o que ela pode ocasionar no sentido de identificação dos usuários com uma assistente social negra.

Duas falas nos permitem refletir sobre o papel das mulheres negras visto de maneiras diferenciadas entre si.

Uma mulher negra idosa do público, frequentadora de ACSUN, bastante arrumada em comparação às outras mulheres [parecia ansiosa para falar, fez várias intervenções longas] falou que sua família na atualidade é multirracial e que a identidade das crianças vai depender da criação na família: “meus avôs eram negros, meus pais eram negros, meus filhos são negros, meus netos são loiros de olhos azuis”. Por que não ensinar às crianças que as pessoas são distintas? Por que viver na mentira? Os idosos somos os que estamos mantendo a unidade da família, as gerações atuais devem entender o que passaram seus pais e seus avôs. Anteriormente já existia mistura, mas era através da violência, o dono da casa violentava à empregada negra e tinham filhos mulatos. A história do negro foi muito triste. O negro vai continuar sempre sendo uma pessoa de classe média, não será rico. Criticou porque não se tem tempo para reunir a coletividade. “Porque com os 64 anos que tenho, com tudo o que trabalhei, já me aposentei e o negro não tem avançado nada...”

Edgardo Ortuño, deputado pela *Vertiente Artiguista* junto ao Frente Amplio, professor de história e estudioso sobre a discussão de ações afirmativas (como falarei no capítulo 7), falou quase no final. Estava entre o público sem chamar a atenção, passava a idéia de ser um “igual” ao resto do público, em sua maioria, militantes e pessoas que frequentam o espaço de ACSUN sem ter uma atividade militante. Reconheceu o trabalho de Amanda e afirmou que para progredir como coletivo “devemos olhar-nos ao espelho e refletirmos sobre o que somos, os problemas que temos e o que podemos fazer”. O tema da empregada doméstica e de Maria “nos tocou a todos, eu vim porque me convocou o tema”, que é de importância fundamental na sua vida, já que sua mãe foi empregada doméstica e se chama Maria. “Todos de alguma maneira vivenciamos essa realidade de muito sacrifício e de muita exclusão”, mas ele falou que quer deixar uma mensagem de mais esperança, “o fato de que eu esteja onde estou graças a que Maria limpou e me inculcou que devia me educar e sair adiante, e que tu, Amanda, estás neste lugar, buscando teu conhecimento para

o coletivo, mostra que há uma perspectiva de mudança”. Porém, chamou à unidade das organizações para apoiar aos que, como ele, estão em espaços de decisão.

Referindo a sua experiência no mundo da política, o ano passado, quando votaram a lei de serviço doméstico, que dá direitos por primeira vez a essa categoria de trabalho, “direitos que nem minha mãe, nem minhas tias e avôs tiveram”. “Eu falei que se por algo estava em política era para chegar a votar uma lei como essa, com meus colegas. E os jornalista, quando eu sai, disseram: ‘que demagogo, o que vai ter a ver ele com o serviço doméstico’...”. O que demonstra, segundo Edgardo, que no mundo do poder, “no mundo onde se tomam as decisões estão desacostumados a ver estas realidades e a atender estas realidades, e a ter filhos dessas realidades atendendo essas coisas, se nós não introduzimos nossos temas, nossas demandas e exigimos respostas, ninguém nos vai dar nada...”.

A primeira fala foca o tema da opressão no serviço doméstico e nas relações com os homens, na imagem do dono de casa branco exercendo violência sexual sobre a empregada doméstica negra, e ainda a dificuldade de resolver a “mestiçagem” nas identidades pessoais. Na segunda, o tema é a mulher negra, na imagem de “Maria”, que aparece como lócus de resistência (seu corpo sofre a opressão para promover um futuro melhor para as próximas gerações) que se expressa na mediação para a ascensão social dos filhos através do emprego doméstico. É problematizado como os “filhos dessas realidades” de desigualdade se inserem nas esferas de poder, questão levantada pelas políticas de ação afirmativa: ocupar espaços de poder trazendo outras perspectivas do mundo social que possam reverter na melhoria das condições de vida dos oprimidos.

Perpassa ainda todo o evento o reposicionamento das mulheres negras como sujeitos políticos no sentido de se pronunciar na esfera pública seja como profissionais (no caso de Amanda) ou como militantes e líderes políticas (no caso de Noelia e Beatriz).

Se focarmos as redes de ascensão social e o papel da mulher negra nelas, podemos desprender destas reflexões alguns fenômenos analisados por Daisy Barcellos (1996) em seu estudo sobre a ascensão social e as relações de parentesco entre a população negra de Porto Alegre. Nos relatos dos entrevistados por Barcellos, a vida como pobre é referida como uma luta dos pais ou avós para vencê-la, superá-la através da educação dos filhos, do investimento para uma casa melhor, um bairro melhor, uma escola melhor. E uma forma de garantir a educação dos filhos aparece frequentemente relacionada ao emprego doméstico da mãe, assumindo um papel de mediadora entre os mundos sociais das famílias brancas e das famílias negras.

Segundo a autora, as mulheres costumam ocupar o lugar de, além de mediadoras entre o mundo negro e o branco, de depositárias da memória familiar, e ainda a memória familiar estreitamente vinculada ao trabalho.

No caso de Chabela Ramírez (regente do coral Afrogama, que apresentamos no capítulo 2), ela reflete que, enquanto mulher negra, enfrentou dificuldades de inserção no mercado de trabalho, encontrando no emprego doméstico a forma de poder garantir a educação de seus filhos. Na época que participava de Mundo Afro, seus colegas homens tinham um olhar crítico e insistiam para ela deixar o emprego doméstico, falando que “já nossos ancestrais o fizeram, tu não precisas fazer”, mas a remuneração pela ONG não era contínua e o trabalho doméstico significava uma fonte de ingressos que lhe assegurava manter aos seus filhos.

Chabela afirmou numa matéria publicada num site uruguaio¹⁵⁵ que as mulheres negras, ao que mais foram estimuladas, foi à vocação de serviço: *"el ser buena, agradecida, leal y obediente a la patrona, al patrón, al marido, a los hijos, a todo el mundo"*. Ela fala que em seu caso é uma "luta permanente", porém, *"mis patrones saben perfectamente que de mi etnia no se puede hablar mal porque siempre, de la mejor forma, voy a responder. A veces me dicen: 'Ay, pero no hay tanto racismo, como en otros países' y yo les contesto: 'Pruebe usted a ponerse en mi piel cinco minutos y después me cuenta'".*

A reflexão de Chabela pode ser relacionada com a análise que faz Luisa Bairros (1995, p. 463), citando a Patricia Hill Collins:

O que se espera das domésticas é que cuidem do bem estar dos outros, que até desenvolvam laços afetivos com os que delas precisam, sem no entanto deixarem de ser trabalhadoras economicamente exploradas e, como tal, estranhas ao ambiente do qual participam. Contudo, isto não deve ser interpretado como subordinação. No limite, essa “marginalidade peculiar é que estimula um ponto de vista especial da mulher negra, (permitindo) uma visão distinta das contradições nas ações e ideologias do grupo dominante”.

Interessante notar que essas vivências da exclusão, no caso de Chabela, se traduzem em resistência nas performances de Afrogama. Chabela junto às outras mulheres, cujo cotidiano é também de moradias precárias e de trabalho como empregadas domésticas dançam uma história que, como expressa Luis Ferreira (2003, p. 255), não é “o passado que retorna ao presente, mas o passado que parece estar instalado no presente”. A

¹⁵⁵ Site <http://www.mundomatero.com/mujer/negras.html> (acessado em outubro 2008).

resistência dos corpos se dá nas performances através de “sonhos e visões de mulheres guerreiras, de Reis Congos, de esquinas e tambores que contam a história dos afrodescendentes”.

6.4 A pedagogia do “corpo colonial”

Examinarei duas cenas que destacam o “corpo colonial” como uma consciência a ser trabalhada, mostrando a pedagogia que isto implica.

Na Comissão Especial de Promoção de Políticas Públicas de Igualdade Racial (CEPPIR), que mencionamos anteriormente, em seu começo, as figuras visíveis eram homens (basicamente Stênio, seu coordenador, e Talis, participante pela sociedade civil). Ao final de 2007, Stênio saiu do cargo e fica no lugar Ana Honorato, militante do MNU, formada em História e trabalhadora do GHC há 20 anos, operando uma mudança na visibilidade maior das mulheres que conformam a comissão e das temáticas de gênero nos eventos realizados. Nas primeiras etapas, o evento central da CEPPIR era a Semana da Consciência Negra em torno do dia 20 de novembro. Em março de 2008, foi a primeira vez que festejaram o Dia Internacional da Mulher com a realização do seminário “A mulher negra nos espaços de poder, desafios e conquistas”, no Hospital Fêmeina, que é uma maternidade, espaço que antes não era tão utilizado. Estavam presentes basicamente funcionários do hospital e militantes negros (a maioria mulheres).

A feminilidade foi evocada desde o começo do evento, com a saudação aos orixás femininos realizada por uma mãe de santo, Vera Soares, que ressaltou na fala seguinte o papel da mulher nos terreiros e a centralidade dos “orixás femininos vindos da África”.

No discurso de boas-vindas, falou Ana como coordenadora da CEPPIR, referiu a várias ações afirmativas que eles discutem na comissão, que passou a incluir a questão de gênero (sendo que as fundadoras da CEPPIR foram quase todas mulheres). Ressaltou que as políticas afirmativas para mulheres negras estão em construção porque não existem no momento.

Numa das mesas redondas teve uma fala de um médico ginecologista branco, que referiu aos estereótipos que os médicos (brancos) têm sobre as mulheres negras, que são interpretadas por eles um “paciente problema”, ninguém quer se responsabilizar e as delegam para outro médico. Ele parecia se distanciar do que os outros médicos pensavam, mas ao mesmo tempo não mencionava o que ele dizia para esses médicos ou fazia em

termos institucionais para denunciar a situação. O médico se retirou logo depois de sua fala, mas antes disso muitas das mulheres negras da platéia gostaram do que ele falou e disseram que era “o médico perfeito”, que elas queriam ser atendidas por ele.

Em seguida, era o turno de fala de Maria Noelci (da organização Maria Mulher). Ela se mostrou indignada, “como que é o médico perfeito? Não é...” Ele estava reforçando estereótipos das mulheres negras, “de nós”, já que remarcava essas imagens que supostamente outros atribuía, mas não fazia nada por resolver.

Em sua palestra, Noelci trabalhou o tema das imagens públicas da mulher negra, como são construídas na publicidade. Expressou que a mulher negra está presente nas publicidades em dois pólos: ou totalmente erotizada (mostrou uma propaganda de cerveja que exalta um corpo de mulher como “mulata gostosa”) ou na idéia de mãe e de uma atitude servil (analisou uma propaganda da marca de roupa *Benetton*, na qual aparece uma mulher negra amamentando um bebê branco, lembrando à relação de escravidão entre a mulher africana e os filhos de seus donos).

Podemos interpretar esta reação de Noelci no sentido de estabelecer uma “função pedagógica” em relação às mulheres da platéia, não inseridas no discurso da militância, para entender a fala do médico e inclusive as imagens públicas em outra chave, que levasse a evidenciar e desconstruir os estereótipos sobre as mulheres negras.

A relação dos médicos brancos dos postos de saúde com as usuárias mulheres negras já tinha sido ressaltada por Noelci em entrevista como uma questão problemática que Maria Mulher foca em seu trabalho *in loco*, nos cursos que elas realizam com os profissionais de saúde que atendem no posto da Vila Cruzeiro. Segundo Noelci: “com os médicos é muito difícil, num dos cursos levamos um depoimento de uma mulher que levou 83 facadas e era considerada poli-queixosa, e disse que o médico nunca perguntou por que ela estava sempre machucada”. Noelci destaca que um dos médicos que estava no curso disse que nunca faz esse tipo de indagação porque se “mete em encrenca” com o companheiro, uma vez tinham riscado o carro dele porque tentou aprofundar numa situação de violência de uma paciente.

O segundo exemplo gira em torno de uma interação entre uma profissional negra da saúde e militantes. Nos dias 26 e 27 de junho de 2008, às 19h, foram realizadas reuniões das Redes Negras durante o *VII Congresso Brasileiro de Prevenção das DST e Aids*, que aconteceu em Florianópolis de 25 a 28 de junho, convocada pela Rede Nacional de Controle Social e Saúde da População Negra, pela Rede Nacional de Religiões Afro-

brasileiras e Saúde e pela Rede Lai Lai Apejo – População Negra e AIDS. Estavam presentes militantes de diferentes estados do Brasil. A idéia principal é que essas reuniões propiciariam a incorporação de novos militantes de diferentes partes do Brasil à discussão e articulação das redes. Pelo que falaram as pessoas presentes, já eram militantes inseridos nas redes locais que conectavam o poder público, a sociedade civil organizada e as comunidades.

Dilma, enfermeira negra, estava muito ansiosa para falar [levantou várias vezes a mão para pedir a palavra e quando foi o momento de apresentação já queria começar a contar seu caso]. Perguntou quem trabalhava com pacientes de AIDS e como era a experiência de trabalhar com pessoas negras com AIDS, que ela queria comentar sua experiência para ver o que as pessoas presentes achavam. Em 98, no Hospital Regional de São José (região metropolitana de Florianópolis), foi aberto um programa para trabalhar com HIV/AIDS e ela foi a encarregada. Foram dez anos de trabalho, ela se considera uma pioneira. Márcio de Souza que, segundo ela referiu era “o presidente do movimento negro” [questão que ao uníssonos os militantes de Santa Catarina responderam que não era “o presidente do movimento negro”, que nem existia esse papel, e ainda Márcio de Souza era um vereador...], ele conseguiu um grupo de profissionais para trabalhar com as mulheres negras com HIV/AIDS para fazer cursos de culinária, mas não se inscreveu ninguém. Abriu o questionamento de que em seu trabalho cotidiano no hospital, ela se sente rejeitada pelos pacientes negros, eles preferem serem atendidos pelos profissionais brancos. [Sua fala parecia atribuir uma culpabilidade aos pacientes negros por sua preferência pelos profissionais brancos.]

Teve um diálogo sobre sua situação, ela estava pedindo ajuda para poder entender essa situação. Várias falas dos presentes eram no sentido de não culpabilizar aos pacientes negros disso, nem se culpabilizar ela própria, e que deveria entender melhor como funciona o racismo institucional para poder agir de maneira que as pessoas negras, que sofrem já uma estigmatização por ser negras e ainda por ser portadoras de HIV, possam se sentir a vontade com ela. Segundo os presentes, ela deveria respeitar os tempos dessas pessoas que estão enfrentando uma situação muito difícil.

A mulher parecia bastante angustiada com seu problema, e dispensou um tempo considerável da reunião para falar sobre isso. Os objetivos da reunião eram outros: o compartilhar informações da militância e realizar uma articulação política das redes traçando estratégias de ação. O fato é que nas reuniões há uma diversidade de anseios e

experiências densas que ecoam para os relatos do grande grupo, mas que não encontram uma ressonância na mesma intensidade da demanda.

Perceber os limites do corpo colonial é um processo pedagógico aberto pela militância, para a apreensão desse olhar orientado que desconstrua o ponto de vista branco presente nas carreiras e instituições de saúde. No caso de Dilma, os militantes estavam apontando que ela própria devia se perceber como dentro dos mecanismos de racismo institucional para assumir uma posição de profissional mulher negra e poder estabelecer um processo de identificação mútua com os pacientes.

6.5 Saúde e mulher

Várias frases das militantes mulheres negras aludiram a que a “saúde é coisa de mulher”, parafraseando o título de um projeto de intervenção de Maria Mulher. Por exemplo, uma militante de Santa Catarina comentou em entrevista: “a saúde é uma prática muito de mulher, das mulheres negras, dos chás, de nossa ancestralidade”.

Existe uma referência à mulher negra como centro do universo da ancestralidade, existindo uma continuidade cultural e religiosa africana dinamicamente reelaborada no Brasil, segundo palavras de Maria de Lourdes Siqueira (1995), sendo a mulher a que administra o espaço social, mítico, religioso, sagrado do terreiro, e as relações em torno da família de Santo: “desenvolvendo o exercício da maternidade, à plenitude de suas potencialidades, a Mãe de Santo confia a cada uma de suas filhas(os) o segredo inviolável, que vai constituir os terreiros”. Porém, Siqueira ressalta as “seqüelas que ainda subsistem nas reatualizações dos ‘tempos coloniais’”, que negam o papel da mulher negra na construção da sociedade brasileira (p. 437).

Talis, referindo à constituição da agenda em saúde no movimento negro, refletiu:

Então a discussão sobre saúde dentro do movimento negro se deu muito em função dessa década de 80 e de 90, em função dos extermínios que havia de jovens negros, no período da ditadura, no período de transição, então essa era a questão central para a saúde da população negra. Mais adiante isso avança para a saúde da mulher negra, até porque a questão matriarcal é muito forte entre a população negra, e essas questões de saúde ficaram relegadas para as mulheres negras. Então a gente não discute o papel do homem negro dentro disso, é tratado como super-homem, e é absurdo porque o próprio homem negro está num processo de extermínio dentro desta sociedade. E dentro do processo de saúde esse é um dado que me trouxe a questão racial.

A ancestralidade e a “questão matriarcal” aparecem aqui como eixos para pensar a demanda em saúde entre as mulheres negras. Entretanto, Talis expressa um paradoxo que é o da não-representatividade dos homens negros na demanda em saúde, sendo que seus corpos estão sofrendo os efeitos do biopoder, expresso em suas palavras como um processo de extermínio¹⁵⁶.

Nesse caso, lembro que Talis refere a si mesmo como uma vítima em potencial da negligência ao atendimento diferenciado dos problemas de saúde do homem negro. Ou seja, sua reivindicação é sobre os cuidados de si, do homem negro que morre mais cedo, que deixa a família desamparada, como parte da pauta de cuidados médicos.

O questionamento levantado por Talis sobre a não discussão do papel dos homens negros nas questões de saúde foi um tema que surgiu em outros âmbitos de debate, sendo levantada a questão do alcoolismo, que afeta a grande número de homens negros, ou os homicídios, como causa de morte de muitos homens negros. Como ressaltou Baba Diba em entrevista, o machismo leva ao reflexo no homem: “problemas de alcoolismo, próstata, hipertensão, infartos de jovens, depressão, os homens não param para falar disso, mas não vão ao médico. As mulheres negras ganharam visibilidade com suas bandeiras, e os homens negros estão ficando por trás”.

Abro este questionamento que pode ajudar a pensar a visibilidade do corpo colonial no caso da mulher negra e sua incidência na potencialidade de constituir demandas em saúde com perspectiva de gênero e raça. Essa potencialidade pode ser relacionada com a centralidade outorgada à mulher no sistema simbólico afro-diaspórico e com a interseccionalidade de relações de poder, expresso no fato de que o corpo da mulher, e em especial da mulher negra, é interpelado para questionar a narrativa de fundação (e reprodução) da nação. E, além disso, sugerindo que a biomedicina modela práticas sistemáticas com o pressuposto de fragilidades intrínsecas à mulher branca e uma “força natural” que dispensa maiores cuidados para a mulher negra, ou de outra parte, a negligência em relação a problemas de saúde específicos.

Em relação a este último ponto, vejamos o potencial de questionamento de raça e gênero num caso de denúncia de racismo institucional. O ministro de saúde brasileiro, Agenor Álvares, no ano de 2006, admitiu em discurso público que existe racismo no SUS:

¹⁵⁶ Como citamos no capítulo 4, as militantes mulheres do MNU iniciaram a sua participação nas atividades mais gerais da luta feminista a partir da inserção das mulheres negras nos protestos contra o assassinato de seus filhos pela violência policial (CARDOSO, 2001). Ou seja, o extermínio dos homens negros foi um impulso para a militância das mulheres negras.

“esse racismo cria condições muito perversas que temos de combater. Queremos criar valores de solidariedade em relação à população negra”, segundo frase referida pelo ministro na matéria do jornal Estado de São Paulo de 27/10/2006, sobre a abertura de um seminário no Rio em que foram discutidas as bases para a Política Nacional de Saúde da População Negra, reafirmando a existência de indicadores de que o atendimento aos negros é diferente do atendimento aos não negros.

O ministro baseava sua denúncia numa pesquisa (também mencionada na matéria do Estado de São Paulo) sobre morbi-mortalidade e atenção peri e neonatal realizada no Município do Rio de Janeiro, entre 1999 e 2001. Maria do Carmo Leal, Silvana Gama & Cynthia Cunha (2005) observaram uma situação desfavorável persistente entre as mulheres pretas e parda em relação às brancas, constatando a existência de dois níveis de discriminação, a educacional e a racial, que perpassam a esfera da atenção oferecida pelos serviços de saúde à população de gestantes do Município do Rio de Janeiro.

Nos serviços de saúde, as mulheres se diferenciaram segundo o grau de instrução e raça. No pré-natal, as mulheres negras tiveram menor acesso à atenção adequada de acordo com os padrões estabelecidos pelo Ministério da Saúde. No momento do parto, foram mais penalizadas por não serem aceitas na primeira maternidade que procuraram e, durante o parto, receberam menos anestesia. Essas diferenças no tratamento oferecido foram apreendidas pelas mulheres ao avaliarem a qualidade dos serviços oferecidos a elas. Novamente o mesmo padrão se estabelece na relação com os serviços de saúde, por instrução e por cor da pele.

Na mesma matéria de 27/10/2006, são citadas as declarações de Fátima de Oliveira, médica e militante feminista negra, que fala do caso da morte de mulheres no parto por eclâmpsia (hipertensão arterial não tratada durante a gravidez). Segundo Oliveira, as mulheres negras têm uma probabilidade dez vezes maior de desenvolver o problema que as brancas. Mas essa peculiaridade, segundo a médica, normalmente não é levada em conta no pré-natal. Outra doença mais freqüente em mulheres negras são os miomas uterinos, que acontecem cinco vezes mais do que nas brancas. “A conduta geral para tratar as negras é histerectomia (retirada do útero), enquanto as brancas recebem medicamentos, como se o útero da mulher negra não valesse nada. É o que eu chamo de naturalização e banalização do racismo. É quase um eugenismo”, segundo frase de Oliveira referida na matéria. Vemos que o racismo institucional é traduzido ao corpo da mulher negra e seus efeitos na reprodução social: “como se o útero da mulher negra não valesse nada”, aponta Oliveira.

Estas modalidades de opressão encontram eco no cenário político atual, como examina Aiwa Ong (2006) na “exceção ao neoliberalismo”. A autora ressalta a liminaridade política que produz a inclusão e exclusão de determinados atores sociais, delimitando zonas diferenciadas de cidadania a partir de tecnologias de governo que preservam os benefícios do bem-estar a alguns cidadãos e excluem os considerados não-cidadãos das políticas sociais, tendo implicações nas modalidades da biopolítica contemporânea. Cabe pensar que nos contextos observados, as mulheres têm sido interpeladas como sujeitos-objetos de tecnologias que as elegem ou excluem de cuidados com o corpo. As ativistas percebem tais desigualdades e vêm indicando os lugares e formas de exercício de poder sobre seus corpos.

6.6 Outras facetas do corpo colonial: a construção da problemática de HIV/AIDS

No cenário de processos de racialização, como aponta Anjos (2004), através dos efeitos conjugados de condições objetivas de exclusão, incorporação subjetiva do estigma e dominação sexista “é que a correlação entre raças e gêneros dominados e doenças sexualmente transmissíveis tende a ser um dos mais eficazes mecanismos de genocídio” (p. 104). A expansão da AIDS afetando mais à população negra deve assim ser equacionada a um sistema de correlações de força não projetado em sua integralidade, mas que funciona sob o pressuposto racista da seleção e da proteção do segmento branco em comparação aos demais segmentos da população, a partir da existência de desigualdades ligadas ao modo de operação de mecanismos sociais tais como a educação escolar, a seletividade do mercado de trabalho, a pobreza, a organização familiar.

Nesse sentido, não é de estranhar que o combate ao HIV/AIDS entre a população negra seja uma das demandas do movimento negro que atua na área de saúde. O corpo colonial se expressa na luta política enfatizando sua vulnerabilidade quando se faz a junção de raça e gênero.

Analisaremos dois espaços reativos das políticas formuladas em torno à correlação entre AIDS e racismo, no Brasil e no Uruguai, vendo as continuidades das formações discursivas.

A modo de contextualização, advertimos ao leitor que, no Brasil, a temática da AIDS conta com uma intensa mobilização da sociedade civil através das denominadas ONG-AIDS desde a década de 1980, no período de abertura democrática. Os embates entre

ONGs e o governo federal em relação à construção de respostas à AIDS tiveram dois momentos de efervescência: um em torno do financiamento do Banco Mundial dispensado ao governo brasileiro para o controle da epidemia, em 1992/1993, e um segundo momento em relação à concessão de acesso gratuito e universal, na rede pública da saúde (ou seja, no SUS), aos medicamentos anti-retrovirais, em 1996.

No Uruguai, a relação entre a sociedade civil e o governo em torno da temática do HIV/AIDS (expressa na criação em 2005 e sua institucionalização em 2008 de um Conselho Nacional de Luta contra a AIDS, o CONASIDA) assim como as ações do poder público são mais recentes, potencializaram-se a partir do governo nacional do Frente Amplio em 2005, respondendo a mudanças gerais de re-estruturação do Estado e do ingresso do Uruguai numa série de relações de cooperação no espaço do MERCOSUL e de fundos globais.

Se focarmos a relação entre AIDS e racismo, no Brasil, a reação frente às políticas de ação afirmativa destinadas à população negra, de modo geral, levou à conformação de um bloco de intelectuais contrários que manifestaram sua opinião publicamente¹⁵⁷, e, de modo particular, gerou uma crítica às políticas que apontaram a relação entre HIV/AIDS e racismo.

Uma dessas manifestações foi a matéria do antropólogo Peter Fry, publicada no jornal Estado de São Paulo em 11 de março de 2007, com o título “Afinal, AIDS tem cor ou raça no Brasil?”. O artigo começa da seguinte maneira:

Em 2000, a campanha antiaids para o carnaval promovida pelo governo adotou o slogan “Aids, prevenir é tão fácil quanto pegar”. A campanha mostrava uma jovem mulher negra, supostamente buscando o parceiro eventual do carnaval passado. Ela dizia que estava infectada com o HIV e pedia que ele fizesse um teste: “Pois não sei se peguei ou se passei o vírus para você”. Não tardou para que viesse a ser criticada por alguns setores, em particular vinculada ao ativismo negro. O ponto era que a imagem da mulher negra estaria sendo ofendida por ela estar exposta no anúncio publicitário da campanha como “prostituta” ou “vulgar e irresponsável”. A campanha contra a Aids de 2005, por sua vez, intitulou-se “Aids e racismo - O Brasil tem que viver sem preconceito”. No cartaz apareceu uma sorridente mulher negra, com o cabelo trançado, segurando nas duas mãos, como uma oferenda, uma camisinha. Dessa vez não se ouviram vozes críticas dos ativistas.

Se a campanha de 2000 não priorizava a relação entre cor/raça e aids, a de 2005 foi montada a partir de uma ênfase na população negra. Por que

¹⁵⁷ Como analisarei no capítulo 7 em relação à política de cotas nas universidades.

em 2005 não se criticou a campanha, ainda que a mesma fosse centrada numa modelo negra?

Se atendermos às imagens de mulher negra mobilizadas em uma e outra campanha, tal como Fry as descreve, vemos duas concepções totalmente diferenciadas. Na primeira, como a crítica do ativismo negro indica, o estigma de prostituta ou da “mulata lúbrica”, especialmente ressaltada no contexto de carnaval, é naturalizado e é mostrada uma mulher negra que vai atrás do homem e cai no script de prostituta, vulnerável frente à doença como uma situação corriqueira, que a desempodera. No segundo caso, a moça negra expressa um agenciamento, está oferecendo a seu parceiro e a ela mesma a possibilidade de sexo seguro através do uso de camisinha. Uma mulher saudável, bonita, desloca o olhar dos estereótipos em torno da “mulata”, podendo funcionar como uma identificação positiva como mulher negra, construindo um sujeito empoderado.

Num olhar às duas situações, do ponto de vista da militância de raça e gênero é compreensível a crítica à primeira campanha e a aceitação da segunda. Se aprofundarmos no contexto de produção das duas campanhas, a primeira foi produzida com outro foco que não o racial. Por isso, talvez, não houve uma reflexão sobre os estereótipos mobilizados. A primeira imagem contextualiza em demasia o papel ativo da mulher, o relacionamento esporádico, e ainda parece uma mulher que quer salvar o outro mais do que a si mesma, criando uma realidade encapsulante para a mulher negra. A segunda foi produzida no contexto de uma articulação de militantes do movimento negro com o Programa Nacional de DST & AIDS, da qual surgiu o *Programa Estratégico de Ações Afirmativas: População Negra e AIDS*. Ou seja, contou com a participação da militância e teve um olhar de raça e gênero propositado, que chama a atenção à tendência ao aumento de casos de HIV entre mulheres negras, ou seja, ela é a protagonista a se proteger, sem explicitar circunstâncias e sem conduzir o texto a noções morais.

Podemos ver que os agenciamentos (ou a falta deles) têm uma correlação entre o que transmite a campanha e o grau de participação de uma militância especializada no tema.

Uma das atividades de ONGs negras dedicadas a temas de saúde é precisamente a elaboração de campanhas de prevenção em HIV/AIDS com referências locais das comunidades com as quais trabalham, ou a tentativa de influenciar nas campanhas a nível federal, no caso do Programa Nacional de DST e AIDS, baseados na idéia de que um dos fatores que produz vulnerabilidade entre a população negra frente ao HIV é a não

identificação com linguagens transmitidas nas campanhas de prevenção que se pensam “neutras” em termos étnico-raciais, mas que refletem olhares brancos sobre o tema, que remetem a noções morais tidas e vistas como universalizantes e dominantes. Apelando a metodologias de trabalho de prevenção baseadas na educação produzida e desenvolvida por e entre iguais, traz à tona a importância de linguagens locais¹⁵⁸.

Um exemplo é o narrado por Vera Fermiano, militante da Casa da Mulher Catarina de Florianópolis/SC, que articula sua militância feminista com o movimento de mulheres negras conta que seu primeiro trabalho específico em saúde da mulher negra junto à Casa foi nos anos 90 na realização de um vídeo e uma cartilha sobre sexualidade. O projeto formava parte de um financiamento da Fundação MacArthur e estava formulado para ser uma pesquisa etnográfica “*mas quando tu chegas na comunidade e começa perguntar às mulheres sobre os cuidados de saúde, como é que ela se vê frente ao atendimento de saúde oferecido pelo Estado e começa olhar a história de vida dela, aí tu vai caminhando logo ali para DST, AIDS e morte*”. Essa motivação levou a Vera a negociar com a Fundação a mudança no tipo de trabalho que precisava realizar na comunidade. A bolsa que tinha era pessoal, para empoderamento de lideranças. Após várias complicações, já que seu pedido não se encaixava nos parâmetros da bolsa da Fundação, foi apoiada por sua orientadora, e recebeu a renovação da bolsa com o novo perfil de trabalho.

De volta para a comunidade detectou maneiras de abordar a epidemia, de acordo com a experiência direta das mulheres negras de sua comunidade:

Eu tinha umas meninas que já discutiam sexualidade na comunidade independente da Casa e do grupo de mulheres negras, e conversando com uma e com outra; tu vai fazendo oficinas de sexualidade, construindo a auto-estima, de gravidez precoce. E aí a fulana andou com fulano que era namorado da fulana que... e eu digo: “bah, meu deus do céu, vamos atrás dessas historinhas e mapear isso, e ver se a gente fecha esse círculo antes que vire uma pandemia!” E eu acredito que foi fundamental naquela hora fazer aquela intervenção. E foi nesse sentido que eu comecei a trabalhar com a questão de DST e a prevenção ao HIV/Aids. Vamos fazer então uma cartilinha para os jovens da comunidade. Mas tem que ser uma cartilinha, porque tinha milhares de materiais maravilhosos, mas todo mundo se contaminando, camisinha dentro do bolso só para mostrar.

Tal percepção é apontada por ela como uma abordagem mais ampla de saúde, relativa à auto-estima e cidadania, empreendendo ações coletivas (e não restritas a

¹⁵⁸ Galvão (1997) menciona o caso dos grupos gays, que foram um dos primeiros grupos a atuar com educação produzida e desenvolvida por e entre iguais, em relação à prevenção da epidemia de HIV-Aids.

compreensão individual da epidemia). Vera ressalta a preocupação na interlocução com uma faixa etária específica que está se iniciando não só na “vida sexual”, mas abordando relacionamentos amorosos:

Tínhamos reuniões quinzenais, com palestras, oficinas, sempre com aquele lance de... Primeiro era só meninas, daí as meninas começaram a falar com os meninos que elas namoravam, que elas ficavam, e eles foram ficando curiosos porque as meninas estavam aprendendo a usar camisinha, a falar de doenças sexualmente transmissíveis, a querer olhar. Que história é essa de transar no cantinho todo escuro, não vai conhecer teu corpo para se amar se não sabe que é o que acontece, ninguém olha nada, ninguém se conhece. E aí elas começaram questionar essas coisas dos guris, eles quiseram vir pro embate também, e vieram e foram ficando. Esse foi um momento bem específico para trabalhar saúde da população negra, mulheres e jovens. Formamos multiplicadores. Depois nosso vídeo foi para as escolas, para a escola da comunidade. Fizemos toda uma articulação entre o posto médico e a escola. Agora a médica do posto vai para escola, e na escola fala-se sobre sexualidade, atendimento, toda uma visão voltada para essa população, que mora ali, mas não se atende no posto.

A primeira tiragem foi de 1000 cartilhas, mas uma vez que circulou foi muito solicitada por diferentes partes do Brasil. Vera queria realizar um trabalho nas escolas, mas não foi bem aceita pela Secretaria de Saúde, já que a cartilha possuía uma linguagem, na visão deles, “esdrúxula”. Como explica Vera, “a cartilha foi feita com a linguagem delas. Eu chamei um desenhista e levei-o na comunidade para que se ambientasse”. Vemos que a linguagem e as imagens inspiradas nas pessoas às que se apontava a ação de prevenção foi o foco do diálogo estabelecido por Vera.

Continuando com o artigo de Peter Fry, o autor aponta suas críticas sobre a fragmentariedade dos dados utilizados para sustentar o aumento de casos de HIV entre a população negra; e ainda numa leitura dos dados desagregados entre pretos e pardos, usando a “cor” como indicador da mestiçagem e não a raça, expressa na somatória de pretos e pardos na categoria negro e que leva a uma reflexão estrutural da sociedade brasileira. Usar “raça” (e sua consequência, o racismo) para entender a vulnerabilidade social levaria, na visão de Fry, à racialização [não existente] do Brasil. Chega à conclusão que *“o suposto aumento na população negra resulta de um aumento somente entre os pardos, mas não entre os pretos. Isso é muito importante, considerando que as campanhas antiaids disseminadas pelo governo brasileiro estão particularmente voltadas para as pessoas de fenótipo mais escuro”*.

Focando no conceito de raça e seus usos, Fry, entre outros antropólogos no Brasil, trabalha no registro do conceito de raça dentro do debate de identidade nacional, aliado a uma idéia de sociedade brasileira desracializada a partir da mestiçagem, sem problematizar os usos de raça na (re)produção de desigualdade.

Em termos políticos, sua posição de tratar a “cor” e não a “raça” pode ser interpretada como um dos mecanismos apontados por Ruth Frankenberg de “triagem eliminadora” da racialidade na experiência pessoal, que deixa aos sujeitos brancos insensíveis “à importância da raça na estrutura social como um todo” (FRANKENBERG *apud* STEYN, 2004). Esta desracialização permite a universalização do olhar branco. Esta operação está presente no texto de Fry, que ainda abre a suspeita sobre o movimento negro de querer “racializar a sociedade” com a conivência do governo brasileiro, no qual o autor ressalta no “caráter pedagógico do programa, voltado fundamentalmente para o processo de conscientização racial”, coincidindo em seus objetivos com os do movimento negro:

Nossa interpretação é que a lógica dos programas voltados para a “saúde da população negra” tem como pressuposto que os brasileiros podem e devem ser classificados em duas categorias estanques (brancos e negros), cada qual com suas especificidades no campo da saúde. Como profecias que se cumprem por si mesmos, essas políticas podem transformar os seus pressupostos em realidade. A ênfase na associação entre raça e saúde pode ter como conseqüência a naturalização e o fortalecimento de supostas diferenças raciais entre os grupos populacionais, minimizando a gênese social e histórica das mesmas. [...] Em um plano mais geral, a ênfase na relação entre cor/raça e aids parece fazer parte de uma estratégia política de racializar um agravo à saúde (e, no caso específico, a dinâmica de uma epidemia) com vistas a fortalecer identidades com contornos raciais. Conforme tem sido enfatizado na literatura antropológica e sociológica, um dos desafios do movimento negro no Brasil é produzir na população uma consciência negra, buscando romper com o paradigma da mestiçagem e acumular forças com vistas a influenciar os rumos das políticas públicas. (grifos meus)

Dois dias depois foi publicada uma resposta encaminhada pelo Ministério da Saúde, na autoria de Mariângela Simão, diretora do Programa Nacional de DST e AIDS. Esta matéria ressalta a consistência dos dados que embasam a política que, embora incipientes, vem sendo trabalhados a partir do ano 2000, em que os dados referentes ao quesito raça/cor no Sistema de Informação de Agravos de Notificação estão disponíveis, e apontam para um crescimento proporcional do número de casos notificados de AIDS entre pardos e pretos (sendo que o Programa Nacional de DST e AIDS utiliza "negros" como soma de "pretos" e "pardos", conforme categorização estabelecida pelo IBGE). A questão da

vulnerabilidade ao HIV sob a perspectiva da questão racial não é recente e ainda não é tratada a partir da associação das categorias raça e risco, tal como expõe Fry. As políticas públicas para o enfrentamento da epidemia voltadas para a população negra desenvolvidas pelo Programa baseiam-se na relação entre racismo e vulnerabilidade e não na relação entre raça e risco, sendo que condições socioeconômicas e culturais desfavoráveis, e notadamente o racismo, são fatores que podem gerar ou crescer vulnerabilidade ao HIV e AIDS. Aliás, a política tem sido desenvolvida com a participação da sociedade civil, prerrogativa da democracia e um dos princípios do Sistema Único de Saúde (SUS).

Simão cita o Atlas Racial Brasileiro, lançado em dezembro de 2004, em que a população negra brasileira continua mais pobre que a branca, morre mais cedo, tem escolaridade mais baixa e menor acesso a serviços de saúde. Além disso, o índice de analfabetismo é de 7,7% entre brancos e de 18,12% entre negros. Estes dados demandam, segundo Simão, respostas que não significam uma questão de "racialização das políticas públicas", conforme afirma o artigo de Fry, "mas sim de assumir diferenças para promover a equidade, base dos propósitos do SUS".

No caso do Uruguai, o Grupo de Trabalho sobre HIV e Etnia conformado no *Programa Prioritario de ITS – Sida* do MSP congregou militantes de diversas associações (Mundo Afro, ACSUN, CECUPI, Mizangas) que se interessassem em temas de saúde, com as quais fizeram uma formação inicial sobre HIV/AIDS e racismo, e elaboraram conjuntamente um folder de prevenção em HIV/AIDS com recorte étnico-racial. Conta Andrés:

Una vez terminada una primera etapa de aproximación al tema del HIV y la etnia afro en la cual aparecieron por parte de algunos de los delegados ciertas incertidumbres sobre como abordar posibles múltiples discriminaciones que se generarían e información de contenido fundamentalmente médico-técnico se propuso comenzar a diseñar entre todos un primer material informativo sobre HIV y etnia para comenzar mediante su proceso de diseño y elaboración a ir despejando y trabajando las dudas e incertidumbres que habían surgido. **La verdad es que la propia resolución estética del folleto que llevó a cabo una artista plástica afro, esa fue una condición que exigí en su momento para llegar a buenos resultados, ayudó en mucho a desarrollar confianza y seguridad en la distribución y difusión.**

O folder descreve questões referentes ao que é a doença, formas de prevenção, e aspectos mais contextuais da discriminação racial e racismo e como isto influencia a

vulnerabilidade para a contaminação. Ainda fala dos direitos das pessoas afrodescendentes em relação ao teste, ao atendimento digno, etc. Vemos que sua proposta foi de ação afirmativa.

Segundo conta Andrés, o impacto da distribuição do folheto durante as *Llamadas* de carnaval em fevereiro de 2007 foi positivo no sentido da recepção: os desenhos chamaram a atenção das pessoas. As imagens de pessoas negras provocariam uma identificação subjetiva com a temática. Porém, foram veiculadas críticas ao conteúdo do folder.

Em junho de 2007, começou uma discussão em dois blogs sobre o folder, acusando ao MSP de ter produzido e distribuído um material “racista”. No blog *Cerdos y Pimienta*, comparava-se este folder com outro similar, mas com fotos de pessoas brancas, que foi criado e distribuído pelo MSP em 2006. A matéria se chamou “Uma doença, dois folhetos”¹⁵⁹, que questionava a necessidade de fazer dois folders, um para negros e outro para brancos, e ressaltava alguns critérios que, na interpretação dos autores da matéria, estariam inferiorizando aos negros através dos conteúdos do folder: a criação de um estereótipo de que todos os negros usam *dreads*; a suposição de inferioridade intelectual dos negros já que as informações do folder afro seriam mais básicas do que as do folder dos brancos; e o uso de fotos para o folder dos brancos e de desenhos para o folder dos negros, sendo que este último fato estaria infantilizando o público ao qual estava dirigido.

Entre as respostas à matéria postadas no blog constituiu-se uma trama discursiva para decodificar uma ação afirmativa (que parecia sair do cotidiano dessas pessoas), que trouxe referências de racismo internacionais como a segregação racial dos Estados Unidos e da África do Sul, referências culturais negras como Bob Marley, Peter Tosh e o rastafarismo. Tudo isto para explicar que no Uruguai não existe racismo e que a “discriminação positiva” pretendida no folder era qualificada como discriminatória. Houve só uma resposta que tentou contextualizar o folder numa referência positiva, e que percebia os desenhos como mostrando “dois rapazes uruguaios reais”.

Um dos jornais de maior divulgação, *El País*, publicou uma matéria em 27 de junho de 2007, “criando” a polêmica: mostrou os posicionamentos das pessoas do blog, e entrevistou a militantes de Mundo Afro e a representantes do MSP, para responder os questionamentos do blog. Enquanto os autores do blog questionaram o folder de racista,

¹⁵⁹ Site <http://cerdosypimienta.blogspot.com/2007/06/una-enfermedad-dos-folletos.html> (acessado em outubro de 2007).

tanto integrantes de Mundo Afro quanto a diretora do Programa de Sida do MSP defenderam a sua realização a partir do conceito de “discriminação positiva”: se existe discriminação na sociedade, tem que tomar medidas positivas como solução. A campanha para públicos específicos atenderia a necessidade de chegar de maneira mais qualificada a setores diferentes. Foi ressaltado por Mario Silva (militante de Mundo Afro que apresentei no capítulo 3) que esta campanha deve ser entendida dentro de uma série de ações que ressaltam as doenças de propensão étnica e a necessidade de que os atendentes em saúde as conheçam.

Num quadro ao final da matéria a diretora do Programa de Sida é questionada pelo jornalista nos seguintes pontos: não considera que foi uma ação discriminatória? Por que escolheram desenhos para uns e fotos para outros? Foi defendido por ela precisamente o propósito de ação afirmativa que orientou a elaboração do folder. Inclusive a realização de desenhos (e não fotos estandardizadas como no folder dos “brancos”, que foram tiradas da internet) por parte de uma artista plástica afro-uruguaia dentro desta perspectiva afirmativa.

Interessante notar que todas as organizações que visitei no Uruguai tinham pendurado o folder em algum lugar visível, que chamasse a atenção. E uma das coisas que foi falada pelos militantes é que precisamente os desenhos foram o ponto de atração entre as pessoas negras que circulou o folder. A artista plástica que desenhou para o folder é uma reconhecida militante.

O folder produzido por militantes afro-uruguaiois estaria dentro dos questionamentos e inquietações de atingir um público não contemplado nas campanhas de caráter “universal”, mas que utilizam símbolos e imagens “brancas” para atingir uma população diversa em termos étnico-raciais, como observamos no caso brasileiro. Entretanto, como vimos, o fato das campanhas serem direcionadas não as exime de participar dos jogos de poder e das inúmeras leituras sobre raça e desigualdade em seus contextos nacionais.

Se pensarmos como surge a demanda em HIV/AIDS entre a militância negra brasileira, podemos constatar que tanto entre as organizações de mulheres negras quanto entre os religiosos de matriz africana a questão do HIV/AIDS surgiu como problemática a ser levada em consideração do próprio trabalho nas comunidades e a visibilidade do aumento de casos entre a população negra nesses locais, para além dos dados estatísticos. Como apontamos em Cruz *et alli* (2008), a tendência de feminização e pauperização da doença foi percebida pela militância social antes dos dados oficiais serem divulgados e, em

especial, observando como se produziam situações de vulnerabilidade, portanto manejando a noção de raça de modo singular e muito contundente.

Foi a partir desse momento que a militância começou a pensar em políticas públicas e participar de espaços onde podiam decidir sobre as políticas em DST e AIDS, entendendo que era necessário nessas discussões alguém representativo das comunidades negras ou que estivesse em contato direto com estas, “porque os gestores não conseguiam perceber, por exemplo, que todas as multiplicadoras eram negras, as pessoas que necessitavam da assistência domiciliar e terapêutica (ADOT) eram em sua maioria negras, então, a epidemia já estava mostrando a quem estava atingindo”, conforme Elaine, da ACMUN.

Segundo as integrantes de ACMUN, a 1ª Conferência Municipal de DST e AIDS realizada em Porto Alegre, no ano 1998, foi marcada pela participação em massa das mulheres negras. Estas participaram da construção da conferência, definindo temas, realizando oficinas de capacitação com os participantes e expondo trabalhos. Somado a isso, a contribuição da formação no quadro da Conferência realizada por Jurema Werneck, da organização de mulheres negras Criola do Rio de Janeiro, que já vinha trabalhando sobre o recorte racial em DST e AIDS. Werneck apresentou dados que mostravam que a vulnerabilidade da população negra a estas doenças era fruto do racismo, que o HIV estava “empobrecendo e enegrecendo” e que o governo não conseguia perceber isso. Estas idéias marcaram o rumo futuro da associação, conforme Elaine.

A constituição do Programa de Ações Afirmativas foi viabilizado por um grupo de militantes, sendo umas das figuras importantes nessa mediação, Fernanda Lopes. Ela é doutora em Epidemiologia pela USP e é uma das pesquisadoras que inseriu no Estado a discussão racial na área da saúde. Sua tese defendida em 2003 versou sobre as vulnerabilidades de mulheres negras e não-negras vivendo com HIV/AIDS. Coordenou as ações de saúde do Programa de Combate ao Racismo Institucional, uma iniciativa que reúne Governo Brasileiro e Agências do Sistema Nações Unidas, com apoio do Ministério do Governo Britânico para o Desenvolvimento Internacional. Atualmente é assessora de UNIFEM. Ou seja, podemos ver que seu percurso nos leva a pensar sobre os efeitos recíprocos da profissionalização, transnacionalização de debates e permeabilidade do Estado aos agentes e coletividades organizadas.

Ela explicou publicamente durante o *VII Congresso Brasileiro de Prevenção das DST e AIDS*, que aconteceu em Florianópolis em junho de 2008, numa reunião de

articulação das redes existentes em torno da temática de saúde da população negra (como já mencionei neste capítulo), a Secretaria de Vigilância em Saúde assumiu algumas responsabilidades, e o PN DST e AIDS, que está dentro da Secretaria incorporou essas responsabilidades. Assumiu-se a responsabilidade de produzir um relatório de análise de situação em saúde com os dados desagregados por cor, e desde 2005, o Atlas Saúde Brasil – que, segundo ela, é a “bíblia” de diagnóstico de situação de saúde. Publicado anualmente, o Atlas traz os dados desagregados por cor. Também nesse período, o PN DST e AIDS passou a divulgar os dados desagregados por raça/cor.

Fernanda deu uma ênfase ao fato de que com essa desagregação dos dados ficou evidente o que o movimento negro falava há muito tempo: a epidemia está crescendo entre a população negra e as mortes não estão sendo reduzidas para esse grupo. Entre a população branca, os retrovirais já estão mudando a curva, permitindo que as pessoas vivam por mais tempo e com melhor qualidade de vida, mas para a população negra isso não acontece, em especial para as mulheres negras. Esta imagem deixa ao descoberto uma série de vulnerabilidades desse segmento da população, não só para o contágio, mas particularmente perante o acesso ao tratamento.

Olhando de forma contrastiva a situação do Brasil e do Uruguai, pode-se interpretar que no Uruguai, a demanda em HIV/AIDS está mais vinculada a uma brecha para permear o Estado na temática da saúde.

Numa conversa com Andrés, perguntei por que se criou o escritório com perspectiva racial no Programa de Sida (e não num outro setor do MSP), sendo que não se tem dados oficiais de que o HIV seja mais freqüente entre a população negra do Uruguai (questão mencionada por ele), e ainda tendo o objetivo de transversalizar todo o Ministério de Saúde Pública. Segundo Andrés, foi por uma questão de possibilidades políticas (partidárias) e subjetivas: a atual diretora do Programa foi considerada a mais sensível à temática racial entre as diferentes direções do Ministério, já que trabalhou por alguns anos numa Associação de Redutores de Danos junto a Carlos Alvarez (que mencionamos no capítulo 5 em relação a sua atuação na organização do Foro Regional sobre Etnia, Gênero, Diversidade Sexual e Juventude em Buenos Aires), naquele momento militante de Mundo Afro, que levou o enfoque étnico-racial para dentro do trabalho de redução de danos.

Na atualidade, Carlos está tentando aplicar essa experiência na Argentina a partir de sua atuação na organização *África y su Diáspora*, tal como contou num encontro de religiões afro e saúde organizado por Andrés em fevereiro de 2008, que teve sua

participação como palestrante. Andrés ressaltou, a partir da fala de Carlos, a dificuldade no Uruguai e na Argentina de permear o sistema de saúde com o recorte racial. Ainda ressaltou como importante o fato de que a militância negra no Uruguai se nutriu dos afro-uruguaios que foram a outros países na época da ditadura e voltaram, e atualmente acontece o contrário, os uruguaios que vão a outros países nutrirem aos outros, como o exemplo de Carlos na militância negra na Argentina.

Interessante notar que durante a pesquisa no Brasil, um dado relevante foi a dupla participação de militantes em entidades do movimento negro e em Associações de Redutores de Danos, e sua sensibilização para trabalhar a temática de HIV/AIDS com recorte racial nas suas entidades a partir do engajamento na redução de danos.

Além desta arena política favorável, uma dimensão que pode ser considerada como potencializadora é que a própria simbologia da AIDS representa uma brecha para ressaltar as vulnerabilidades ocasionadas pelo racismo em termos de saúde e adoecimento. Vemos que o folder fala das condições de racismo e dos direitos, sendo o HIV um pontapé para a reflexão.

Referindo às representações em torno da AIDS, a doença é apresentada no outro pólo da anemia falciforme. Se esta última tem a ver com uma herança de traço falciforme que permite traçar um itinerário até o continente africano, lugar de origem da doença, a AIDS se expressa na construção social da vulnerabilidade e na noção de um corpo vulnerável pelo duplo vínculo de gênero e raça.

A anemia falciforme denuncia as ineficiências do sistema de saúde por não ter insumos específicos de conhecimento para tratar esta doença. Os médicos não são formados para isso. Ao tempo que apela ao imaginário da genética e do dispositivo de verdade em torno dela, sendo hereditária tem uma comprovação científica e o fato “inevitável” de padecê-la.

O HIV/AIDS expressa a realidade da vulnerabilidade social, o trabalho da biopolítica sobre os corpos. A prevenção precisa empoderar aos sujeitos para se efetivar. A adesão ao tratamento tem que vencer os estigmas, potencializados se interceptados, os estigmas vinculados a gênero, sexualidade, raça e HIV.

Nesse sentido, um caso recorrente ressaltado pela militância das mulheres negras é o da dificuldade de negociação do uso de camisinha das mulheres com seus parceiros, inclusive com os casais estáveis que mantêm relacionamentos sexuais inseguros com outras parceiras. Somado a isso, a hiper-erotização das mulheres negras da que falamos

anteriormente, junto ao julgamento moral e o estigma da mulata lúbrica reforçam estigmas sobre as mulheres negras.

A politização do HIV/AIDS leva a visibilizar um corpo colonial no próprio ato da resistência, mostrando os limites que lhe impõe o poder.

* * *

As situações acima relatadas nos mostram perspectivas críticas do corpo colonial que levam a focar experiências racializadas modeladas no espaço diaspórico.

Nesse sentido, me refiro ao corpo colonial das mulheres negras, que provoca uma crítica à (re)produção de narrativas nacionais da branquitude e da mestiçagem, e ainda aos mecanismos reguladores da biomedicina que as constituem em cidadãs reprodutoras de uma ordem social desigual, assim como as confrontam com práticas sistemáticas com o pressuposto de fragilidades intrínsecas à mulher branca e uma “força natural” que dispensa maiores cuidados para a mulher negra e/ou negligencia problemas de saúde específicos.

A imagem erotizada da mulher negra aparece tanto no Brasil quanto no Uruguai nas representações do carnaval e se relaciona à identidade nacional de diferentes modos: na louvação de uma identidade nacional mestiça que coloca a mulher não-branca na imagem da “cabrocha” como símbolo de exportação da hospitalidade/sexualidade nacional, como no caso do Brasil; ou, como no Uruguai, como ornamento e exotismo culturais numa nação branca, representados na “*vedette*” do desfile das *Llamadas* que, com a mercantilização do candombe, se projeta como imagem exterior.

O ativismo das mulheres negras desconstrói e transcende essas narrativas ao tornar a corporeidade como um elo de conexão diaspórica transnacional, e conectar sua experiência não meramente como uma experiência de classe trabalhadora ou de mulheres, mas relacionadas à experiência de relações de gênero singular às mulheres negras. Porém, a militância se confronta com os paradoxos abertos pelo estigma de maneira cotidiana, seja no lugar desigual no mercado de trabalho, seja nas dificuldades de alcançar uma autonomia nos espaços culturais.

Quanto ao HIV/AIDS junto ao racismo, se torna em temática potencializada nos dois contextos nacionais, tanto por ecoar numa área prolífica em termos de produção de respostas dos governos como é a AIDS (embora ainda seja difícil de reconhecer, na visão dos gestores públicos, a relação com o racismo), quanto por provocar discursos críticos às

políticas públicas com perspectiva étnico-racial (como vimos no caso dos questionamentos ao folder no Uruguai e a crítica ao Programa de Ações Afirmativas do PN DST e AIDS no Brasil). Entretanto, entre a militância negra, a politização do HIV/AIDS leva a visibilizar um corpo colonial no próprio ato da resistência, mostrando os limites que lhe impõe o poder. Expressa a realidade da vulnerabilidade social, o trabalho da biopolítica sobre os corpos, se convertendo em símbolo de disputa política.

O corpo negro, e mais especificamente da mulher negra, aparece como uma expressão de visibilidade perante os mecanismos de invisibilização dos discursos nacionais, de negação da condição racial e de gênero dos sujeitos nas ações dos gestores de políticas públicas. Mostra-nos desafios atuais da militância de ultrapassar a invisibilidade e a negação.

Note-se que, muitas referências a expressões culturais vêm sendo incorporadas do candombe e das referências negras ao registro da cultura nacional no Uruguai. No Brasil também a questão da invisibilidade enfrenta o ideário da mestiçagem e se desdobra na necessidade atual de reverter os números da desigualdade racial. Um dos caminhos trilhados no debate sobre as desigualdades raciais têm sido as desigualdades de oportunidades educacionais que veremos a seguir.

CAPÍTULO 7. AS TRAMAS DAS AÇÕES AFIRMATIVAS E AS PERSPECTIVAS AFRO-DIASPÓRICAS NAS DEMANDAS EM EDUCAÇÃO: DISPUTAS DE SABER/PODER

Neste capítulo, analiso os desdobramentos das ações afirmativas no ensino superior empreendidas no Brasil e no Uruguai a fim de examinar de que modos os ativistas se engajaram nesse jogo social. Para tanto, apresento a *grosso modo* como a educação torna-se foco de ações afirmativas e o quanto as experiências em outros contextos potencializam e dão os contornos da luta política. Exploro e indago os modos como o debate sobre acesso de afrodescendentes ao ensino superior reverberou contextualmente no Brasil e no Uruguai. Analiso o impacto do debate no Uruguai, mesmo que se possa afirmar que é “ainda” incipiente, os ativistas dos movimentos sociais parecem indagar sobre os dados de escolarização e a ausência de diplomados afrodescendentes. Sendo que, no capítulo 8, aprofundarei as discussões sobre raça e educação no Brasil, e apresentarei dados coletados no “tempo quente” da política a fim de observar de perto como questões sobre a visibilidade da afrodescendência e a implementação de políticas reparatórias foram vivenciadas localmente. Elejo, para isso, a votação das cotas de ingresso na Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

Focarei nos debates anteriores que levaram às propostas de ações afirmativas à Conferência de Durban (2001) e os posteriores desencadeamentos em torno da educação observados durante meu trabalho de campo, pensando nas brechas que estas políticas abrem nos regimes de saber/poder em termos de trazer perspectivas diaspóricas e projetos políticos multiculturais e anti-racistas nas instituições de ensino.

7.1 O Brasil e o Uruguai diante de uma questão transnacional

Esse é um tema por excelência que evoca a comparação, tanto no debate sobre sua origem e viabilidade, quanto no embate e avaliação sobre os custos e benefícios, resultando também em um debate sobre a “vocação” nacional ou sobre mais diretamente o que se acredita ser convergente ou divergente à identidade nacional. Todavia, é impossível descartar que alguns desses “outros contextos” que ingressam no debate sobre o que é feito localmente são inspecionados minuciosamente. Cabe aqui recuperar alguns elementos sobre como as ações afirmativas se dirigem ao debate sobre educação.

As polêmicas sobre as políticas públicas de ação afirmativa na América Latina, como analisa Carlos Moore, remetem-se apenas ao fato dessas terem sido articuladas e executadas nos Estados Unidos a partir da década de 1960, como consequência da luta pelos direitos civis dos negros norte-americanos¹⁶⁰. O debate, portanto, desconsidera os parâmetros históricos fundantes da adoção dessas políticas, popularizadas após a Segunda Guerra Mundial: “encobrimo o fato de que esse tipo de *política corretiva* surgiu das dinâmicas do processo que conduziu à independência dos países da África, da Ásia, do Caribe e do Pacífico Sul, antes colonizados pela Europa”. Praticamente todos os países do chamado “Terceiro Mundo” – com exceção dos da América Latina – “em um dado momento, aplicaram políticas públicas de ação afirmativa para resolver graves problemas internos decorrentes da marginalização seletiva do segmento dominado e de privilégios herdados do passado colonial” (2005, p. 313).

Focando o caso dos Estados Unidos, o autor afirma que as políticas de ação afirmativa agregaram à sociedade norte-americana benefícios sociais e políticos das mais diversas ordens. Entretanto, menos conhecido é o fato de que elas contribuíram a abrir espaços inéditos para a obtenção de direitos, constitucionalmente protegidos, em favor dos outros setores que se encontravam excluídos de uma participação efetiva no processo democrático naquela nação: os nativos norte-americanos; as mulheres; os idosos; os deficientes físicos; os homossexuais e transexuais; os imigrantes do “Terceiro Mundo”, principalmente latino-americanos e asiáticos.

A experiência afro-norte-americana reforçou, tanto nos Estados Unidos como no resto do “Primeiro Mundo”, a luta das mulheres pela igualdade em todas as esferas da vida pública e privada. Por sua vez, a luta específica das mulheres contra as desigualdades e a opressão de gênero teve como consequência a mundialização do conceito das políticas públicas de ação afirmativa e, particularmente, do mecanismo de cotas como um dos seus principais instrumentos. Assim, a partir dos anos 70, o conceito de “cotas corretivas” incorporou-se ao arsenal de luta feminista na Europa, com implicações para o resto do mundo (MOORE, 2005).

¹⁶⁰ Moore destaca que o conceito de ação afirmativa originou-se na Índia após a Primeira Guerra Mundial, ou seja, bem antes da própria independência deste país. Em 1919, Bhimrao Ramji Ambedkar, jurista, economista e historiador, membro da casta “intocável” Mahar propôs, pela primeira vez na história, e em pleno período colonial britânico, a “representação diferenciada” dos segmentos populacionais designados e considerados como inferiores.

Nos países latino-americanos, como resultado das lutas dos movimentos feministas assim como de acordos internacionais como a Declaração da Conferência de Beijin em 1995, registraram-se alguns avanços nas ações afirmativas na área de gênero, veiculadas através das cotas em favor da participação das mulheres na vida política nacional¹⁶¹, que reverteu na discussão sobre ações afirmativas com enfoque étnico-racial.

Porém, foi a partir da Conferência de Durban (2001) que a temática das desigualdades raciais na América Latina ganhou uma ênfase maior e as mobilizações afro-latino-americanas um papel protagônico na arena transnacional, perante o recuo das representações negras estadunidenses na discussão de reparações na Conferência, como destacamos no capítulo 2, referente à orientação neoconservadora da política estadunidense a partir dos anos 80 que também teve reflexo na política afro-norte-americana.

A Conferência de Durban é entendida pela militância afro-latino-americana como uma arena que permitiu modelar a noção de reparação. Vejamos uma reflexão de Onir Araujo, advogado militante do movimento negro brasileiro, sobre sua participação na Conferência de Durban, em relação ao tema¹⁶²:

As reparações pautaram a discussão do movimento negro organizado durante toda a Conferência. Foi interessante observar as várias visões do movimento mundial negro em torno dessa discussão da reparação. Por exemplo, os norte-americanos discutem uma visão de reparação que tem caráter pecuniário, ou seja, uma indenização individual. Os negros latinos, afro-descendentes da diáspora latino-americana, caribenha e sul-americana, possuem uma visão de políticas públicas, no sentido de reparação às cicatrizes deixadas pelo tráfico humano e pela escravidão. Essa discussão foi muito interessante porque o movimento negro mundial, aproveitando esse momento, coloca na ordem do dia essa questão sobre as reparações.

Onir atuou como advogado defensor em várias causas envolvendo ações afirmativas em Porto Alegre, e sempre seus argumentos se referenciam na Declaração Final e Plano de Ação de Durban (que pude observar durante meu trabalho de campo em

¹⁶¹ A Argentina, primeiro país latino-americano a aprovar a Lei de *Cupos*, em 1991, que previa uma cota mínima obrigatória de 30% para as candidaturas femininas em todos os partidos políticos. Leis semelhantes foram mais tarde adotadas em outros países com percentuais que variaram entre o 20% e o 40%: no México e Paraguai, em 1996, na Bolívia, Brasil, Costa Rica, Panamá, República Dominicana, Venezuela, Equador e Peru em 1997, e na Colômbia (para cargos designados do Poder Executivo) em 2000. Pesquisas sobre os efeitos destes mecanismos em favor das mulheres latino-americanas apontam resultados promissores na redução da assimetria de gênero na América Latina (Cf. PESCHARD, 2002 *apud* MOORE, 2005).

¹⁶² Transcrição da Audiência Pública sobre a Conferência Mundial de Combate ao Racismo, Discriminação, Xenofobia e Outras Formas de Intolerância, realizada em 11/10/2001 na Assembléia Legislativa RS, organizada pela Comissão de Cidadania e Direitos Humanos. Site: <http://www.al.rs.gov.br> (acessado em março de 2007).

Porto Alegre, inclusive com uma ampla participação no processo de negociação de ações afirmativas na UFRGS, questão que aprofundarei no capítulo 8). Ele, enquanto mediador, ao se referenciar na Conferência de Durban, conectando o cenário local não só através da validação jurídica, mas também através de trazer um contexto político transnacional de debates e consensos, de percepções diversas de justiça dos movimentos negros mundiais.

Numa conversa com ele, perguntei sobre como foi a discussão sobre reparações em Durban¹⁶³. Ele comentou que quem levou o debate foi a Ásia, que discutiu as reparações na sua Conferência regional potencializando o tema de Palestina. Em Durban, tinha três posições: os norte-americanos, com uma proposta pecuniária (referente a indenizações em dinheiro); a África tinha uma posição, segundo Onir, mais politizada, já que a reparação deveria ser uma indenização para os Estados pelo tráfico de escravos, por exemplo, através de exonerar a dívida externa do país; e a América Latina e o Caribe, que não negavam a reparação pecuniária, mas focavam nas políticas públicas. Segundo Onir, essa foi a primeira vez que se discutiu a viabilização das reparações no Brasil e na América Latina de modo geral, a partir da discussão levada pela Ásia. E foi precisamente por trazer à tona a questão palestina, que se deu a retirada dos Estados Unidos da Conferência. Ainda, os países europeus hesitaram em reconhecer que a escravidão e o colonialismo eram crimes contra a humanidade que exigiam reparação.

Vemos que a modelação das reparações e das noções de justiça nelas embutidas está atravessada pela geopolítica global e os paradoxos de um órgão como Nações Unidas, que conta com a posição hegemônica dos países do “norte”.

Onir chama a atenção para a distinção entre reparação e ação afirmativa: a reparação é um conceito que envolve a existência de um crime contra um determinado povo reconhecido internacionalmente, chamados crimes de lesa humanidade praticados por Estados, como foi o caso do povo negro no Brasil. E esse conceito de reparação é o que emoldura várias políticas chamadas compensatórias, entre elas as políticas afirmativas.

Vejamos as articulações, no caso do Brasil, através das palavras de Onir:

A discussão das políticas afirmativas veio se gestando no movimento social a partir de toda uma discussão que veio do próprio movimento feminista que culminou na questão da cláusula que incorporou uma cota de 30% nas listas dos partidos, se incorporou também na Constituição a partir da reserva de vagas nos concursos públicos para portadores de necessidades especiais. Ou seja, ela veio no bojo de toda uma discussão,

¹⁶³ Diário de campo de 28/10/2008.

refletindo também o acúmulo dessa reflexão internacionalmente. No Brasil, ela veio com referencial racial com mais força a partir da Conferência de Durban em 2001, pouco antes do episódio das torres gêmeas nos Estados Unidos. **A delegação brasileira que estava lá era uma das maiores delegações, surgiu toda uma polêmica quando se toma essa discussão das reparações e a partir daí, do retorno ao Brasil e durante a própria conferência, havia toda uma questão de discussão das políticas afirmativas com um referencial muito forte de cotas nas universidades e houve uma declaração do ministro da Educação na época, Paulo Renato Souza, com uma posição contrária às cotas¹⁶⁴, isso teve repercussão em Durban com a delegação do movimento negro brasileiro e no retorno para cá, a temática racial começou ser pautada já num outro marco das reparações.**

Da gestação no movimento feminista, as ações afirmativas passam a ter um referencial racial no marco das reparações (a partir de julgar o tráfico escravo como crime de lesa humanidade). As posições encontradas em torno das cotas nas universidades brasileiras se dirimiram numa arena transnacional como foi a Conferência de Durban, dando força ao debate com perspectiva racial.

O debate das cotas para negros para o ingresso nas universidades públicas traz a tona as discussões sobre a crise educacional brasileira e suas expressões no acesso restrito de negros ao ensino superior, sobre a baixa qualidade da escola fundamental pública e na grande desigualdade racial em todos os níveis de ensino, e os reflexos que esta desigualdade tem na ocupação de posições de poder e prestígio social, questões discutidas nos meios intelectuais e políticos desde a década de 1980 e com ênfase nos anos de 1990 (ao exemplo de HASENBALG; SILVA, 1990) perante as reformas educacionais que as políticas neoliberais impulsionaram não só no Brasil, mas na América Latina de modo geral.

Em relação ao problema educacional brasileiro, Antônio Guimarães (2003) refere-se à linha mestra dos governos militares a partir da década de 1960 e os quatro governos democráticos depois de 1985 que apontou, sem muitas variantes, à estagnação do ensino superior público e a uma expansão do ensino privado em todos os níveis educativos, sem conseguir um ensino superior privado de qualidade devido aos altos investimentos que isto

¹⁶⁴ A opinião do então ministro da Educação, Paulo Renato Souza, tal como publicado em artigo no jornal Folha de São Paulo em 30 de agosto de 2001, era que o problema de acesso do negro às universidades só poderia ser resolvido pela universalização do ensino de nível fundamental e médio e da melhoria de suas condições de funcionamento, ou seja, por meio da política que estava sendo implementada em sua gestão. O Ministério de Educação recusou-se a aceitar o caráter racial das desigualdades educacionais, preferindo atribuí-las ao mau funcionamento do ensino fundamental público e a questões de renda e classe social (GUIMARÃES, 2003).

exigia para os empresários. Porém, houve uma melhoria de ensino fundamental e médio oferecido pela rede privada motivada justamente pela relativa estagnação do ensino superior da rede pública. Isso porque, motivadas pelo afunilamento da oferta de ensino superior de “qualidade”, assegurado pelo mecanismo do vestibular, as famílias de classe média e alta demandaram em proporção crescente a rede privada de ensino elementar e médio, permitindo não apenas a sua expansão física, mas a melhoria da oferta de seus serviços, reforçada ainda mais pela concorrência entre as escolas particulares.

Como efeito das políticas do governo de Fernando Henrique Cardoso¹⁶⁵, houve uma aposta do MEC de que avaliando as IES públicas detectaria as precariedades do sistema público de ensino, o que não se confirmou estatisticamente. E, dessa forma, os recursos para ampliação do sistema de ensino superior foram direcionados a instituições particulares, mas essa ampliação não foi acompanhada por um critério de vigilância na qualidade. Por outra parte, os modelos de ensino superior que foram propostos pelo então ministro da Educação eram claramente inspirados nos modelos francês e norte-americano. Ou seja, que o ensino fosse universalizado, mas que abrisse brechas para um ensino superior pago pelo aluno como no sistema norte-americano. Nos governos recentes, a ampliação de vagas do ensino superior tem sido feita na rede pública e mesmo com políticas de criação de universidades interiorizadas. Mesmo assim, a ampliação de vagas tem sido uma preocupação maior e somente mais recentemente discutem-se as políticas de cotas para segmentos sub-representados em sua presença nos estados da federação. Algumas universidades privadas apostam nas atenções federais ao assumir políticas afirmativas que encontram resistência nas instâncias universitárias públicas. O autogestão e autonomia das instituições de ensino federal, que as protegiam de interferências durante a ditadura e garantiam como “valor” a democracia interna impõe novas negociações entre a implementação de leis federais e a autonomia universitária.

Destaca Guimarães que foram justamente os negros os primeiros a denunciarem o relativo fechamento das universidades públicas brasileiras aos filhos das famílias mais

¹⁶⁵ Segundo Dourados (2002), nos anos 90, especialmente na gestão de Fernando Henrique Cardoso, as políticas públicas são reorientadas por meio, entre outros processos, da reforma de Estado que engendra alterações substantivas nos padrões de intervenção estatal, redirecionando mecanismos e formas de gestão e, conseqüentemente, as políticas públicas e, particularmente, as políticas educacionais em sintonia com os organismos multilaterais. Tais ações na arena educacional expressam-se no processo que resultou na aprovação da Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (Lei nº 9.394/96), negligenciando parte das bandeiras encaminhadas pela sociedade civil, no caso que toca esta tese, pelo movimento negro, como ampliaremos no capítulo 8.

pobres, perdendo na concorrência frente às classes média e alta com melhor formação no ensino fundamental e médio. Ressalta ainda o autor que é a juventude estudantil negra a protagonista das lutas pela democratização da educação superior a partir de finais da década de 1970:

[...] ao contrário dos anos de 1960, não foram as classes médias “brancas”, mobilizadas em torno de ideais socialistas e empenhadas numa política de aliança de classes, pretendendo-se, no mais das vezes, os porta-vozes de camponeses e operários, que tomaram a cena pública. Quem empunhou a nova bandeira de luta por acesso às universidades públicas foram os jovens que se definiam como “negros” e se pretendiam porta-vozes da massa pobre, preta e mestiça, de descendentes dos escravos africanos, trazidos para o país durante mais de trezentos anos de escravidão (2003, p. 252).

Vemos então que a demanda em torno do ensino superior, traduzida na luta pelas cotas para negros, refere-se a uma desigualdade marcante sofrida pela população negra no acesso à universidade e é anterior ao contexto transnacional dos anos 2000. Embora seja a ação afirmativa que conta com mais visibilidade na esfera pública, encontrando sua força nas disputas por posições de poder e prestígio social, as cotas são uma das ações afirmativas entre outras, na área da saúde, educação, mercado de trabalho, territórios étnicos de comunidades quilombolas e titulação das terras, etc., que conformam o espectro de “políticas públicas de promoção da igualdade racial” como um dos lemas da militância negra no Brasil, adotado pelo atual governo federal.

Podemos ressaltar que no ano 1996, no contexto anterior à Conferência de Durban, aconteceu no âmbito do governo federal o primeiro debate sobre ações afirmativas, no seminário internacional *Multiculturalismo e racismo: a ação afirmativa nos estados democráticos*. Organizado pelo Ministério da Justiça, o Seminário reuniu intelectuais brasileiros e brasilianistas especialistas em relações raciais com o objetivo de debater as condições para a implementação de políticas de ação afirmativa no contexto brasileiro. No discurso inaugural, o então presidente Fernando Henrique Cardoso declarou a existência de racismo e preconceito na sociedade brasileira e instou a seu combate. Durante o Seminário, deu-se um intenso debate sobre posições diversas sobre a “democracia racial”, conceito rejeitado pela posição que o substituíu pela idéia-força de “promoção da igualdade racial”. Segundo examina Márcio Santos (2005), alguns conferencistas do Seminário tentavam chamar a atenção no sentido de que não se perdesse a “democracia racial” como horizonte normativo e mesmo utopia, ou seja, de que por mais que não houvesse na prática uma

efetiva igualdade racial tal perspectiva deveria continuar a ser construída. Como aponta Santos, o que ocasionou o incômodo dos militantes do movimento negro presentes foi que esse discurso fortalecia o modelo de uma *brasilidade mestiça* e justificava a não-pertinência das ações afirmativas no país.

Porém, no contexto posterior a Durban, o movimento negro irrompeu na esfera pública reivindicando uma política de cotas para negros nas universidades brasileiras, discussão que ganhou um destaque nacional. Questão que não aconteceu com outras demandas de políticas com enfoque racial, por exemplo, as demandas das mulheres negras na intersecção de gênero e raça não tiveram esse mesmo potencial de disseminação, embora exista uma sociedade civil demandante.

Referindo às políticas do governo federal a partir de 2003 que apontaram às ações afirmativas no ensino superior, podemos citar a implantação do Programa *Universidade para Todos* a partir de 2005, que tem por finalidade oferecer bolsas parciais e integrais para o ensino superior nas instituições de ensino privado, destinadas a alunos que cursaram todo o ensino médio em escola pública ou receberam bolsa integral em escola particular. O PROUNI reserva parte das vagas para estudantes negros e indígenas. Todos, porém, devem comprovar renda familiar *per capita* de até um salário mínimo e meio para disputarem bolsa integral e de até três salários mínimos *per capita* para concorrerem à bolsa parcial.

Outro exemplo é o Programa *Conexões dos Saberes – diálogos entre as Universidades e as comunidades populares* que, enquanto política de permanência para alunos de baixa renda na universidade, com destaque em algumas universidades à inclusão de estudantes negros e indígenas, tem como finalidade maior aproximar as universidades federais dos considerados núcleos pobres (entendidos como locais em que há maior concentração de população com baixa renda), de modo que universitários de origem popular atuem para a melhoria das condições de vida de suas comunidades.

Estas duas políticas podem ser entendidas como de “inclusão” social, prestando atenção à desigualdade de negros e indígenas compreendidos a partir da desigualdade socioeconômica, relegando a um segundo plano uma perspectiva multicultural. Retomaremos esta questão no próximo capítulo para a discussão de ações afirmativas na UFRGS.

Governos estaduais, como a Bahia e o Rio de Janeiro, influenciados por um contexto de discussão externa e interna, respaldada, inclusive, por pesquisas de opinião do DATAFOLHA e por dados estatísticos do IPEA e do IBGE, aprovam leis estaduais

instaurando em suas universidades o sistema de reserva de vagas que incluía não apenas negros, mas principalmente, a fim de ganhar maior apoio da população, estudantes de baixa-renda oriundos de escolas públicas.

A proliferação de universidades públicas que adotaram ações afirmativas, sendo que no ano 2008 chegaram a ser mais de 70 instituições tanto federais como estaduais¹⁶⁶, quanto o Projeto de Lei de Cotas para as universidades federais que está sendo tratado no Congresso Nacional, ou seja, as cotas estão sendo assumidas como um compromisso de Estado.

Na medida em que as universidades foram adotando programas de ação afirmativa, emergiu uma crítica acirrada protagonizada por intelectuais que esgrimiram argumentos, referidos a interesses materiais diretos, mas deslocados a discursos de cunho moral (Cf. GUIMARÃES, 2003). Estes argumentos destacam que as categorias raciais utilizadas pelas políticas de ação afirmativa estariam sedimentando o problema que pretendem resolver, sendo que as únicas desigualdades “aceitáveis” seriam as de classe, já que se constituem sem qualquer reforço legal por parte do Estado. Desse modo, é produzida uma *exclusão moral* sobre indivíduos ou grupos que são vistos e colocados fora do limite em que estão vigendo regras e valores morais (BENTO, 2002).

Como chama a atenção o antropólogo José Jorge de Carvalho (2005), a luta pelas cotas para negros no ensino superior brasileiro abriu inúmeras questões sobre as relações raciais no Brasil, que haviam sido silenciadas quase totalmente ao longo de todo o século XX. Revela-se agora o quanto a academia brasileira esteve impune pela exclusão racial que se instalou no meio desde a consolidação das primeiras universidades públicas na década de 1930 reproduzindo os interesses e o olhar da elite branca. É essa impunidade e silenciamento crônicos que constituem, segundo o autor, o racismo acadêmico.

Uma das problemáticas que explodiu na mídia no nível nacional no ano de 2004 foi o questionamento do uso de fotos no primeiro vestibular com cotas da UNB, que foi a primeira universidade federal a implementar reserva de vagas para estudantes negros, sendo privilegiado o recorte racial para definir as cotas (a diferença da UERJ, por exemplo, que superpõe o recorte social de “escola pública”)¹⁶⁷. Este sistema de identificação racial,

¹⁶⁶ Conforme consta no Mapa das Ações Afirmativas do Programa Políticas da Cor / UERJ. Site: <http://www.politicasdacor.net/> (consultado em novembro de 2008).

¹⁶⁷ Para aprofundar nos processos de implementação destas universidades, podem ser consultados: a dissertação de mestrado de Michelle Peria (2004), referente à aprovação das cotas na UERJ, e a tese de doutorado de Sales Augusto dos Santos (2007), referente à UNB.

que também contempla uma entrevista, foi chamado por Marcos Chor Maio e Ricardo Ventura Santos de “tribunal das raças”. Inclusive foi publicado, em 2005, um dossiê no Espaço Aberto da Revista Horizontes Antropológicos (PPGAS-UFRGS) com um texto central desses autores e os comentários com posições diversas de 18 autores de diferentes áreas, incluindo antropólogos, biólogos e geneticistas no debate. Fechou o dossiê uma tréplica de Maio e Santos. Os impactos desse dossiê foram bastante negativos em relação às cotas raciais, sendo que os textos com posições contrárias ecoaram nos argumentos também contrários ressaltados pela mídia.

Em julho de 2006, foi elaborado o chamado *Manifesto Contra as Cotas* por parte de um grupo de intelectuais (a maioria antropólogos) que entregaram o texto ao congresso nacional, argumentando a recusa do PL 73/1999 (PL das Cotas) e o PL 3.198/2000 (PL do Estatuto da Igualdade Racial) “em nome da República Democrática”. Os dois argumentos fundamentais que expressava o texto era a inconstitucionalidade das cotas raciais no sentido de que “todos têm direitos iguais na República Democrática”; e a prevenção sobre as possíveis conseqüências que trariam esses instrumentos jurídicos no sentido de “a invenção de raças oficiais tem tudo para semear esse perigoso tipo de racismo”.

Podemos observar que o discurso que nega o racismo na sociedade brasileira em nome da “democracia racial” e da “mestiçagem” acaba justificando uma ordem discriminatória e de desigualdades raciais existentes na própria negação de sua existência.

Dias depois foi entregue um texto elaborado por outro grupo de intelectuais, também contando com antropólogos, favoráveis às ações afirmativas, conhecido como o *Manifesto a Favor das Cotas*. Os argumentos ressaltavam a “igualdade puramente formal entre todos os cidadãos” e o racismo estrutural que leva ao Brasil a apresentar índices de desigualdade no âmbito educacional superiores aos números apresentados na África do Sul na época do apartheid, expresso em termos de escolaridade média menor dos negros brasileiros em comparação com os negros da África do Sul e pela quase inexistente presença de estudantes e professores negros nos quadros das universidades, diferente do acontecido na África do Sul, mesmo em tempos de apartheid. Nesse sentido, valoriza-se a luta do movimento negro por ações afirmativas para compensar a situação de desvantagem da população negra e também indígena.

Estes manifestos contribuíram para a “oficialização” na esfera pública nacional das posições que atualmente confrontam a intelectualidade brasileira. Veremos, no caso da demanda por ações afirmativas na UFRGS, que nos contextos locais podem ser observadas

tramas que vão muito além desta dicotomia reforçada pela mídia, atreladas a envolvimento de diversos atores e dos empreendimentos da militância negra com longa data.

Em vistas desse contexto de alta densidade simbólica, uma interpretação do confronto que gerou esta discussão entre favoráveis e contrários - com expressão nos contextos nacional e locais - deve ser pensada como um conflito político e ideológico em torno de símbolos e significados que remetem a interpretações contraditórias da sociedade brasileira e sua história, que desafiam como são inscritas as divisões do mundo social, as posições de poder e prestígio no espaço da nação.

Se pensarmos o contexto atual do Uruguai, a trama de discussão das ações afirmativas está atrelada à discussão de gênero, particularmente à representação feminina nos órgãos de decisão política, e, em correlação, à disseminação na esfera pública de temáticas referentes à saúde reprodutiva e a violência doméstica, como ressaltamos no capítulo 5.

Uma das intelectuais que está inserida nessa discussão no Uruguai é Niki Johnson, professora e diretora do Departamento de Ciência Política da UDELAR e coordenadora da Equipe de Gênero e Poder na mesma Universidade (do qual participa Noelia Maciel – militante de Mizangas, que foi apresentada nos capítulos anteriores - enquanto estudante de Ciência Política).

Em artigo de 2005, Johnson destaca que no debate sobre cotas seus partidários manejam uma série de argumentos referidos aos potenciais impactos da incorporação de mais mulheres em cargos de tomada de decisões, supondo que mulheres e homens têm formas distintas de fazer política, como resultado das vivências de gênero. Questão que lança um desafio à ciência política feminista sobre a comprovação empírica da diferença entre a forma de fazer política de mulheres e homens nos âmbitos da política institucional.

Johnson destaca através de pesquisa realizada entre 2001 e 2004 que, embora seja um número pequeno de mulheres na política, os resultados mostram que o gênero faz sim diferença. O estudo mostrou que, embora continue se reproduzindo a divisão sexual do trabalho (sendo que os homens se ocupavam dos temas “produtivos” e as mulheres do temas “reprodutivos”), as mulheres assumiram também os temas dos homens, tendo um duplo desempenho temático. Isto teve reflexo no fato de que as mulheres foram responsáveis pela maioria de iniciativas que defendiam os direitos dos setores sociais

discriminados ou vulneráveis. A maioria das parlamentares se sentia representante das mulheres, o que as conduziu a tomar iniciativas para defender os direitos ou representar os interesses das mesmas como parte de seu labor.

As diferenças ao interior do universo das parlamentares estavam dadas mais pela “consciência de gênero” do que por outras variáveis. A presença de mulheres com longa trajetória de militância feminista também fora considerado chave para entender como se conseguiu transformar uma pequena minoria de parlamentares numa massa crítica capaz de estratégias de ação coletiva na promoção e defesa dos direitos da mulher. É o exemplo que citei no capítulo 5 da criação da *Bancada Femenina* no ano 2000, aliança trans-partidária que juntou deputadas para uma ação política transversal de gênero, particularmente para instalar temas da agenda feminista no Parlamento, como a discussão da lei de saúde reprodutiva (que incluísse a despenalização do aborto), o fortalecimento da liderança das mulheres na política partidária, etc.

Porém, Johnson indica que para que continue esta massa crítica é preciso a continuidade destas pessoas ou o ingresso de outras mulheres com um perfil parecido, razão que, do ponto de vista dos ativistas, embasa a necessidade da política de cotas.

Além disso, como mostram os documentos compilados pela *Vertiente Artiguista* do Frente Amplio no ano de 2005¹⁶⁸, elaborados como sustentação para o debate sobre cotas para mulheres nas candidaturas dos partidos políticos, assim como para pensar a Lei de Saúde de Reprodutiva que se encontrava em processo de votação, as ações afirmativas em sua versão de cotas seriam o mecanismo para promover, num período curto de tempo, uma igualdade “real” de representação das mulheres nos espaços de decisão, assim como para remover “o conservadorismo de nossas estruturas políticas”, como expressa o senador Enrique Rubio no texto de sua autoria.

Observei nos documentos que a implementação de ações afirmativas é concebida pelos autores dos textos como algo “progressista”, “de esquerda”, “uma aporte para a democracia”, uma redefinição dos termos da igualdade (não mais formal, mas real), e como uma possibilidade de representação feminina visando a garantir a discussão de temáticas que dizem respeito a gênero e mulher.

Um dos artigos da coletânea é de autoria de Edgardo Ortuño, deputado negro do qual falamos nos capítulos anteriores, com o título sugestivo “*Abrir grietas en el muro*”.

¹⁶⁸ A coletânea leva o nome de “*Apuntes para el debate. Representación política y mujeres*”, realizada pela Área Mujer da *Vertiente Artiguista*.

Assentando as bases para uma política de cotas como correção da desigualdade de representação e participação políticas das mulheres, associa esta desigualdade a um problema mais amplo no Uruguai:

Ya Fernand Broudel nos hablaba de esas "cárceles de larga duración" que son las estructuras culturales que perviven muchas veces a los cambios en las estructuras económicas y sociales. Atavismos socioculturales como el machismo, el racismo y el individualismo atentan contra la solidaridad social, y queriendo condenarnos a la mediocridad nos convocan a replantear las batallas por la libertad y el desarrollo humano a nivel material y subjetivo.

Em suas palavras, os “cárceles de longa duração” que modelam a desigualdade de gênero confluem com outras desigualdades, como as ocasionadas pelo racismo. Numa conversa com ele em seu escritório no Parlamento, Edgardo falou que neste texto (escrito e publicado anteriormente em 2003), ele expressa suas primeiras reflexões sobre as políticas de ação afirmativa, originadas a partir de sua leitura de um debate entre Eric Hobsbawm e Nancy Fraser sobre desigualdade e redistribuição. Ele, com uma formação marxista que ecoava na posição de Hobsbawm, fora sensibilizado pela posição de Fraser para pensar como o gênero entrava no quadro das desigualdades e como políticas focadas poderiam garantir uma redistribuição.

A inserção nesta discussão está sendo a base, segundo Edgardo, para o planejamento de ações e propostas de lei, como foi o caso da lei que institui o Dia Nacional do Candombe, da Cultura Afro-uruguia e da Equidade Racial. Esta lei junta o candombe como patrimônio cultural afro-uruguiaio à “equidade racial” como ideal a alcançar, abrindo brechas para pensar ações afirmativas. Interessante notar que, segundo Edgardo, o primeiro ano que foi a celebração do Dia em 3 de dezembro de 2006, com performances de tambores e que contou com a participação de todas as organizações (as consideradas políticas e as culturais), o público foi grande, “o candombe tem um apelo popular”. Porém, no ano seguinte, que a celebração girou em torno a uma mesa de discussão sobre ações afirmativas, o público foi consideravelmente menor, quase não teve assistência.

Argumentos e contradições similares às políticas com enfoque racial são apresentados para as ações afirmativas de gênero. Um senador do partido Blanco (um dos dois senadores que votaram contra a Lei de cotas para mulheres, de um total de 30)

manifestou, segundo matéria do jornal El País¹⁶⁹ publicada após a sanção da Lei na terceira vez que entrava no Senado para ser votada: “‘*Si la voto, le hago un agravio a mi madre y a mi hija. Las discriminaría negativamente y las denigraría en su capacidad*’, argumentó, aunque también admitió que ha recibido críticas en su hogar por su posición contraria al proyecto. A su juicio, el proyecto es contrario a la igualdad de oportunidades y no soluciona nada.”

O contexto favorável para as reivindicações de gênero no Uruguai (embora tenha limites como, por exemplo, a postergação da aprovação da lei de saúde reprodutiva e o adiamento da definição das cotas para mulheres), parece potencializar a sensibilidade para o enfoque “étnico” nas políticas públicas, como observamos no capítulo 4. Porém, formular o debate na linguagem de “políticas de ação afirmativa” para a “equidade racial” produz um recuo da discussão.

Um exemplo pode ser examinado em relação aos desdobramentos de uma reivindicação na UDELAR levada adiante pela organização UAFRO, que, como mencionamos anteriormente, é um grupo de universitários afrodescendentes formado no ano 2001, saído do ceio de Mundo Afro. Esse grupo tem na atualidade um projeto para identificar os universitários negros uruguaios e analisar suas trajetórias e as brechas que distanciam estudantes brancos e negros nas possibilidades de conclusão do curso e da inserção posterior no mercado de trabalho. Para tais fins, desde o ano 2003, estão tentando negociar com a UDELAR a incorporação de um item de raça/etnia nos formulários de ingresso e egresso dos estudantes universitários. Segundo narrou em evento público¹⁷⁰ Silvia Carvallo, socióloga participante de UAFRO, no ano 2004, a Universidade aceitou implementar o quesito raça/etnia. Até foram impressos novos formulários com o quesito, que incluía as mesmas categorias que tinham sido implementadas no ano 1996 na *Encuesta Continua de Hogares*. Porém, a Faculdade de Medicina, especificamente o Departamento de Genética, questionou o uso do quesito raça/etnia e até “riscaram a mão o formulário”, como Silvia relatou.

¹⁶⁹ “Cuota femenina solo para internas y recién en 2014 para nacionales”, El País, 29/05/2008.

¹⁷⁰ Na apresentação do estudo realizado por Marisa Bucheli e Wanda Cabela “*Perfil demográfico e socioeconómico de la población uruguaya según su ascendencia racial*” embasado nos dados da *Encuesta Nacional Ampliada de Hogares 2006*, realizada em julho de 2007, e que contou com grande participação da militância negra.

Os motivos expostos pela diretora do Departamento de Genética, Maria Mirta Rodriguez, numa carta dirigida a UAFRO depois de que a organização pediu explicações para a universidade sobre esse ato considerado de violência, giram em torno das seguintes frases:

La categorización propuesta responde a modelos anglosajones que no son trasladables a la realidad uruguaya. En general en los países anglosajones ha existido una larga y fuerte tradición segregacionista que se plasmó en leyes y comportamientos que casi aislaron a grupos étnicos o raciales; en este escenario, cuando se categoriza de la manera propuesta en la solicitud existe una cierta base biológica. Esto no es comparable con nuestra población.

Para citar un ejemplo, en los grupos denominados afroamericanos de Estados Unidos el aporte africano varía de un 75% a un 90%. En Uruguay, en una muestra de personas con antecedentes africanos de la población de Melo (ciudad del Uruguay con mayor porcentaje de individuos con antecedentes africanos) se encuentra que el aporte africano es del 47%, acompañándose de un aporte indígena de 15%.

Por esta razón, dado que las categorizaciones propuestas no responden a factores biológicos, creemos que no se debe incluir esta información en el registro de un estudiante.

A idéia de que uma categorização exterior à sociedade uruguaia está sendo imposta num país que se constituiu em torno da igualdade/homogeneidade, encontram ainda sua legitimação em argumentos genéticos para explicar a herança e origem das pessoas, como discurso que valida uma “verdade” científica para destituir qualquer possibilidade de identificação afrodescendente no Uruguai¹⁷¹, e de forma alguma reconduzem ao debate sobre a necessidade ou menos ainda sobre benefícios da classificação através da auto-atribuição, só realçam a transposição de critérios exteriores e de outra parte a imprecisão dos mesmos na sociedade uruguaia.

A carta de resposta de UAFRO retoma a definição de raça como categoria social e não biológica, assim como os processos de racialização sofridos por africanos e indígenas a partir da estrutura colonial na América Latina, que propôs a superioridade da população branca européia. No caso do Uruguai, contamos com a posterior conformação do Estado nacional com um ideário de integração e homogeneização negador da diversidade, excludente e autoritário com sua expressão mais alta no sistema educativo nacional

¹⁷¹ Um dos pontos que me chamou a atenção ao longo da pesquisa foi a fluidez com que categorias raciais, entendidas sociologicamente, eram transpostas nos discursos que reagiam às ações afirmativas a outras categorias como a de classe e principalmente a de “raça biológica”, levando uma discussão de cunho sócio-antropológico ao plano da genética. Retomaremos este ponto na discussão sobre ações afirmativas na UFRGS.

público. Também são referidas as desigualdades educacionais que apresentam os afrodescendentes em comparação à população branca. São citadas algumas partes da carta de Rodriguez e conclui ressaltando o agravo a partir de que a UDELAR: “*incluye el ítem raza/etnia, lo hace público, invalidando las preguntas referentes a la etnia con una TACHADURA [risco], repitiendo el modelo segregacionista e invisibilizador de la sociedad, reafirmando la discriminación racial en el imaginario colectivo de nuestro país*”.

Depois desse episódio em 2005, conformou-se na UDELAR um grupo institucional com representantes do Departamento de Genética assim como de UAFRO, para consensuar as categorias a serem utilizadas. Houve uma mudança de reitor no meio e a demanda chegou a se concretizar em 2007, com a inclusão da pergunta sobre ascendência racial no censo de estudantes, já com a legitimidade de que o INE tinha aplicado este quesito na *Encuesta Nacional Ampliada de Hogares* durante o ano 2006. Entretanto, cabe ressaltar que a divulgação dos resultados do censo no site da Universidade em 2008 não incluiu os dados referentes à etnia/raça dos estudantes.

Entraves para discutir ações afirmativas na área da educação foram narrados por Alicia Saura, representante do mecanismo de equidade racial no Ministério de Educação e Cultura (MEC), que apresentamos no capítulo 5. Alicia¹⁷² refere que o tema das ações afirmativas vem sendo muito resistido, já que é considerado inconstitucional (violando o princípio de que “*todos somos iguais perante a lei*”). Um das ações foi a de introduzir um percentual para afrodescendentes nas bolsas Quijano para pós-graduação no exterior (bolsas já existentes no país). Essa negociação demorou já que era alegado que o percentual de negros formados era muito baixo, sendo necessário primeiramente intensificar políticas promovendo a saída do ensino médio para o ingresso na universidade. Outra das discussões foi sobre a implementação de cotas para ingresso de recursos humanos no MEC, particularmente para postos qualificados. Porém, esta discussão não teve continuidade devido às reações na ótica das cotas serem inconstitucionais.

Em relação às intervenções nos conteúdos no ensino básico e médio, eu perguntei para Alicia o que o escritório no MEC podia fazer, ela me disse que o MEC não tem poder de decisão sobre a rede de ensino, já que disso ocupa-se o *Consejo Directivo Central de la Administración Nacional de Escuelas Públicas* e, segundo Alicia, “o pessoal do Conselho

¹⁷² Entrevista realizada em 14 de maio de 2008 no lugar de trabalho.

é muito fechado, teria que haver algum professor afrodescendente ali para incidir nos conteúdos”.

Se observarmos o debate educacional na América Latina, intelectuais de diferentes países da região estão discutindo ao menos dois eixos em relação à educação. Um deles é sobre os impactos das políticas neoliberais nas desigualdades educacionais entre diferentes segmentos populacionais nos países da região. Outro dos debates se refere à incorporação de uma perspectiva da diversidade étnica e da interculturalidade no sistema educativo.

A partir de uma pesquisa no site do Observatório Latino-Americano de Políticas Educacionais (OLPED) do Laboratório de Políticas Públicas da Universidade Estadual do Rio de Janeiro¹⁷³, pude observar entre os textos produzidos por intelectuais latino-americanos (e publicados em revistas científicas de diferentes países) apresentados no site, um grande número analisava questões nesses dois eixos em países como Brasil, Argentina, Colômbia, Peru, Chile. Brasil aparece referido em vários textos sobre as desigualdades de acesso à educação superior assim como pelas políticas de ação afirmativa que incidem tanto nessas desigualdades de acesso quanto na problematização da inclusão da diversidade étnica nas políticas educacionais. Uruguai aparece nas discussões de reformas neoliberais das políticas de Estado de educação, porém, não é mencionado nos debates sobre desigualdade e diversidade étnica. Esta ausência pode ser interpretada preliminarmente de diversas maneiras, mas uma das possibilidades pode referir a que são temas que não venham apresentando um interesse da academia uruguaia e/ou das esferas de decisão do poder público.

Nesses textos, Uruguai é ressaltado pelo caráter centralista do Estado na educação; característica que acompanhou o desenvolvimento do Sistema Educativo Nacional uruguaio¹⁷⁴ e que é colocado nos estudos atuais como uma exceção nas reformas educativas de descentralização implementadas nos diferentes países nas últimas duas décadas, que se constituem em elementos fundamentais do processo de governança

¹⁷³ Site <http://www.lpp-uerj.net/olped> (acessado em março de 2009).

¹⁷⁴ Felix & Krawczyk (2001) ressaltam que a modernização do Uruguai (e também da Argentina) esteve, no início do século, associada à institucionalização do Estado nacional que permitisse o desenvolvimento de uma consciência nacional necessária para integrar os diferentes grupos imigratórios. Assim, a constituição de um Sistema Público de Ensino Estatal e de caráter nacional estava fortemente associada aos ideários da institucionalização dos direitos liberais para a cidadania e também, ainda que em menor medida, às necessidades do processo de desenvolvimento industrial, constituindo os dois elementos principais que garantiriam a modernização desses países.

neoliberal e de interpenetração das esferas pública e privada em detrimento da primeira (FELIX; KRAWCZYK, 2001).

Se juntarmos esta centralização que evoca um ideário de igualdade/homogeneidade (embora não seja uma igualdade de fato, como colocado pelos ativistas negros) com as dificuldades de processos inovadores quanto a incorporar uma perspectiva de diversidade étnica e interculturalidade¹⁷⁵ na área de educação, pode nos dar pistas para entender as dificuldades de disseminar uma demanda em educação da militância negra.

Somado a isto, há o “conservadorismo” que é identificado à UDELAR, produto de um processo que remonta à intervenção da instituição pelo governo militar entre os anos 1973 e 1985, e à “fuga de cérebros” decorrente da repressão a intelectuais de esquerda e seu exílio. O período de abertura democrática instigou uma reconfiguração dos quadros universitários e a saída de uma crise institucional e de recursos econômicos destinados a ensino e pesquisa que ainda está em processo¹⁷⁶. Nos anos 90, as políticas universitárias começaram a adequação da UDELAR aos parâmetros das agências internacionais de avaliação e financiamento, passando a conformar redes de universidades da América Latina e, particularmente, do MERCOSUL. Este é um debate reforçado a partir da gestão do Frente Amplio expresso, por exemplo, na elaboração de um projeto de lei que crie um sistema nacional de avaliação do ensino superior¹⁷⁷.

Conforme os dados analisados por Buchelli & Spremolli (2000), o 90% dos estudantes universitários¹⁷⁸ estudam na UDELAR, que é a única universidade pública, sendo que 80% desses estudantes mora na região metropolitana montevideana. A partir da década de 1980, surgiram estabelecimentos de ensino superior privados¹⁷⁹ que atualmente atendem esses 10% restantes dos estudantes universitários. Os estabelecimentos universitários (seja a UDELAR ou nas universidades particulares) estão concentrados em Montevideu (embora a UDELAR tenha a Regional Norte e Centros Universitários no interior do país). Ou seja, podemos ressaltar uma concentração do ensino superior numa

¹⁷⁵ Podemos destacar que Uruguai foi um dos poucos países da região a não modificar seu texto constitucional em referência à incorporação da pluralidade étnica e direitos sociais.

¹⁷⁶ Mais detalhes sobre a crise iniciada com a intervenção do governo militar podem ser consultados no site http://www.rau.edu.uy/universidad/uni_hist.htm#crisis (acessado em fevereiro de 2009).

¹⁷⁷ Mais detalhes podem ser consultados no site: http://www.universia.edu.uy/contenidos/especiales/Metamorfosis_Educacion%20Superior/informe_principal.htm (acesso em março de 2009).

¹⁷⁸ Segundo a ENHA de 1998, o total de estudantes universitários estava em torno dos 70.000, sendo aproximadamente 65.000 estudantes da UDELAR.

¹⁷⁹ Existem quatro instituições de ensino particulares: *Universidad Católica*, *Universidad ORT*, *Universidad de Montevideo* e *Universidad de la Empresa*.

única universidade pública com recursos financeiros limitados para desenvolvimento de ensino e pesquisa, encapsulado na capital, e o que isto pode significar como estrangulamento em relação às oportunidades acadêmicas.

A universidade pública possui ingresso universal, o que a princípio seria visto como um acesso democrático, porém não garante um acesso “universal” (nem a permanência nem a titulação/formação), relacionado com o fato de que o ingresso à universidade é mais provável para os jovens de famílias com maiores recursos econômicos e capital social (Cf. BUCHELI; CABELLA, 2007).

Nesse sentido, é interessante ressaltar o impacto que estão produzindo os dados do *Instituto Nacional de Estadísticas* (referentes à ENHA de 2006) com desagregação por ascendência racial analisados por Bucheli & Cabella (2007), para o processo de legitimar na esfera pública a desigualdade racial como problema social. Se olharmos esses dados referentes à educação, a população afrodescendente no Uruguai apresenta uma situação notadamente desfavorável em todos os indicadores relativos ao desempenho educativo. Este grupo mostra uma média de anos de estudo menor ao alcançado pela população branca, a diferença alcança a 2 anos entre as pessoas de mais de 35 anos e a 1.6 anos entre as de 25 a 29. Embora a redução da brecha indique que as novas gerações de afrodescendentes têm mais oportunidades educativas que suas antecessoras, as taxas de assistência ao sistema educativo a partir dos 14 anos são sistematicamente menores que as dos brancos. Esta diferença alcança um valor extremo entre os jovens de 18 a 24 anos. Neste grupo de idade, a proporção de jovens brancos que assiste a uma instituição de ensino duplica a proporção de assistentes de ascendência negra (41% e 22% respectivamente). Ainda, os adolescentes negros desertam mais cedo do sistema educativo e enfrentam maiores dificuldades para aceder à educação superior (BUCHELI; CABELLA, 2007).

Conforme aponta Cabella (2008), é possível que vários fatores expliquem este fenômeno, sendo a discriminação racial um dos fatores que merece atenção, na medida em que diversos mecanismos associados à estigmatização podem estar incidindo no abandono precoce do sistema educativo, expressa em processos de discriminação sutis ao interior do sistema educativo ou na percepção de que uma maior inversão na educação não lhes reportaria as mesmas vantagens econômicas que a seus pares de ascendência branca. Soma-se a essa explicação o fato de os adolescentes afrodescendentes deixem de estudar

para contribuir ao sustento do lar; o que estaria revelando um círculo vicioso que contribui a perpetuar a desigualdade racial.

7.2 Perspectivas diaspóricas e intervenções no espaço acadêmico brasileiro e uruguaio

Em cenários mais próximos, a questão transnacional toma outros contornos. Na Reunião Brasileira de Antropologia de 2008, na cidade de Porto Seguro, houve uma mesa chamada “Intelectuais e Lideranças Étnicas no Campo da Antropologia”, na qual dissertaram dois antropólogos indígenas e um antropólogo negro, com o objetivo de refletir sobre o impacto da participação intelectual de negros e indígenas no campo da Antropologia, particularmente num contexto de ações afirmativas.

Florêncio Vaz Filho chamou a atenção para pensar a Antropologia como arma política: “o nativo revestido com as armas da antropologia”, em homologia com a frase de São Jorge. Ele é frade franciscano, nasceu e cresceu na aldeia Pinhel às margens do Rio Tapajós (município de Aveiro, Pará). Entrou na universidade em 1990, mas já tinha uma inserção na Teoria da Libertação nos anos 80 que o levou a um pensamento marxista mais vinculado com a Sociologia. Quando descobriu a Antropologia se identificou, ela chegou a ele no momento em que precisava ferramentas para pensar sobre sua identidade e como os outros o percebiam: quando foi para o Rio de Janeiro a fazer pós-graduação “foi a primeira vez que me chamaram de índio”. Sua dissertação foi sobre a disputa por terras numa reserva extrativista no Baixo Tapajós. Ele tentou contribuir com a luta dessas comunidades. Agora é professor na Universidade Federal do Pará: “eu sou o nativo e também antropólogo”, ele ressalta que é importante ter a noção da dupla condição.

Osmundo Pinho, professor da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia, se posicionou a partir do que os intelectuais negros tem a reinterpretar do Brasil. A raça faz parte da experiência cotidiana. As categorias raciais têm a ver com a própria constituição da Antropologia, que objetivaram o negro, considerando-o do ponto de vistas dos racialistas como o “problema negro” racialistas, e entre os culturalistas, produzindo a “culturalização do negro”. Os pesquisadores negros devem provocar uma reformulação do campo. Ressaltou a construção do corpo negro como crítica. Por exemplo, o cabelo da mulher negra construído como espaço de luta. O negro não é um portador de cultura, é um sujeito social que se constrói na desigualdade. Chamou para reelaborar a dicotomia entre o

“eu” que escreve e o “eu” da vivência. Finalizou afirmando: “queremos participar da antropologia brasileira com outra perspectiva”.

Gersem Baniwa, doutorando em Antropologia pela UNB, bolsista da Fundação Ford, começou se contrapondo à posição de Florêncio. Segundo Gersem, “eu estou me metendo [e interferindo] na antropologia”, diferente de Florêncio que “a antropologia chegou a ele” e a usa como arma. No caso dele, quer permear a Antropologia com a ação política baniwa, estabelecendo uma relação política e não teórica com a área (para reverter a situação atual de “teorias de mais para práticas de menos”). Questionou a ausência de antropólogos indígenas na Associação Brasileira de Antropologia, o que leva à impossibilidade de um verdadeiro diálogo. Os estudantes indígenas geralmente não escolhem a Antropologia como curso, isto tem que ser levado em conta para que o próprio campo se questione, faça uma revisão metodológica e epistemológica, mude os currículos. As teorias ocidentais são prepotentes com a idéia de querer falar “pelos” índios. O que deve ser incorporado é a racionalidade dos saberes indígenas. É a Antropologia que tem que mudar no processo de descolonização.

Embora as diferenças entre a proposta de “o nativo revestido com as armas da antropologia”, que aponta à formação de mediações com as ferramentas acadêmicas entre o poder público e as resistências localizadas, e a proposta de transformações epistemológicas para produzir um verdadeiro diálogo inter-étnico, ou a proposta de transformar o corpo negro como espaço de crítica e uma subjetividade construída na desigualdade como a possibilidade de outra perspectiva na Antropologia; os três intelectuais trazem perspectivas de mudança que tem a ver com a presença e interferência de sujeitos coloniais nos regimes de saber/poder que os oprimiram. Transformações nas brechas abertas pelas ações afirmativas, a partir da possibilidade de que sujeitos (construídos historicamente como “objetos” das ciências) introduzam uma visão crítica da normatividade eurocêntrica constitutiva das Ciências Sociais na América Latina.

Cabe lembrar que a dupla formação antropólogo-nativo não é uma novidade na Antropologia, remonta ao tempo de Frantz Boas, que tinha alunos indígenas nos Estados Unidos. Porém, a retórica da ruptura parece se concretizar, nesse momento, no contexto do Brasil, em novas formas de produção de conhecimento e/ou em propiciar a redistribuição tanto de recursos de pesquisa, quanto de espaços legitimados de crítica social e de falas autorizadas sobre a identidade da nação.

Podemos apontar a formação universitária como um fator que contribui para posições de prestígio e formação de capital social que leve à incorporação de negros e indígenas nas esferas decisórias e nos espaços de riqueza da nação. Mas também para interferir nos mecanismos de saber/poder que as universidades gestionam, abrindo brechas para a disseminação de perspectivas diaspóricas. Seguindo a Frantz Fanon, o sujeito da crítica pós-colonial se torna visível/existente no momento em que questiona o saber/poder que o constituiu como corpo colonial.

A conformação de circuitos transnacionais da intelectualidade negra tem uma história que se confundem com a própria diáspora africana, através de poéticas das vivências diaspóricas, da presença do corpo negro como sujeito intelectual no mundo letrado, universo que o destituiu de poder da palavra e de pensamento¹⁸⁰.

Estas dimensões podem ser observadas no Brasil, no caso da Associação Brasileira de Pesquisadores Negros (ABPN) e do Congresso de Pesquisadores Negros (COPENE) que a associação organiza (que já vai por sua 5ª edição)¹⁸¹. Participei da 4ª edição no ano 2006, na cidade de Salvador. Na época, estava envolvida com a luta pelas ações afirmativas na UFRGS, aliás, fui junto a duas colegas do GT Ações Afirmativas. Chamou minha atenção o fato de que os debates teóricos não se dissociavam de poéticas e políticas, na elaboração de pensamento crítico a partir de um olhar minoritário que trazia a ancestralidade, a diáspora e as experiências racializadas como elementos constitutivos das posições acadêmicas. As discussões sobre ações afirmativas, tabu em outros âmbitos acadêmicos como tema a ser teorizado, perpassaram todo o Congresso, chamando à urgência da ação política.

Henrique Cunha Junior (2003), fundador da ABPN, refere-se à Associação, questionando a pretensão de “universalismo” de uma ciência que tem o eurocentrismo como matriz:

¹⁸⁰ Zilá Bernd (1987) analisa a transtextualidade das poéticas na literatura afro-latino-americana e caribenha, associadas ao processo de construção de subjetividade negra na diáspora.

¹⁸¹ Intelectuais negros organizaram, em novembro de 2000, na Universidade Federal de Pernambuco (UFPE), o I Congresso de Pesquisadores Negros Brasileiros (COPENE), que contou com mais de trezentos pesquisadores negros de diversas regiões do Brasil e do estrangeiro. Neste congresso foi fundada a Associação Brasileira de Pesquisadores Negros (ABPN), “com o objetivo principal de congregar pesquisadores que tratem da problemática racial, direta ou indiretamente, ou se identifiquem com os problemas que afetam a população negra no Brasil” (Cf. BARBOSA; SILVA; SILVÉRIO *apud* SANTOS, 2007). Após o encontro na UFPE, houve mais quatro congressos: um na Universidade Federal de São Carlos (UFSCar), realizado em agosto de 2002, com 453 inscrições; um na Universidade Federal do Maranhão (UFMA), em setembro 2004, com cerca de 600 participantes; na Universidade do Estado da Bahia (UNEB), em setembro de 2006, que teve aproximadamente 1.200 inscritos; e recentemente na Universidade Federal de Goiás, em agosto de 2008.

Desde que organizamos a Associação de Pesquisadores Negros em 2000, com o intuito de acelerar o processo de pesquisa das temáticas de interesse dos afrodescendentes, tenho ouvido pelos corredores, e, às vezes, explicitamente, os seguintes argumentos: pesquisa não tem cor, as temáticas abordadas por nós não são suficientemente universais, ou seja, não fazem parte da ciência. [...] Quem detém o poder detém a primazia da ciência e determina quais temas são parte ou não da ciência. [...] O argumento da universalidade da ciência não serve como científico, em face da própria história da sua construção eurocêntrica. Mesmo ainda porque as ciências físicas hoje travam um imenso debate sobre as idéias de generalização e universalização da ciência, visto as discordâncias sobre a natureza do tempo e do espaço [...]. A formação de pesquisadores negros passa por todos esses obstáculos ideológicos, políticos, preconceituosos, eurocêntricos, de dominações e até mesmo de inocências úteis, vigentes nas instituições de pesquisa e nos órgãos de decisão sobre as políticas científicas. É, fundamentalmente, um problema político de concepção da sociedade e das relações raciais. Problema que a sociedade científica nega-se a reconhecer como um problema, negando-se a tratá-lo e colocá-lo na agenda das preocupações.

Como expressa Sales Augusto dos Santos (2007), a ABPN surge precisamente a partir do mal-estar ante o não reconhecimento da produção acadêmica dos negros intelectuais a partir de um ponto de vista dos próprios negros, ou o não reconhecimento da excelência de seus estudos em encontros e congressos nacionais do meio acadêmico brasileiro, sendo um elo para a conformação de redes acadêmico-intelectuais de apoio às ações afirmativas e de intervenção nas agências financiadoras de pesquisa.

Podemos ressaltar também um circuito globalizado de pesquisadores negros e não negros interessados nos estudos étnico-raciais. Um exemplo é o curso avançado em estudos étnico-raciais Fábrica de Idéias, realizado pelo Centro de Estudos Afro-Orientais da UFBA, e financiado pela Fundação Ford e a fundação holandesa SEPHIS de intercâmbios sul-sul. Seu objetivo é fomentar tanto o intercâmbio de professores e alunos da pós-graduação interessados na temática dos estudos étnico-raciais e na interface com os estudos africanos, quanto favorecer a incorporação de uma dimensão comparativa e internacional. A seleção mantém uma atenção especial aos candidatos negros, embora seja um curso com um público multi-racial, em sua maioria conformado por brasileiros e com participação dos outros países da América Latina, assim como do continente africano. O primeiro curso Fábrica de Idéias ocorreu em julho de 1998, no Centro de Estudos Afro-Asiáticos da Universidade Candido Mendes, no Rio de Janeiro. Em 2002, na sua quinta edição, o curso Fábrica de Idéias transferiu-se para o CEAO/UFBA, na cidade de Salvador,

e alcança sua internacionalização em 2003, a partir de entrar atores globais para seu financiamento.

Participei da 8ª edição no ano 2005, cujo tema central foi “Pensamento político afro-americano e africano”. Gerou-se um espaço interessante de reflexões críticas particularmente na interação entre os professores convidados e os próprios estudantes, a partir de olhares de sujeitos de identidades diferenciadas. Entre os professores convidados, naquela edição, tiveram destaque intelectuais caribenhos (da Jamaica e de Porto Rico) que fazem parte do campo de estudos chamado Filosofia Afro-caribenha. Este campo tem como ponto inicial a busca na figura de Calibã e Próspero (inspirada na obra de Shakespeare A Tempestade) do modo de compreender a destituição de humanidade, do poder de fala e de pensamento dos africanos que a relação de dominação amo-escravo provocou nas Américas, e como é recuperado esse poder (HENRY, 2000). Próspero simboliza o poder absoluto e, ao exercer sua dominação, tira tudo de Calibã: sua força de trabalho e sua língua e, com ela, a consciência de si mesmo. Devolver aos negros sua capacidade de nomear-se, de retomar a consciência de si mesmo e recuperar suas raízes culturais encontram-se no ponto inicial dos movimentos políticos e culturais em torno da idéia de Negritude¹⁸². Metáfora interessante para pensar como se revigora e renova o debate da inserção de negros e indígenas nas universidades, que é uma história muito anterior, mas pouco visibilizada no meio acadêmico, recuperando na atualidade laços com outros movimentos artísticos já conhecidos pelo movimento negro e que adquirem hoje novos sentidos.

Uma perspectiva afro-latino-americana constitui-se na retomada da posição do sujeito na enunciação do discurso que viabiliza a re-escritura da História do ponto de vista negro, como refere Zilá Bernd (1987). Implica, segundo a autora, num ato de reconquista de espaços culturais perdidos, procedendo a uma reapropriação dos territórios culturais de herança africana saqueados pelas camadas dominantes: os discursos poéticos afro-latino-americanos e caribenhos se articulam, delineando os limites de um *território reencontrado*.

No Uruguai, a militância de Mundo Afro abriu várias brechas para transformações nesse sentido, retomando os itinerários de intervenção no mundo letrado das gerações anteriores de lideranças como, por exemplo, a Revista *Nuestra Raza*, editada nas décadas

¹⁸² Aimé Césaire foi o poeta antilhano que retomou o texto de Shakespeare para pensar a situação dos negros nas Américas, recriando Próspero como o colonizador branco e Calibã como o escravo revoltado, refletindo os conflitos fundamentais raciais, imagem que dá início ao movimento da *negritude* (BERND, 1987).

de 1930 e 40. Suas interferências na cultura letrada desde seus começos como Revista, que veiculava análises críticos da situação nacional e regional na perspectiva de uma política racial e da luta anti-racista, deram lugar a uma linha editorial própria, com a publicação de livros de interesse para a divulgação de um pensamento com perspectiva afrodescendente. No ano 2000, foi criado o Instituto Superior de Formação Afro (ISFA), que teve como objetivo a formação de lideranças da América Latina no processo preparatório da Conferência de Durban. Atualmente o ISFA promove uma especialização em história e cultura afrodescendente no Cone Sul, ditado na sede de Rivera e contando com a parceria de universidades brasileiras¹⁸³.

Nos últimos anos, foi elaborado por militantes de Mundo Afro (particularmente por Mario Silva) um material em CD-ROM chamado *Guia dos Afrodescendentes*, ressaltando os elos diaspóricos entre o continente africano e as Américas. Contaram com o apoio da UNICEF. O Guia aborda temas que desconstruem estereótipos em torno da África e da escravidão e ressaltam a diversidade cultural e lingüística do continente africano, citando a obra de intelectuais africanos. Até chegar aos questionamentos da afro-américa, refletindo sobre três questões do tráfico de escravos para entendê-lo como crime de lesa humanidade, tal como foi declarado na Conferência de Durban: foi legal por 500 anos, foi global e racialmente localizado. As pessoas passaram de ser um hausa, um mandinga, para ser um negro nas Américas: o que significou um processo de “coisificação”, deixando de ter seu nome.

Outra temática abordada é a resistência escrava, dos quilombos, como conhecidos no Brasil, ou *palenques*, como é a denominação na Colômbia. E ainda a revolução do Haiti (1791 – 1804) como início do processo libertador da América Latina e do Caribe, que não é ressaltada na história regional porque foi uma revolução negra, que fez tremer o sistema escravista nos outros países das Américas. Chega ao Uruguai mostrando datas e fatos para pensar o processo de abolição da escravidão (os donos de escravos foram indenizados pelo governo...) e a relação do Uruguai com o Brasil, que aboliu a escravidão vários anos depois. No norte do Uruguai, existiam os “contratos de peões” entre os fazendeiros brasileiros que tinham terras nessa zona, que eram formas encobertas de escravidão.

Por último, são expostos os instrumentos legais que dizem respeito à luta anti-racista na América Latina, particularmente no contexto posterior à Conferência de Durban.

¹⁸³ Muitos dos estudantes são professores da rede pública brasileiros, já que conta como formação de professores para a aplicação da Lei 10.639/03, da qual falaremos mais adiante.

Presenciei a apresentação desses conteúdos realizada por Mario na celebração do Dia do Patrimônio de 2007, numa palestra num Centro Regional de formação de professores de Atlântida, município de Canelones (departamento limite com Montevidéu). Foi convidado para apresentar o Guia Afrodescendente para usar nas escolas como modo de inserção na temática da diáspora africana nas Américas, do racismo e dos mecanismos compensatórios na região.

Tinha umas 20 pessoas de público, entre eles professores do Centro e estudantes do curso de Pedagogia. A apresentação do Guia e exposição de Mario foi a de interpelar a platéia a partir de uma série de questões que envolviam não só a relação entre o continente africano e o Uruguai, mas também a história afro-americana amplamente.

Os temas de desconstrução histórica pareciam bastante novos para a maioria do público, sendo que a discussão foi reconduzida ao tema das ações afirmativas, que parecia mais próximo dos debates na esfera pública uruguaia. Uma professora que também trabalhava na UDELAR e teve alguma aproximação à discussão sobre a implementação de categorias étnico-raciais no censo universitário (do qual falamos anteriormente) perguntou sobre as discussões entre “raça” e “etnia”, qual era o conceito que os militantes de Mundo Afro usavam, porque no âmbito universitário existe uma tendência a usar “etnia”. Mario respondeu que eles usam “raça” para ressaltar o racismo como causador de desigualdades. Alguns participantes levantaram o tema das cotas, ressaltando que o modelo dos Estados Unidos não seria aplicável no Uruguai. Mario afirmou: “os Estados Unidos está reparando seu racismo, o Uruguai não teria que reparar seu racismo também?”. As pessoas ficaram pensativas. Mario levantou a questão da reparação das vítimas da ditadura no Uruguai, que todo mundo concorda, mas quando se fala de racismo ninguém concorda.

Quanto às ações em torno ao espaço acadêmico, podemos citar à Equipe de Etnia e Saúde da Faculdade de Psicologia da UDELAR, coordenada pela professora Susana Rudolf. Eles oferecem o Seminário Livre sobre Etnia e Saúde a quatro anos, para o qual a equipe conta com dois profissionais voluntários trabalhando: Javier Diaz (como já falamos anteriormente, é formado em Relações Internacionais) e Oscar Rorra (formado em Psicologia pela UDELAR), junto com Susana, que é professora titular. Desde seu início com a transformação do grupo de estudantes negros Quilombo Timbó numa equipe de pesquisa para realizar um projeto financiado pela OPAS (como mencionamos no capítulo 5) e, posteriormente ao institucionalizar o seminário, foi um processo perpassado por

tensões com a militância de Mundo Afro, na qual alguns dos participantes de Quilombo Timbó estavam inseridos, disputando a legitimidade do conhecimento produzido num espaço como a academia, visto pelos militantes como sem um compromisso político e com um olhar eurocêntrico.

Oscar, de aproximadamente 30 anos, participava do Grupo Quilombo Timbó e depois militou na juventude de Mundo Afro. Reconhece que essa experiência foi formadora para ele, embora não concorde com alguns lineamentos da organização (que o levaram a sair de Mundo Afro). Ele definiu o espaço do seminário como “invisível” para a UDELAR porque, embora permita a existência do espaço, não apóia nenhuma ação já que funciona basicamente com trabalho voluntário. Aliás, é um seminário optativo, não é obrigatório no currículo dos estudantes de psicologia. Mas também é um espaço invisível para a militância negra por fora da Universidade, já que não o considera “político”. Porém, ele considera seu trabalho como uma forma de militância, já que é voluntário e porque tem por objetivo instalar a temática racial numa universidade que a nega.

Assisti a uma aula do Seminário em julho de 2008. Os estudantes estavam apresentando os trabalhos finais, que consistia em analisar uma entrevista feita a uma pessoa afrodescendente sobre temas vinculados a discriminação e identidade. Uma das discussões foi em torno a como perguntar sobre discriminação, tema difícil de abordar, ainda mais sendo dois entrevistadores brancos e a simbologia de prestígio de ser estudantes universitários.

Segundo Susana, eles trabalham sobre a questão de identidade e sobre como preparar aos alunos a lidar com a temática étnico-racial, uma vez que em seu desempenho profissional terão pacientes diversos e eles terão que estar preparados para tratar o impacto da discriminação étnica e racial na saúde mental e o pertencimento étnico na conformação de identidade das pessoas. Nas aulas eles se confrontam com uma diversidade de situações: estudantes mais apáticos, outros em que a temática mexe com eles, por exemplo, o caso de uma avó negra que foi negada na família. Porém, um tema que é muito difícil de abordar é o das ações afirmativas, os estudantes de modo geral não querem nem ouvir falar. Ela referiu à academia como estando numa “torres de marfim”, as pessoas da UDELAR não querem se comprometer com demandas dos movimentos sociais.

Javier Diaz, pertencente à associação ACSUN (apresentado nos capítulos anteriores), que é o outro professor voluntário do Seminário, em seu relato de militância dá

uma ênfase à questão da educação e as possibilidades de ascensão que ela abre. Porém, expõe o problema de “estudar e se afastar do coletivo”:

Mi abuela terminó la escuela cuando mi madre estaba en el tercer año de liceo [segundo grau]. Por otro lado, dentro de esta organización lo que se estaba fomentando era que las futuras generaciones que vinieran no tuvieran que pagar derecho de piso por tener un déficit de capital social, como que la promoción fue en el sentido de que “nosotros limpiamos pisos, no queremos que nuestros nietos continúen con eso”. Es complicado ese trabajo porque si vos lo trasladas a los dirigentes de las organizaciones, ese mismo modelo que se le quiso transmitir no tuvo brote, salvo excepciones, la gente no pudo hacer ese salto (entendiendo el acceso a la educación como trampolín social), y los que tuvieron ese trampolín no tuvieron intercambio y relacionamiento con la comunidad, es como que yo a mi hijo lo formo para que pueda ascender socialmente, tenga mayores herramientas para moverse en el mundo de trabajo pero lo aislo y no tiene contacto con la comunidad.

Se por um lado, a academia promove uma possibilidade de ascensão social valorizada entre a população negra, nas palavras referidas por Javier da geração de seus pais e avós “*nosotros limpiamos pisos, no queremos que nuestros nietos continúen con eso*”, o espaço acadêmico aparece como hostil e discriminador. Nesse sentido, ganham importância as propostas que desconstruam esse âmbito, não só para desracializar seu acesso, mas para torná-lo uma arena positiva para o diálogo inter-étnico. Como mostramos em capítulo anterior, Javier considera o Seminário Etnia e Saúde como uma possibilidade de investigar conforme “nossos interesses de pesquisa”, que não são contemplados pela academia de modo geral.

Porém, vemos que uma intervenção no espaço acadêmico é “invisibilizada” tanto do lado da universidade, quanto por parte de um setor da militância por fora da academia como potencial crítico dentro da instituição, expressando paradoxos da relação entre militância e academia.

Esta discussão entre uma militância mais voltada à ação definida como de movimento social, da sociedade civil, e outra que busca na inserção em instituições públicas a forma de atuação política apareceu ao longo da pesquisa. Por exemplo, na discussão citada no capítulo 5 sobre a monografia de Amanda sobre mulheres negras e emprego doméstico. A discussão entre Amanda e Noelia sobre sua valorização da atuação no Estado (como assistente social, no caso de Amanda) e inclusive na academia para incidir nas políticas públicas, e o uso da profissionalização para uma atuação voltada à sociedade civil, no caso de Noelia. Disparidade também referida por Beatriz Ramírez: ela

valoriza a ação na sociedade civil ou na esfera do Estado por terem a possibilidade de “estar perto das demandas da coletividade” ou de representá-las em espaços governamentais, porém, critica uma atuação profissional que se afaste dessas demandas, ficando fechada ao espaço acadêmico.

Entretanto, em uma e outra posição, podemos destacar o uso instrumental da escolarização e da formação profissional em vista à politização e à articulação de diferentes esferas de atuação através de processos de mediação, sendo que a disputa na esfera pública torna-se um espaço de reconversão do capital educacional/cultural em capital militante, relacionado a um “saber fazer” capaz de ser mobilizado numa causa coletiva (GUTIERREZ, 2007), ou também em capital político, entrando nas arenas da representação da burocracia estatal e partidária para disseminar na esfera pública a temática racial.

Quanto a UAFRO, seus membros destacam uma atuação a partir da valorização de ser um profissional negro e das dificuldades enfrentadas na sua carreira. Como mencionamos, suas integrantes tem um projeto de analisar os itinerários de estudantes universitários negros na UDELAR.

Pode-se observar essa valorização das trajetórias de profissionais negros no evento que UAFRO organizou para o Dia da Mulher Afro-latino-americana e Caribenha em julho de 2008, para homenagear a mulheres negras idosas profissionais, que se formaram em outros momentos ainda mais difíceis para uma mulher negra se desempenhar como profissional no espaço público, como narra Vicenta, uma das integrantes da organização:

Nosotras estamos este año muy fuerte con el 25 de julio, que vamos a hacer un homenaje, la Junta Departamental va a hacerle un homenaje a las mujeres afrodescendientes montevideanas, que va a quedar en actas, por primera vez en una junta departamental que se haga este tipo de reconocimiento, y nosotros vamos a presentar, es interesante esta cosa de la cultura, que tiene que ver mucho también, yo creo que parte de la cultura de un país pasa por la educación que vos recibís curricular, no sé cuánto por ciento, pero mucho. Entonces el referente afro en el Uruguay, desde la cultura o de qué significamos los afro en este país es el candombe, entonces acá todo el mundo conoce a las *vedettes*, Rosa Luna, Marta Gularte, Tina Ferreira... Pero tenemos viva la primera abogada afro de este país, tenemos viva la primera mujer atleta que compitió por el país internacionalmente, una de las nurse más importantes del país, una socióloga afro. Entonces nosotras queremos hacerle un homenaje a esas mujeres. Queremos mostrar un poco el camino que han recorrido. Porque todas venimos del mismo lugar, todas de familias pobres, acá nadie viene “mi papá era el rey de África, yo vine con el lingote de oro y con diamantes en el bolsillo”...

Ela denuncia uma associação hegemônica dos afrodescendentes com uma noção de cultura folclorizada na imagem do carnaval, que os destitui do mundo letrado, e assume como parte da militância de UAFRO o fato de tornar visível a intelectualidade dentro do coletivo. Vicenta atua profissionalmente em diferentes arenas (tais como a Universidade Católica, a Intendência de Montevideú, o UNFPA das Nações Unidas) a partir de sua formação em marketing e sua especialização na temática de gênero e desenvolvimento. Ela refere aos conflitos de ser mulher negra e se inserir em espaços públicos dominados por homens brancos: *“mi experiencia personal, te lo pueden contar otras compañeras también, el hecho de acceder a algunos puestos de trabajo ha sido conflictivo, no es fácil, hay mucha subestimación, poco reconocimiento”*. Inclusive menciona que sua perspectiva é militante e não acadêmica, já que o espaço da academia é visto por ela como eurocêntrico: *“lo que te lleva a estudiar, a no ser que hayas tenido una formación o un interés particular, interesarte en tu etnia y tu cultura, en lo que sós y en definirte, en realidad no es la universidad, porque contribuye a blanquearte, porque tiene una formación totalmente eurocéntrica”*.

Um aspecto interessante que pode ser ressaltado como um processo de disseminação na esfera pública uruguaia de temáticas afrodescendentes de um ponto de vista de empoderamento dos sujeitos negros é a publicação de livros nos últimos anos. Cabe ressaltar que a UDELAR, que como vimos centraliza as atividades de ensino universitário e pesquisa, salvo algumas exceções na área de história da escravidão e dos estudos de corte antropológico sobre religiões afro e manifestação culturais como o candombe, não possui uma diversificação de estudos afrodescendentes, ainda menos comum pesquisas que versem sobre desigualdades raciais e diferenças étnicas. Nesse sentido, estas publicações recentes num país com um mercado de livros importante, e ainda seus lançamentos com visibilidade pública, ganham sentido.

Por exemplo, foram publicados dois livros sobre Jacinto Ventura de Molina, “O licenciado negro”, cujos escritos datam de princípios do século XIX ainda em tempos de escravidão. Em 2007, foi publicado o livro *El licenciado negro Jacinto Ventura de Molina* de Alejandro Gortázar que examina aspectos de seu itinerário “na cidade letrada” a partir de contextualizar seus escritos autobiográficos, e em 2008 o livro *Jacinto Ventura de Molina y los caminos de la escritura negra en el Río de la Plata* com a obra de Ventura editada pelo historiador estadunidense William G. Acree Jr. e o historiador uruguaio Alex

Borucki, e o prólogo de George Reid Andrews. O livro foi lançado no anfiteatro (lotado) da Aliança Uruguai – Estados Unidos (prédio localizado na zona central de Montevideu), que contou com a presença dos dois editores e ainda com a palestra de Edgardo Ortuño. Ele ressaltou a importância que tinha essa obra para repensar a identidade uruguia a partir da diversidade, incluindo as experiências de um afrodescendente precisamente num momento histórico de gestão do ideário nacional como homogeneamente branco.

Gortázar refere-se à destituição da figura de Jacinto Ventura entre os cânones que deram início à considerada “literatura nacional” uruguia (sendo que, por exemplo, Francisco Acuña de Figueroa entrou no “Panteon Nacional”) e sua menção em algumas das obras que retratam a época como um personagem “excepcional” lindando os limites entre a realidade e a fantasia. O autor tenta restabelecer o sentido histórico de suas práticas e manuscritos, de analisar as possibilidades e os limites de um afrodescendente em um determinado contexto, assim como suas táticas para se inserir nos resquícios de uma sociedade escravista na qual ‘o negro não é um homem’ como apontava Frantz Fanon (GORTÁZAR, 2007).

Duas obras publicadas podem ser ressaltadas também por ter sido escritas por intelectuais negros: em 2006, *Mbundo malungo a mundele. Historia del Movimiento Afrouruguayo y sus Alternativas de Desarrollo*, de Romero Rodriguez, liderança reconhecida de Mundo Afro; e, em 2008, *Historia Afrouruguaya*, do historiador Oscar Montaño. Ambas com uma pesquisa documental rigorosa e um olhar analítico que constitui um ponto de vista negro através da textualidade. O desafio assumido por Rodriguez no prefácio do livro para mostrar uma perspectiva afrodescendente é que: “o estado uruguaio e sua sociedade, se enfrentam, a início do século XXI, com um dos grandes problemas nunca assumidos do entretido social do país: resolver a situação que padecem os afrouruguaiois” (2006, p. 17).

Outra publicação lançada em dezembro de 2008, que pretende uma disseminação de pesquisas sobre a situação da população afrodescendente no Uruguai do ponto de vista histórico e sociológico (estas últimas baseadas nos recentes dados da ENHA de 2006), assim como das Ciências Humanas (particularmente uma pesquisa realizada pela Equipe de Etnia e Saúde), convoca uma série de pesquisadores da UDELAR (professores e formados nessa universidade) para abordar temas como: formas históricas de organização dos afrodescendentes, condições de vida desta população ao longo do século XX, expressões do pensamento afrouruguaio, problemáticas atuais em torno da desigualdades

no mercado de trabalho, percepções e vivências da discriminação. O livro é produto de um projeto de cooperação aprovado pelo Fundo Fiduciário Espanha – PNUD *Hacia un Desarrollo Integrado e Incluyente*¹⁸⁴. Interessante que este projeto reuniu parcerias como a Câmara de Representantes do Parlamento do Uruguai, o Instituto Nacional de Estatísticas (INE), a Agência Espanhola de Cooperação Internacional para o Desenvolvimento (Aecid), e as Nações Unidas através do PNUD, UNFPA e UNIFEM. Teve como objetivo geral contribuir para a geração de conhecimento e a visibilidade da população afrodescendente, na interfase de formulação de políticas públicas sociais, segundo expressa Edgardo Ortuño no prólogo (sendo ele o principal impulsionador desta publicação). O livro foi lançado no Dia Nacional do Candombe, na sua terceira edição no dia 3 de dezembro de 2008, no prédio do Parlamento.

No Uruguai, percebe-se então uma articulação de diversos atores (universidades e profissionais, editoras, atores globais, atores governamentais, militantes negros), que convergem numa rede que dissemina a temática racial na esfera pública, apontando a valorização das trajetórias profissionais negras e tendo como horizonte evidenciar as desigualdades étnico-raciais num “problema social” merecedor de ações afirmativas.

7.3 Conexões/comparações possíveis

Observamos uma confluência transnacional do entendimento das ações afirmativas através de seus efeitos nos regimes de poder, levando vivências minoritárias para arenas hegemônicas com a reivindicação de direitos e a introdução de novos olhares que questionam mecanismos de saber/poder.

Vimos que o debate sobre ações afirmativas na América Latina cresceu através da linguagem de gênero. Porém, formular o debate na linguagem de “políticas de ação afirmativa” para a equidade racial produz um recuo da discussão, como vimos no caso do Uruguai; ou uma reação de alcance nacional que pretende a manutenção de privilégios racializados, no caso do Brasil.

As ações de reação às ações afirmativas apelam à idéia de que uma categorização exterior à sociedade está sendo imposta no Uruguai, país que se constituiu em torno da

¹⁸⁴ O fundo promove o apoio a propostas que contribuam com a redução da pobreza e da desigualdade, com especial atenção às populações afrodescendentes.

igualdade/homogeneidade. Ou, no Brasil, que se erigiu como nação que tem a “democracia racial” como horizonte normativo que fortalece o modelo de uma *brasilidade mestiça* e justifica a não-pertinência das ações afirmativas no país. Estas críticas encontram ainda sua legitimação em argumentos genéticos para explicar a herança e origem das pessoas, como discurso que valida uma “verdade” científica para destituir a possibilidade de identificação étnico-racial.

Ao comparar o contexto uruguaio e o brasileiro, percebi uma configuração diferente da militância em torno à disputa pelo espaço acadêmico que merece ser evidenciada a fim de contextualizar sua historicidade e desdobramentos. No Uruguai, pude mapear ações espalhadas que convergem na tentativa de criar uma arena positiva para entender as subjetividades e os itinerários de profissionais negros. Diferente da demanda da militância negra no Brasil, disseminada nacional e transnacionalmente em relação ao ingresso de negros nas universidades e à redistribuição de recursos de pesquisa.

Uma interpretação preliminar desta diferença pode indicar que, no Brasil, a academia se tornou em objeto da demanda do movimento negro, por um lado, porque a universidade pública no país possui um ingresso restrito e elitizado (cujo símbolo maior é o exame vestibular, tal como referimos anteriormente) que visivelmente exclui à população negra, comprovado por dados oficiais desde os anos 80 e 90 sobre desigualdades educacionais entre negros e brancos. Por outro, porque os estudos realizados por acadêmicos brancos construíram em torno do “problema negro” um objeto privilegiado de pesquisa, com relevância internacional, particularmente os que ressaltavam a resolução de conflitos no “paraíso racial brasileiro”. “Tomar” a academia por parte da militância negra conformaria uma possibilidade de questionar esses mecanismos de saber/poder, passando de objeto a sujeito de conhecimento.

No Uruguai (e podemos pensar também para a Argentina), os estudos étnico-raciais referidos aos afrodescendentes não são comuns na academia, respondendo a ideologias de branqueamento que, ao negar aos sujeitos negros (inclusive como “objeto de estudo”), desconstituem a questão racial e a diferença étnica como problema social. E ainda soma-se o fato de que a universidade pública possui ingresso universal, o que a princípio seria visto como um acesso democrático, porém, não garante um acesso “universal” (nem a permanência e a titulação/formação), relacionado com o fato de que o ingresso à

universidade é mais provável para os jovens de famílias com maiores recursos econômicos e capital social.

Aliás, não foi percebida no Uruguai uma ênfase dos atores globais para financiar, por exemplo, bolsas de estudo de pós-graduação ou sustentação de circuitos de pensamento negro, como no caso da Fundação Ford no Brasil. Alguns militantes afro-uruguaios atribuem esta falta de financiamento a que o Uruguai apresenta um dos níveis de vida mais altos da região, porém, não é feita uma desagregação étnico-racial para averiguar as desigualdades sociais e raciais.

Podemos aproximar os debates empreendidos por ativistas em seus contextos. Inicialmente, eles giram em torno da visibilidade. Mas, processualmente, eles se desdobram e confluem ao pleito quanto ao domínio do código escrito e a ocupar os lugares de fala autorizada sobre a identidade da nação, tentando a reconfiguração de mecanismos de saber/poder. Todavia, seus desdobramentos estão em continuidade com outras ações e entrelaçados a militantes em outros campos de atuação (candombe, saúde, etc.) com uma busca de empoderamento, ou seja, de ocupar lugares relevantes reconhecidos socialmente. O meio universitário e científico faz parte desses lugares e entra, então, nas ações que visam a reparações através da redistribuição de recursos e posições de prestígio social.

No Uruguai, percebemos esforços da sociedade civil por inscrever uma perspectiva diferencial no mundo letrado expressando um ponto de vista negro da história e cultura nacional, inclusive estabelecendo pontes com a cultura performática do candombe, porém, com dificuldades de alcançar os mecanismos com poder de disseminação, situação que está se revertendo nos últimos anos, a partir da articulação de diversos atores para além da militância negra (universidades e profissionais, editoras, atores globais, atores governamentais, militantes negros), que convergem numa rede incipiente que dissemina a temática racial na esfera pública, apontando a valorização das trajetórias profissionais negras e tendo como horizonte constituir as desigualdades étnico-raciais num “problema social” merecedor de ações afirmativas, reforçado com o impacto que teve a divulgação de dados oficiais sobre desigualdade racial a partir de 2006.

No Brasil, como será aprofundado no próximo capítulo, observamos um itinerário de longa data da militância negra para relacionar raça e educação como demandas ao poder público, que se reforça em sua permeabilidade em esferas do Estado e a ampliação de instituições envolvidas em sua disseminação a partir do processo em torno da Conferência de Durban. Os dados de desigualdade racial na educação, potencializados pela demanda de

militeres negros (por conta das barreiras raciais existentes para cursar as universidades públicas) e pela legitimação de um ponto de vista negro nas instituições letradas, encontram ecos nos pleitos por políticas públicas, que analisaremos a seguir.

CAPÍTULO 8. AS DEMANDAS EM EDUCAÇÃO E AÇÕES AFIRMATIVAS E SUA DISSEMINAÇÃO NA ESFERA PÚBLICA BRASILEIRA

No capítulo anterior, examinei os desdobramentos das ações afirmativas no ensino superior empreendidas no Brasil e no Uruguai a fim de analisar de que modos os ativistas se engajaram nesse jogo social. Analisei o impacto do debate no Uruguai, mesmo que se possa afirmar que é “ainda” incipiente, os ativistas dos movimentos sociais parecem indagar sobre os dados de escolarização e a ausência de diplomados afrodescendentes.

Neste capítulo, analiso os desdobramentos do debate sobre raça e educação no Brasil, focando algumas particularidades no cenário de Porto Alegre, e apresento dados coletados no “tempo quente” da política a fim de observar de perto como as questões sobre visibilidade da afrodescendência e a implementação de políticas reparatórias foram vivenciadas localmente. Elejo, para isso, a votação das cotas de ingresso na UFRGS.

8.1 Uma demanda histórica

No Brasil, a partir dos anos 80, pode-se observar uma intersecção entre raça e educação nos debates e embates do movimento negro contemporâneo por políticas públicas. A crítica à democracia racial modelada desde fins dos anos 70 viabiliza uma crítica ampla às instituições de ensino por reproduzir esta ideologia e ainda as disparidades entre negros e brancos nos indicadores educacionais.

No cenário nacional, dois períodos podem ser ressaltados em referência à consolidação de um “pensamento negro sobre a educação”. Tatiane Rodrigues (2005) ressalta as disputas em torno da Constituinte de 1988 e da aprovação da Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (LDB) em 1996.

Quanto à Constituinte, embora o movimento negro tenha permeado as discussões, e contasse com interlocutores mais próximos das decisões e que de alguma forma representavam os interesses da comunidade negra (como foram os casos de Benedita da Silva, Luiz Alberto Caó, Edmilson Valentim e Paulo Paim), o leque de demandas apresentado não foi incluído em sua totalidade. Foi consolidado o artigo que referia às comunidades remanescentes de quilombos por entrar no quadro das “minorias” junto às populações indígenas. Porém, a temática racial ficou reduzida à punição através da criminalização do racismo, restringindo o anti-racismo aos tipos de racismo mais ostensivos e não aos mecanismos institucionais que conformam as desigualdades no Brasil.

Em relação à educação, as demandas do movimento negro que exigiam um tratamento diferenciado ao grupo e ao conhecimento construído por ele, assim como medidas que criassem igualdade de oportunidades educacionais (abrindo uma brecha para as ações afirmativas), tratadas e aprovadas no anteprojeto elaborado pela “Subcomissão dos Negros, Populações Indígenas, Pessoas Deficientes e Minorias”, foram dissolvidas nas comissões posteriores com a justificativa de que, por se tratarem de questões muito particulares, deveriam ser abordadas em legislação específica e complementar (RODRIGUES, 2005).

Na discussão da LDB em 1996, o compromisso da educação com a homogeneização nas roupas da “universalização” das políticas educacionais brasileiras foi novamente questionado pela militância negra e por intelectuais interessados na temática racial. Porém, a participação do movimento negro nesse processo ficou restrita à representação da senadora Benedita da Silva, que apresentou propostas de reformulação do ensino de história do Brasil e de obrigatoriedade, em todos os níveis do ensino, da história das populações negras do Brasil. A proposta foi negada com a justificativa de que uma base nacional comum para a educação tornaria desnecessária a existência de uma garantia e de um espaço exclusivos para a temática. O resultado foi que a ideologia da democracia racial foi reeditada na linguagem do “mito das três raças” observada na redação do art. 26: “o ensino da História do Brasil levará em conta as contribuições das diferentes culturas e etnias para a formação do povo brasileiro, especialmente das matrizes indígenas, africana e européia”¹⁸⁵ (RODRIGUES, 2005).

A discussão ganha novo fôlego na cena nacional a partir da aprovação da Lei Federal 10.639 no ano 2003, como veremos mais adiante.

Na própria história do movimento negro no estado do Rio Grande do Sul podemos observar a conformação de uma trama em torno da demanda na intersecção entre raça e educação.

Militantes que iniciaram sua trajetória no movimento na Sociedade Beneficente Cultural Floresta Aurora (como referimos anteriormente, a mais antiga associação negra de Porto Alegre, fundada em 1872 por um grupo de negros forros, com atuação social e cultural até a atualidade) a partir de participar de bailes e atividades culturais, passaram a pautar temas de educação. O Floresta Aurora (como conhecido entre os militantes) sediou

¹⁸⁵ Reflexo do papel central que desempenhou Darcy Ribeiro no segundo momento da elaboração da lei, expoente intelectual da construção do “mito das três raças”.

e promoveu eventos como o I e II Encontro Nacional sobre Negro e Educação, nos anos 1984 e 1985, tendo como antecedente nas ações educativas, a preparação de jovens negros para concursos públicos nos anos de 1970.

Segundo narra Tânia Silva, militante e pedagoga negra (que apresentamos no capítulo 3 e 4), sobre como se gestaram os Encontros reunindo educadores negros com alcance nacional: “a gente começou a ir no Floresta Aurora, um pouco ia pela *black music*, mas a gente começou a função de ir não só para dançar e ocupar o espaço do Floresta Aurora para nossas discussões”.

Seguindo o relato de Tânia, na época em que ela fazia o curso de pedagogia na UFRGS, e participava do movimento estudantil, estava constituindo-se uma rede de universitários negros que estudavam na UFRGS e também na PUC/RS. Eles organizavam eventos e interferiam na política estudantil para que se discutisse a questão racial. Esta rede ampliava-se à Revista Tição, que congregou intelectuais negros entre os anos 1978 e 1980, entre eles o do Grupo Palmares que mencionamos no capítulo 3. Como foi apresentada em email que circulou nas listas do movimento negro na comemoração dos 30 anos de sua fundação:

A Revista Tição desencadeou uma série de movimentos, sendo um dos embriões do movimento negro nos anos 70. A publicação levantava temas como discriminação nas escolas, afro-religiosidade, auto-estima do negro e, principalmente, trabalhava como um instrumento de denúncia contra o racismo e a violência num período que as liberdades democráticas não estavam restabelecidas no país, que vivia a ditadura militar.

Interessante destacar que a comemoração dos 30 anos foi realizada no centro da cidade, mais exatamente na Esquina Democrática (reconhecido lugar de encontro e protesto do movimento negro porto-alegrense e de outros movimentos sociais), propositalmente no mesmo dia da posse de Barack Obama nos Estados Unidos, estabelecendo um elo com a nova configuração de poder que implica o primeiro presidente negro norte-americano.

Tânia delinea o percurso das demandas por ações afirmativas em educação a nível nacional da seguinte forma:

E ai como, se você for ver o censo demográfico, a demanda naquele momento [anos 70] era dar conta do colegial, do secundário, e ai depois na medida em que a gente foi, veja bem, a questão é bem política, essa discussão ela só veio na medida em que nós fomos ascendendo na nossa

escolarização, na medida em que a gente fez o médio, a gente começou a brigar para eu não fosse uma das poucas professoras, eu e as pessoas em todo o Brasil, cada um em seus lugares, não fossem os únicos no segundo grau, que agora é chamado de médio, e que a gente foi vendo que a gente era somente um, porque até então, tudo bem, você ficava meio acanhado de ser o único no fundamental [...] Então nós éramos desejanter dessa situação e o que impulsionou foi na medida em que todo o mundo neste país, da minha geração e os de mais de 55, 60, acessaram na universidade, e aí veio a demanda. [...] Na época, a gente tinha os cursos preparatórios, naquele momento a intencionalidade, a necessidade era de você estar na condição de universitário, para que as pessoas da sua família vissem que era possível e a partir daí as outras gerações fossem. E hoje a gente fala de forma organizadinha ações afirmativas. Aí o que a gente fazia, todo o material que a gente conseguia na universidade que falasse da questão racial, xerocava, passava no mimeógrafo, e multiplicava da universidade para as comunidades. E aí foi indo...

O ingresso à universidade, sendo a primeira pessoa da família extensa e muitas vezes da vizinhança é ressaltado como o início da demanda, como a possibilidade de formar um capital educacional/cultural e social que contribua a uma ascensão social, assim como sua reconversão, no caso da militância, em capital militante e político. O desejo ressaltado por Tânia se gestou a partir de condições de expansão do ensino superior entre sua geração e da escolarização nas gerações mais velhas, e pelo investimento das redes familiares para que os mais jovens estudassem.

A conformação de redes locais e nacionais e as próprias trajetórias dos militantes modelaram as demandas na educação, transformando a certas pessoas como mediadores frente ao poder público, com capital social e educativo/cultural para exercer a mediação.

Nos anos de 1980 surgem os Agentes da Pastoral Negros (APNs) no ceio da igreja católica, como já mencionamos em outros capítulos, sendo um espaço importante de formação de militantes. Em 1985 é conformada a rede no Rio Grande do Sul, organizada por Vera Triumpho, tendo como foco a educação e a cidadania como projeto pedagógico. Em 1991, é formado o Coletivo de Educadores Negros APNs, no contexto do CPERS, como derivação do projeto O Negro e a Educação financiado pela Secretaria de Estado da Educação do RS.

Um dos desdobramentos do Coletivo foi a publicação do livro *Rio Grande do Sul: Aspectos da Negritude*, organizada por Vera Triumpho, mostra as linhas de pensamento e ação deste grupo de educadores, prestando atenção para temáticas como: auto-estima das crianças negras, desconstrução de estereótipos em torno aos negros, a abordagem do racismo na sala de aula, o lugar do negro na historiografia do Rio Grande do Sul,

religiosidade afro-gaúcha. O prólogo de Abdias do Nascimento enuncia a idéia de reparação que promove a educação anti-racista no Brasil: “mais uma vez, no processo de libertação de um povo, toca ao oprimido o ônus de libertar o opressor de seus preconceitos e educá-lo para a convivência democrática numa sociedade moderna. [...] Nenhuma das reparações que o Brasil deve aos africanos em nosso país, é mais importante e urgente do que esta no setor da educação” (1991, p.14). Esta idéia de reparação enunciada a começos da década de 1990 só se expandiria e institucionalizaria nacional e transnacionalmente, como vimos, uma década depois a partir da Conferência de Durban em 2001.

Outro desdobramento foi a aprovação (embora não fosse implementada amplamente) naquele ano de uma lei municipal na cidade de Porto Alegre que “obriga as escolas de 1ª e 2ª graus da rede municipal de ensino, a incluir na disciplina de História, o ensino relativo ao *estudo da Raça Negra na formação sócio-cultural brasileira*” (grifo meu), acompanhando um contexto em que leis similares foram implementadas em várias partes do Brasil ao longo dos anos 90¹⁸⁶.

A disseminação de uma perspectiva que intersectasse raça e educação irrompendo na cena nacional foi potencializada a partir da aprovação da Lei 10.639/03¹⁸⁷, a “primeira lei” a ser aprovada no governo de Luiz Inácio Lula da Silva, que torna obrigatória a inclusão da temática “História e Cultura Afro-Brasileira” no currículo oficial da Rede de Ensino que altera a LDB¹⁸⁸.

As Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana, texto realizado por um grupo de trabalho composto por representantes do Conselho nacional de Educação, do Ministério da Educação, da Comissão de Educação da Câmara dos Deputados e da Fundação Cultural Palmares, ligada ao Ministério da Cultura, e publicado em 2004 que regulamenta a lei, insere esta perspectiva crítica e de valorização dos sujeitos negros

¹⁸⁶ Começando com um artigo da Constituição do estado da Bahia, em 1989, e com leis municipais de Belo Horizonte/MG, em 1990, Belém/PA, em 1994, Aracaju/SE, em 1994, São Paulo, em 1996, e Teresina/PI, em 1998.

¹⁸⁷ Atualmente, esta Lei foi reformulada pela Lei 11465/08 que, além de contemplar questões referentes à população negra, incorpora aos povos indígenas para pensar as relações étnico-raciais. Porém, nesta tese referirei à Lei 10.639/03, pois meu trabalho de campo contemplou seus efeitos.

¹⁸⁸ Esta Lei modifica a Lei 9394/96, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional. Não só visa a “História e Cultura Afro-Brasileira”, mas também faz a providência de incluir “o estudo da História da África e dos Africanos, a luta dos negros no Brasil, a cultura negra brasileira e o negro na formação da sociedade nacional, resgatando a contribuição do povo negro nas áreas social, econômica e política pertinentes à História do Brasil”. Institui que os conteúdos serão ministrados no âmbito de todo o currículo escolar, em especial nas áreas de Educação Artística e de Literatura e História Brasileira, e que o calendário escolar incluirá o dia 20 de novembro como “Dia Nacional da Consciência Negra”.

através de um horizonte cultural afro-brasileiro e suas relações com o continente africano, no referencial das ações afirmativas e as reparações para os afrodescendentes na área de educação, ressaltando o seu caráter de política “de reparações, e de reconhecimento e valorização de sua história, cultura, identidade”. (MEC, 2004, p.10).

Interessante notar a mudança de termos: da “educação do negro” usado pela militância a “educação das relações étnico-raciais”, abrindo a disseminação por mostrar seu potencial relacional. Não é um tema do segmento negro e sim um tema da sociedade brasileira nas relações étnico-raciais que a constituem.

Este caráter público exigiu a ampliação de parceiros da militância negra para sua implementação, assim como a constituição de mediações de profissionais negros dentro ou em articulação com o Estado e universidades. Vemos que em todos os casos existe a presença de intelectuais negros, embora ampliem os parceiros, como possibilidades de instalar uma perspectiva étnica.

Ao penetrar a atuação do Estado, com uma agência específica para isso: a Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade (SECAD) dentro do MEC, proliferou a quantidade de cursos, publicações, e da divulgação de uma perspectiva étnica como pedagogia, com uma legitimidade maior do que se fossem ações do movimento.

Várias Secretarias de Educação elaboraram cartilhas para os professores (como a estadual de Mato Grosso do Sul e do Rio Grande do Sul, a municipal de Salvador e Porto Alegre) retomando a cultura e história afro-brasileira local. Livros compilando artigos de intelectuais envolvidos com a temática de ações afirmativas e educação anti-racista foram publicados pelo Ministério de Educação e distribuídos gratuitamente aos professores e colégios¹⁸⁹. Concursos a realizados por ONGs e apoiados por órgãos do governo e por fundações, com prêmios para iniciativas docentes e bolsas para pesquisa na área¹⁹⁰.

¹⁸⁹ Por exemplo, **UNIAFRO** foi uma política visou apoiar e incentivar o fortalecimento e a institucionalização das atividades dos Núcleos de Estudos Afro-Brasileiros - NEAB's ou grupos correlatos das Instituições Públicas de Educação Superior. Os projetos apoiados contemplaram ações como incentivo a publicações de obras, materiais didático-pedagógicos e paradidáticos conforme a implementação da Lei 10.639, apoio a cursos, presenciais e a distância, de extensão, de aperfeiçoamento em conformidade com essa lei, além da promoção do acesso e permanência à universidade.

¹⁹⁰ Exemplos são o **Concurso Negro e Educação**, promovido pela Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Educação (ANPEd) em parceria com a ONG Ação Educativa, Assessoria, Pesquisa e Informação, com apoio da Fundação Ford¹⁹⁰. Esse concurso promoveu pesquisas na área de educação anti-racista e atuou como ação afirmativa ao orientar e acompanhar pesquisadores iniciantes por meio de apoio financeiro, teórico e metodológico. O Centro de Estudos das Relações de Trabalho e Desigualdade – CEERT promoveu junto a SECAD/MEC o **Prêmio Educar para a Igualdade Racial** outorgando destaque às experiências de educadores nas cinco regiões do Brasil de promoção da igualdade racial, assim como

Um projeto que podemos destacar pela amplitude de parceiros e de campo de ação é A Cor da Cultura. A idéia do projeto surgiu de um grupo de artistas negros vinculados à ONG do Rio de Janeiro CIDAN, que levaram a proposta ao Canal Futura para realizar uma série televisiva sobre “heróis negros”. Esta proposta seminal cresceu e se tornou um projeto de material áudio-visual (programas de TV, um CD) e escrito (uma coletânea de artigos, um livro metodológico e um glossário de palavras de origem africana usadas no Brasil), assim como a formação de professores para usar esse material em sala de aula, que foi o formato de A Cor da Cultura. O projeto contou com a parceria do Canal Futura, a Fundação Roberto Marinho, do governo federal através do MEC e da SEPPIR, assim como a Petrobras.

A equipe que realizou o material estava composta de intelectuais negros engajados no anti-racismo, muitos deles reconhecidos militantes do movimento no Rio de Janeiro. Quanto à equipe de formadores (conformada por aproximadamente 40 pessoas, da qual formei parte), éramos um grupo multirracial, com maior presença de pessoas negras, em sua grande maioria mulheres pedagogas com uma militância na área da educação. As formações apontavam a uma prática multicultural anti-racista no cotidiano escolar, tendo como eixo a valorização de significados culturais africanos presentes na cultura brasileira e dos afro-brasileiros como sujeitos históricos e políticos atuais.

O projeto foi aplicado em sete estados do Brasil¹⁹¹. O material audiovisual (os programas televisivos) é transmitido pelo Canal Futura (canal educativo da Rede Globo), que em geral forma parte da rede de TV por assinatura, só em alguns estados que é retransmitido por algum outro canal aberto. Porém, o material teve muita divulgação pelas redes de professores e do movimento negro, tendo uma ampla permeabilidade, e sendo valorizado pelos professores, perante a falta de produtos para tratar sobre educação anti-racista em sala de aula.

O eixo da proposta era explicitar alguns aspectos positivos da construção de identidade negra, a partir de “valores civilizatórios afro-brasileiros”: musicalidade,

seminários para refletir sobre essa temática, particularmente em relação à avaliação de políticas públicas de promoção da igualdade racial. No Rio Grande do Sul, especificamente em Porto Alegre, a ONG Maria Mulher promoveu, em 2006, o **Concurso Personalidades Negras do Rio Grande do Sul**, sendo financiado pela Fundação Cultural Palmares. Premiou monografias de estudantes de Ensino Fundamental, Médio e EJA baseadas em pesquisas de histórias e biografias de mulheres e homens negros que contribuíram para diferentes áreas do conhecimento no cenário gaúcho.

¹⁹¹ Os estados foram Rio de Janeiro, São Paulo, Bahia, Pará, Maranhão, Mato Grosso do Sul e Rio Grande do Sul.

corporeidade, oralidade, religiosidade, força vital - axé, circularidade e vivenciá-los através de oficinas. Para isso, uma das questões importantes era os cenários. As salas das capacitações eram ornamentadas com fitas de papel crepom, balões, cartazes, tudo colorido. O próprio logo do projeto era uma linha que contornava um perfil de mulher negra e seus cabelos crespos de diferentes cores que envolviam a legenda A Cor da Cultura. Também era colocado na sala um mapa do Brasil e um mapa-múndi que mostrava com traços coloridos os itinerários da diáspora africana no mundo.

O trabalho com os professores era realizado em roda. Apontava sempre a sensibilizar ao público através da vivência no corpo (o que era resistido por alguns professores): dança, brincadeiras, encenações, para passar a outras atividades mais reflexivas sobre racismo no cotidiano escolar: como promover a diversidade cultural valorizando a cultura afro-brasileira, como estes valores e significados aparecem no cotidiano. Algumas atividades apontavam à visibilização de trajetórias de figuras negras de destaque através da série “Heróis de todo mundo”, a desconstruir estereótipos sobre as religiões de matriz africana, a focar na estética e na auto-estima, etc. Os professores eram convidados a trazer nos dias seguintes o material que eles tivessem sobre a temática.

Uma das temáticas que eram induzidas a partir das oficinas e das próprias contribuições dos professores que estavam participando da formação era em torno da corporeidade negra, referindo a uma estética expressa no cabelo e na cor da pele. A própria abertura das oficinas tinha uma atividade de sensibilização quanto à estética, que convidava às pessoas a se apresentarem dizendo por que eram bonitas. Esta reflexão permeava todas as oficinas. Experiências narradas particularmente por professoras negras sobre o “disciplinamento” que elas sofreram em relação ao seu cabelo no colégio, ou que percebem em relação aos seus filhos que freqüentam a escola. Inclusive uma professora contou um episódio em que sua filha perguntou para ela por que a cor chamada “pele” do lápis não era igual à cor da sua pele...

Isto conflui com a afirmação de Nilma Gomes (2003)¹⁹², sobre a experiência com o corpo negro e o cabelo crespo, que não se reduz ao espaço da família, das amizades, da militância ou dos relacionamentos amorosos. A escola apareceu em vários depoimentos de

¹⁹² A autora retoma as reflexões realizadas na sua tese de doutorado, que discutem as representações e as concepções sobre o corpo negro e o cabelo crespo, construídas dentro e fora do ambiente escolar, a partir de lembranças e depoimentos de homens e mulheres negras entrevistados durante a realização de uma pesquisa etnográfica em salões étnicos de Belo Horizonte. Neste artigo, ela discute como estas representações e concepções podem ser trazidas para pensar a formação de professores.

homens e mulheres negras que ela entrevistou como um importante espaço no qual também se desenvolve o tenso processo de construção da identidade negra, sendo que a experiência escolar nem sempre é lembrada como um espaço institucional em que os negros e seu padrão estético são vistos de maneira positiva. A autora chama a atenção de como as experiências do corpo negro e o cabelo crespo podem ser viabilizadas para pensar as relações raciais no cotidiano escolar nas formações de professores a propósito da implementação da Lei 10.639.

Em Porto Alegre, as formações da Cor da Cultura foram numa das sedes da Rede Metodista de Educação (IPA), que já vinha com um processo de ações afirmativas através de bolsas para estudantes negros e formações que ressaltavam a valorização cultural e identitária afro-brasileira. Essas formações eram realizadas pelo Centro Ecumênico de Cultura Negra (CECUNE)¹⁹³, organização do movimento negro que atua em Porto Alegre desde 1987 na assessoria e elaboração de projetos culturais para o resgate e divulgação da cultura negra, cujos integrantes possuem uma ampla articulação a nível nacional.

Vários professores trouxeram sua produção, seja em artes plásticas ou em fotos de atividades de seus alunos focando a temática afro-brasileira. O CECUNE e outras organizações estavam presentes com exposição de artesanato. Todo esse material era apresentado num espaço central que conectava com as salas de aulas.

A aplicação do projeto A Cor da Cultura em Porto Alegre (como aconteceu nas outras cidades) veio se inserir nas redes locais já existentes em torno da educação anti-racista. A Secretaria Municipal de Educação tem desde 2005 uma Assessoria Pedagógica de Relações Étnicas, cuja responsável é Adriana Santos, uma pedagoga negra. O Programa de Educação Anti-Racista no Cotidiano Escolar da Pró-reitoria de Extensão da UFRGS (do qual falaremos mais adiante), estabelecendo relações para a implementação da Lei 10.639. Das formações participaram vários dos professores que ingressaram por cotas para afro-brasileiros no concurso público do município, o que contribuiu a relacionar nas reflexões diferentes políticas de ação afirmativa.

¹⁹³ Estes cursos têm como antecedente o **Projeto Universidade Livre: Cidadania e Reconstrução da Identidade Étnica** que teve início em 1994 e, em 1997, em parceria com a Universidade do Vale dos Sinos (UNISINOS), tornou-se um curso de extensão universitária. Inicialmente, esta ação educativa acontecia através de grupos que se reuniam sistematicamente e refletiam sobre temas estabelecidos pelos mesmos. Estes grupos deram origem a um Curso, que acontecia através de módulos mensais, nos finais de semana, com um conteúdo programático amplo, avaliado como um “laboratório de pensamento negro brasileiro” nas palavras de Adão (2002).

Diferente que em outros lugares, em Porto Alegre, surgiu fortemente a questão da imigração européia e de uma concepção de “diversidade cultural” vinculada a essas imigrações: a diversidade do estado estava formada a partir de italianos, alemães, sem entrar as populações indígena e negra. Ainda participaram da formação professores de municípios com uma forte presença de italianos e alemães, que levantavam a questão de que eles não conseguiriam aplicar estes materiais porque não tinham alunos negros nos colégios.

Foi interessante observar como se relacionavam os sujeitos com lugares de fala diferentes: os professores negros em geral pareciam contemplados com a proposta e contribuíam com suas experiências da diferença, muitas vezes intimidando aos professores brancos de entrar no diálogo com perspectivas diferenciadas. Os professores brancos, por sua vez, tinham dificuldades para um diálogo que desnaturalizasse seu olhar para estabelecer uma relação simétrica com outros olhares. Um exemplo foi numa das formações, em que uma professora também militante do movimento negro vinha fazendo várias intervenções para chamar a atenção sobre a resistência do povo negro. Um professor branco fez uma intervenção em outro momento da oficina (não como resposta imediata às intervenções da professora negra) dizendo que os escravos foram muito doseis no Brasil, aceitaram a escravidão sem resistir, por isso a escravidão durou tanto tempo. O olhar da professora entre surpresa e indignada antecedeu à resposta diplomática de que o professor tinha que rever sua posição, que sim tinha existido resistência, como ela vinha afirmando ao longo da oficina. A fala do professor, que aparecia como naturalizada em sua (di)visão do mundo, parecia negar uma escuta e compreensão do que a professora estava falando repetidas vezes, sem conseguir estabelecer uma conexão entre o que significava para ela a resistência de seus antepassados e sua construção como sujeito político na atualidade.

Estas formações abriam uma série de paradoxos, muitos deles levantados nas reuniões de avaliação entre os formadores e os coordenadores. Entre eles: a valorização identitária negra viabilizada através da exaltação de valores civilizatórios afro-brasileiros e de certas manifestações culturais (capoeira, samba) não reproduziria uma folklorização? As reflexões sobre racismo pareciam algumas vezes ficar, na recepção dos professores, subsumidas a uma “celebração da cultura afro-brasileira”, que abria a questão de como combinar uma reivindicação de diversidade cultural e de um ideário anti-racista.

Esta atuação da militância em educação pode ser interpretada como envolvendo práticas pedagógico-culturais que produzem e põem a funcionar uma identidade e

diferenças específicas que modelam e empoderam a sujeitos negros. Ao ressaltar experiências racializadas que são negadas no espaço institucional escolar que constituiu uma prática corporal de disciplinamento baseada num olhar branco, estas práticas abrem espaço para a constituição de representações alternativas no processo de identificação e diferença cultural, propiciando uma arena positiva para os processos de identificação de sujeitos negros nas relações inter-étnicas no espaço escolar.

8.2 As ações afirmativas na Universidade Federal do Rio Grande do Sul

O que pretendo explorar nesse tópico é como o próprio processo político que levou à aprovação de um Programa de Ações Afirmativas na UFRGS abriu brechas para o debate sobre a diversidade numa instituição que se apresenta como monocultural e racializada, trazendo para a arena institucional sujeitos políticos antes não contemplados.

Estes sujeitos entraram num campo de forças e jogos políticos que traspassaram a localização das disputas. Examinaremos como uma decisão institucional que poderia ser lida como uma entre outras ações de reforma universitária que estão no debate público nos últimos anos remete a interpretações contraditórias da sociedade brasileira e sua história, e a discussões que desafiam como são inscritas as divisões do mundo social, as posições de poder e prestígio no espaço da nação. E ainda interrogaremos sobre as condições e possibilidades de surgimento de um diálogo inter-étnico¹⁹⁴, baseado num agir comunicativo conforme a um acordo de valores (Cf. OLIVEIRA, 1996).

Para pensar como foi introduzida a demanda por ações afirmativas do movimento negro nacional na UFRGS, começarei a exposição referindo a como esta demanda foi traduzida pela rede formada em torno do Grupo de Trabalho Ações Afirmativas surgido nessa universidade, mas que excedeu o espaço da instituição no processo político.

Minha inserção no campo, tal como referi no capítulo 1, no caso das disputas por ações afirmativas na UFRGS, deu-se a partir de minha militância nesse processo. Participei desde quase o início do GT Ações Afirmativas. Fui convidada por duas amigas, Vera, naquele momento mestranda em Antropologia e Luanda, acadêmica do curso de Letras da UFRGS (ambas integrantes do grupo de estudantes negros AFROUFRGS), para participar

¹⁹⁴ Roberto Cardoso de Oliveira (1996) aponta que a dimensão ética perpassa a luta política pela cidadania dos povos indígenas (e podemos pensar também das mobilizações negras), já que o que está em jogo nessa luta é o alcance de um acordo de valores entre comunidades de comunicação diferentes e assimétricas, que expressam, na maioria dos casos, um incontornável abismo semântico/cultural.

da segunda reunião do GT em dezembro de 2005. O grupo foi apresentado por Luanda como uma iniciativa de estudantes das ciências sociais e que estava sendo apoiado e assessorado pelo professor do Departamento de Sociologia José Carlos dos Anjos, de origem cabo-verdiana, um dos poucos professores negros da UFRGS e pesquisador reconhecido na área de estudos étnico-raciais, e ainda com um itinerário de militância no movimento negro.

Lembro-me que fomos as três juntas, Vera, eu e Luanda, até o Campus do Vale (onde era a reunião), e na viagem de ônibus, Luanda aproveitava para revisar um texto com argumentos favoráveis às ações afirmativas para intervir na discussão. Eu estava com muitas expectativas, já que estava interessada no tema das cotas para negros nas universidades, mas ainda era um fenômeno opaco para mim. E agora teria a oportunidade concreta de conhecer um processo de ações afirmativas! No primeiro momento, um interesse de pesquisa me mobilizou a ir às primeiras reuniões do GT, mas no percurso da participação no grupo me identifiquei e envolvi com a ação política. Isto me levou a um processo de socialização interessante porque tinha que apreender e me interiorizar nos discursos em torno da temática e nas lógicas de negociação e disputa visando defender as ações afirmativas nas contendas políticas e convencer às pessoas com poder de decisão na instituição. A maioria dos integrantes do grupo passou por esse processo de aprendizado já que não tínhamos uma inserção anterior neste tipo de pleitos e nas instâncias organizativas da universidade.

Esta posição no campo orientou minha pesquisa, no tipo de relações estabelecidas com os militantes negros, através de uma relação que participava da interlocução tanto com alunos quanto com professores e funcionários. As pessoas que contatei do movimento negro em Porto Alegre, muitas delas me conheciam das reuniões e manifestações organizadas pelo GT. Isto levou a uma interação que em muitos casos transformou a relação “pesquisador-pesquisado” numa relação mais simétrica de “aliada branca” ou também chegou a ser qualificada como de “companheira de luta”. Inclusive foi um vínculo importante para estabelecer diálogos com os militantes do Uruguai, em processo de definição de ações afirmativas, sobre as vivências e os entraves desses processos a partir de meu envolvimento na condição de mulher branca argentina.

Destaco a nacionalidade, que junto com minha identidade racial, pois justamente isso foi questionado quando do meu no envolvimento político particularmente pelas pessoas brancas contrárias às ações afirmativas. Lembro-me da conversa com um

conselheiro do CONSUN, que fui visitar com o intuito de convencimento para seu voto favorável para a política de ações afirmativas. Ele ouviu meus argumentos atentamente, mas logo depois que eu terminei minha fala, ele me fez a pergunta: por que sendo argentina me envolvi nessa causa política? Essa suposta exterioridade à questão era acionada através de dados tidos como objetivos, minha aparência e nacionalidade. Ocasionalmente ocasionava um estranhamento terrível para os brancos brasileiros que uma argentina [branca, implícito em minha identidade nacional...] se envolvesse nesses temas... E a princípio isso me colocava na obrigação de justificar meu envolvimento como se fosse algo pouco “natural” uma mulher argentina branca ter posições políticas sobre um tema, ademais, tido pelo interlocutor como um tema tão brasileiro.

O GT Ações Afirmativas constituiu-se nos últimos meses do ano 2005 a partir da convergência de várias ações e grupos em formação ou já formados dentro da universidade: AFROUFRGS, grupo de estudantes negros em processo de conformação desde princípios de 2005; o Programa Educação Anti-racista no cotidiano escolar¹⁹⁵, que se encontrava finalizando sua segunda edição (a primeira foi em 2004); bolsistas negras do Programa Conexões de Saberes¹⁹⁶ (particularmente Tatiana Rodrigues e Junara Ferreira, acadêmicas dos cursos de biologia¹⁹⁷ e enfermagem); estudantes das ciências sociais (a grande maioria brancos) que naquela época estavam planejando um congresso dos estudantes dessa área; um dos poucos professores negros da UFRGS (o professor dos Anjos como mencionamos anteriormente) e técnicos negros da universidade, que tinham um vínculo de militância com o movimento negro.

Em inícios de 2006 o grupo foi aprovado como Projeto de Extensão pela Universidade¹⁹⁸, tendo como objetivo central o da criação de espaços de diálogo entre a universidade e os movimentos sociais visando a implementação de um Programa de Ações Afirmativas na UFRGS. Iniciou-se então a construção de um espaço de mediação entre as demandas dos movimentos sociais e a universidade, através da constituição do duplo vínculo institucional e com os movimentos.

¹⁹⁵ O Programa forma parte do Departamento de Educação e Desenvolvimento Social da Pró-Reitoria de Extensão da UFRGS.

¹⁹⁶ Programa financiado pelo Governo Federal que tinha começado na UFRGS em setembro de 2005 visando à permanência universitária de estudantes de baixa renda.

¹⁹⁷ Interessante ressaltar que no percurso da disputa pelas cotas Tatiana mudou do curso de biologia para o de ciências sociais, mobilizada pela discussão sobre racismo que este último curso podia brindar.

¹⁹⁸ Coordenado pelo prof. José Carlos dos Anjos, do Departamento de Sociologia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas/UFRGS.

O foco principal do GT, pelo menos nos primeiros tempos, foi o da defesa das cotas raciais, entendendo sua importância no quadro do racismo brasileiro e na referência ao universo que baseava a demanda: a reivindicação de políticas reparatórias anti-racistas por parte do movimento negro. Desse modo, as articulações privilegiadas foram com militantes e organizações do movimento negro, contando com a participação de militantes reconhecidos, fundadores e membros de organizações do movimento local, tais como Afrosul Odomode, Maria Mulher, IACOREQ, MNU, UNEGRO.

Outras alianças foram realizadas ao longo do processo com lideranças Kaingang e Guarani por apresentarem uma reivindicação recente de ações afirmativas para indígenas nas universidades.

O “GT”, como ficou conhecido, teve uma importante participação de jovens negros estudantes da UFRGS e de outras universidades, em sua maioria mulheres; somando-se, na primeira metade de 2007, os jovens que participaram do processo de construção do I Encontro Nacional da Juventude Negra no Rio Grande do Sul. Na maioria dos casos era a primeira experiência de militância.

Interessante ressaltar que algumas destas jovens mulheres negras se transformaram em mediadoras no processo, precisamente conectando o domínio dos códigos do universo acadêmico, a princípio na posição de estudantes e mais tarde aprendendo os códigos de outros domínios burocrático-administrativos (por exemplo, do funcionamento dos conselhos, etc.), e suas vivências subjetivas do árduo caminho de entrar na UFRGS, sendo a primeira geração na família de ingressantes na universidade, e das dificuldades de permanecer dentro de um contexto que reafirma sua branquitude.

Teve também a participação de jovens brancos (em sua maioria estudantes de ciências sociais da UFRGS), quase todos estavam por primeira vez se inserindo numa luta anti-racista.

Decorrentes do processo surgiram também diálogos com outros movimentos que vinham lutando por uma “universidade pública e popular”, entre eles, o movimento estudantil e movimentos sociais como o Levante da Juventude (que dialogava com o Movimento dos Sem Terra – MST e a Via Campesina).

Embora “invisíveis” para grande parte da comunidade acadêmica, e com um número reduzido de agentes envolvidos, as discussões sobre ações afirmativas não eram novas na UFRGS. Desde os anos 2000 com os fluxos e refluxos da militância após a Conferência de Duban, ocorriam debates realizados nesta universidade. Inclusive a

UFRGS aparece nos relatos dos militantes que tinham atuação nos anos 70 e 80 como um dos primeiros lugares de reunião na gestação do movimento negro contemporâneo em Porto Alegre, participando de uma rede de estudantes universitários e profissionais negros que, como mencionamos anteriormente, foi um dos atores que modelou as demandas em educação.

Nos últimos anos, houve várias tentativas de conformação de grupos de estudantes negros, idéias de formar um Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros, mas não encontraram uma arena propícia para sua consolidação. Inclusive, alguns dos estudantes de ciências sociais que participavam do GT e que integravam anteriormente uma das chapas pleiteantes ao DCE com orientação anarquista, já tinham organizado em 2004 um evento para discutir ações afirmativas.

No contexto do Fórum Social Mundial de janeiro de 2005 em Porto Alegre, palco de discussões globais, nacionais e locais diversas que confluíam no mesmo evento, se deram vários debates sobre ações afirmativas com entidades negras do Brasil, fomentando a discussão localmente. Vários militantes mencionaram a presença no Fórum de Frei Davi, fundador de Educafro (como citamos no capítulo 4), como estimulante nas discussões sobre a inclusão da população negra na educação superior, que nos anos 90 se traduzia nos cursos pré-vestibulares para negros e que naquele momento do Fórum encontrava um desdobramento e uma nova expressão no sistema de reserva de vagas.

A presença de Frei Davi teve um impacto particular na UFRGS. Ele oferece sua assessoria para impulsionar o surgimento do grupo AFROUFRGS, conformado a princípios de 2005 por três estudantes negras da UFRGS (Luanda e Vera, brasileiras, e Dulce, moçambicana – vinculadas a cursos do IFCH), congregando outros estudantes negros durante o primeiro ano de existência. Em novembro desse ano foi realizado durante a Semana da Consciência Negra um seminário junto aos Programas de Educação Anti-racista e Conexões de Saberes, que contou com apresentações de estudantes negros de trabalhos acadêmicos com enfoque étnico-racial, e com um espaço de diálogo com intelectuais militantes negros em torno do tema “A lacuna afro-brasileira na Universidade”.

Em relação ao Programa de Educação Anti-racista, foi criado em 2004 por técnicos e professores da UFRGS, muitos deles militantes do movimento negro, como por exemplo,

Rita Camisolão¹⁹⁹, formada e mestre em História pela UFRGS, é funcionária técnica da universidade e participa da organização IACOREQ com ampla experiência na questão quilombola, na assessoria às comunidades no processo de regularização fundiária. O Programa estabeleceu um diálogo com a sociedade civil e as Secretarias de Educação municipais da região metropolitana de Porto Alegre, atendendo as reflexões que provocara a implementação da Lei 10.639, com o objetivo de intervir no cotidiano da rede escolar em torno da construção e vivência de práticas anti-racistas. Nesse sentido, o Programa vem desenvolvendo atividades que vinculam a comunidade de professores e alunos da rede pública com a comunidade acadêmica. No segundo semestre de 2005, foi realizada uma série de atividades contando, por exemplo, com a Dra. Dora Bertúlio (procuradora da Universidade Federal do Paraná e liderança fundamental na implementação de cotas nesta universidade), e José Jorge de Carvalho (professor de Antropologia da UNB e figura fundamental para a implementação de cotas na mesma instituição). Entre elas, o lançamento de seu livro *Inclusão Étnica e Racial no Brasil: a questão das cotas no ensino superior*. Ambos os palestrantes trouxeram um universo de experiências de ações afirmativas importantes para visualizar como poderia ser o processo na UFRGS. Inclusive depois da palestra de José Jorge de Carvalho, aconteceu um diálogo com os integrantes do GT sobre a experiência da UNB, que orientou a atuação do grupo.

A aprovação de programas de ação afirmativa em várias instituições locais também impulsionou o processo na UFRGS. Como mencionamos anteriormente, a aprovação e o primeiro concurso com cotas para afro-brasileiros no município de Porto Alegre em 2003, sendo a maioria das vagas para professores da rede municipal, ainda importante no contexto pós-aprovação da Lei 10.639.

As cotas na Universidade Estadual do Rio Grande do Sul (UERGS) foram previstas desde a sua criação em 2001. Foram implementadas cotas sociais, adotando o critério de baixa renda²⁰⁰. A Rede Metodista de Educação (IPA), instituição de ensino particular, conta desde 2004 com sistema de ações afirmativas através de um programa de bolsas

¹⁹⁹ Atualmente é a diretora do Departamento de Educação e Desenvolvimento Social da Pró-Reitoria de Extensão, mas naquele momento se desempenhava no Programa de Educação Anti-Racista no Cotidiano Escolar.

²⁰⁰ Atualmente existe um projeto de lei, impulsionado pelo deputado do PCdoB Raúl Carrión, para instituir cotas para afro-brasileiros nessa Universidade.

integrais e cursos de formação e acompanhamento para estudantes cotistas afro-brasileiros (entre outros grupos²⁰¹), como já mencionamos.

Portanto, nesse momento (temporalmente falando) é possível identificar um movimento mais amplo que dissemina e encaminha a inserção de ingresso através de cotas como algo que tem exemplos concretos e colhe experiências diretas em outras instituições públicas e privadas no Brasil.

No panorama da região sul, paralelamente a UFRGS, começaram processos de disputa e negociação de ações afirmativas na Universidade Federal de Santa Catarina e na Universidade Federal de Santa Maria (no interior do Rio Grande do Sul), tendo como referência a precursora Universidade Federal do Paraná, que aprovou um Programa de Ações Afirmativas no ano de 2004.

O processo na UFRGS encontrava um momento aparentemente favorável, tanto pelo contexto nacional e regional de incremento do número de universidades públicas com programas de ações afirmativas²⁰², quanto pela trama local de ações na qual se inseria a demanda, e ainda institucionalmente, por compromissos assumidos no plano de gestão da anterior Administração da universidade²⁰³, visitada em várias oportunidades por representantes da SEPPIR.

Todavia, a discussão e a implementação revelavam um contexto eivado de dificuldades, particularmente em relação às cotas raciais destinadas a candidatos negros, já que sua aprovação traria para dentro da instituição a discussão e o reconhecimento de que ela é excludente racialmente, numa universidade que se erigiu como “branca” a partir das posições de prestígio dos imigrantes europeus.

²⁰¹ O Programa conta também com bolsas para indígenas. A partir de 2005, o IPA passou a fazer parte do ProUni - Programa Universidade para Todos, que tem como finalidade a concessão de bolsas de estudos integrais e parciais a estudantes de baixa renda, em cursos de graduação e sequenciais de formação específica, em instituições privadas de educação superior, oferecendo, em contrapartida, isenção de alguns tributos àquelas que aderirem ao Programa. Site <http://prouni-inscricao.mec.gov.br/prouni/Oprograma.shtm> (acessado em novembro de 2008).

²⁰² Em 5 de junho de 2006, foi divulgado no Correio Braziliense um mapeamento de 26 universidades públicas brasileiras que implementam estratégias diferenciadas de acesso baseadas em critérios sociais, raciais ou étnicos: com sistema de reserva de vagas para egressos de escolas públicas, negros e indígenas, havia 19 universidades; apenas com critério social, havia 3 universidades; contemplando indígenas, apenas 1 universidade; com outros sistemas que não cotas, havia 3 universidades. Entre 2006 e 2007, foram aprovados programas de ações afirmativas em mais 6 universidades federais, entre elas a UFRGS.

²⁰³ Em 2004, foi assinado um termo de cooperação entre a UFRGS, a SEPPIR e as organizações Maria Mulher e CADECUNÉ, para a implementação de um programa de ações afirmativas nesta universidade.

A universidade já passara por situações reveladoras dessa ordem quando implantou um censo raça-cor no portal do servidor no início dos anos 2000. A professora Denise Jardim do Departamento de Antropologia lembra esse episódio da seguinte maneira:

Na época lembro que presenciei inúmeras manifestações de funcionários e professores que não reconheciam no censo uma interpelação pertinente, afirmando-se jocosamente como “incolor” ou “humano” e demonstrando-se refratários a manifestar a auto atribuição como brancos. Daisy Barcellos que trabalhava na UFRGS no momento orientava os colegas para que respondessem ao questionário pela auto-atribuição. Comentávamos que esse dado de não-cor era relevante, pois tornava invisível a diferença e comunicava que a cor é, por definição, um atributo do outro.

8.2.1 Os espaços de articulação: as políticas e as poéticas

Podemos destacar que as alianças e articulações que constituíram a teia identificada como “GT de Ações Afirmativas” foi perpassada por tensões entre lógicas diferenciadas de atuação dos movimentos envolvidos, assim como entre posições de sujeitos modelados em relações raciais e de gênero, que expressam posições cindidas e problemáticas na sociedade brasileira. O fato de entender esta ação política como mobilizando uma “teia de movimento social” (Cf. ALVAREZ, DAGNINO; ESCOBAR, 2000) leva a perceber a diversidade de sujeitos envolvidos, assim como os intrincados laços que compõem a rede.

Basicamente, a organização do grupo se deu nos espaços de grandes reuniões, às quais eram convidados os militantes dos movimentos sociais, cujas convocatórias circulavam amplamente por email nas listas da militância, para discutir demandas, estratégias, questões organizativas, etc.; assim como pequenas reuniões mais informais que podiam iniciar num corredor ou bar da faculdade (particularmente no prédio das Ciências Sociais do Campus do Vale ou na Faculdade de Educação no Campus do Centro, que eram os mais freqüentados pelos estudantes participantes do grupo). Um espaço importante de formação do grupo foi também a disciplina Sociologia do Racismo oferecida pelo professor José Carlos dos Anjos no segundo semestre de 2006 no curso de Ciências Sociais, já que abordava discussões teóricas que embasariam a disputa política.

Quanto às grandes reuniões, elas aconteciam em espaços que redundaram na constituição de alianças, por exemplo, em diferentes unidades dentro da UFRGS, ou na sede de entidades negras, como foi o caso de Afrosul Odomode ou do MNU, e inclusive o

CODENE/RS, que se supõe representativo do “movimento negro”, embora na prática funcione a partir da lógica de cisões e alianças perpassada por vínculos partidários, de setores negros representados, etc. Avançado o processo, a maioria das reuniões era no Diretório Central dos Estudantes – DCE, não só pela aliança com o movimento estudantil, mas também por estar localizado num lugar central da cidade, acessível para a maioria das pessoas.

As primeiras grandes reuniões constituíram espaços para conhecer as demandas dos movimentos, particularmente do movimento negro, e seu histórico e embasamento a partir da experiência vivenciada pelos militantes. Por exemplo, uma pessoa que participava amplamente era Maria Conceição Lopes Fontoura, uma militante do movimento de mulheres negras de em torno de 50 anos, formada em Letras e mestre em Educação pela UFRGS, que trabalha como técnica em educação na mesma universidade. Ela tem um longo itinerário no movimento negro: participou do Grupo Palmares nos anos 70 e nos 80 incorporou-se à associação de mulheres negras Maria Mulher, na qual participa até a atualidade. Tem também uma atuação no Partido dos Trabalhadores, como o qual se postulou várias vezes como candidata a vereadora e deputada. Suas intervenções nas reuniões traziam essa trajetória de militância assim como uma reivindicação de sua condição e experiência subjetiva de mulher negra para legitimar sua posição de autoridade no processo de negociação de ações afirmativas na universidade. Ela assumia um papel pedagógico, particularmente perante os participantes brancos do grupo, questionando muitas vezes qual seria seu envolvimento nesse processo.

Maria Conceição se constituiu numa pessoa central de mediação institucional, devido a seu duplo papel como funcionária de longa data da universidade e a competência técnica-burocrática e a inserção em redes institucionais, assim como por sua militância também de longa data e sua visibilidade pública a partir das candidaturas no PT, com o capital político acumulado.

Ou o caso de João Augusto “Caco” (apresentado no capítulo 3), que tem em torno de 50 anos, ele foi fundador e participava até pouco tempo atrás do grupo Afrosul Odomode. Seus longos *dreads* com cabelos grisalhos dão conta da ancestralidade que modela sua pessoa. Seu contato com o GT foi através de ceder o espaço de Afrosul para fazer reuniões do grupo. Uma conversa com Caco pode transitar da história de algum líder político negro da diáspora, episódios históricos do movimento negro, até notícias do mundo afora, ainda com um vínculo cultural e afetivo com as rotas/raízes da diáspora

africana, desde seus itinerários como músico até suas experiências de terreiro, questões que instigavam aos jovens no GT a se nutrir dessas conversas para se situar no universo da militância. Interessante que no primeiro ano que foi aprovado o programa de ações afirmativas da UFRGS ele fez o vestibular para o curso de história, ou seja, sua mediação estava investida do desejo de ocupar esse espaço.

Nos espaços de reunião, reflexões e tensões em torno de nossas identidades raciais e de gênero e posições políticas se fizeram presentes nesse percurso. Discutiram-se os alcances e limites de ser um grupo multirracial e o que poderia potencializar politicamente se fosse um grupo de estudantes negros. As relações de gênero também se fizeram presentes, referentes a como estas interferiram na participação política e tomada de decisões, assim como na defesa de causas diferenciadas entre mulheres e homens: as mulheres de modo geral parecíamos mais “sensíveis” a adotar um enfoque racial do que muitos dos homens brancos, que insistiam na questão de classe.

O debate sobre cotas a partir do critério raça *versus* classe nas grandes reuniões perpassou a construção da proposta de cotas que seria reivindicada pelo GT. Classe se aliará a raça, ou se manteriam separados para sinalizar processos diferentes de desigualdade? Quanto ao processo de auto-identificação e reconhecimento étnico-racial, várias discussões se deram em torno das categorias que identificariam aos beneficiários das cotas: seria “negro” ou “afrodescendente”? Como se daria o processo de auto-identificação? Precisaria de um momento de reconhecimento coletivo para legitimar a auto-identificação? A proposta foi realizada de maneira coletiva nas grandes reuniões, e contou com a participação de militantes que tinham participado de outros processos de implementação de ações afirmativas.

Entre essas pessoas, poderia destacar a Onir Araújo, que tem em torno de 50 anos, é advogado, militante do MNU. Oriundo do Rio de Janeiro veio morar para o Rio Grande do Sul nos anos 90. Em sua juventude era militante de esquerda, tendo participação na militância sindical e estudantil. Começou a universidade em 1977, e ainda não tinha discussões sobre a auto-declaração como negro, o que ele considera um ponto positivo na atualidade para a juventude negra que está entrando na universidade, mesmo com reações, salienta que essa discussão existe e é importante para a identidade dos universitários negros. Inclusive ele expressou várias vezes nas reuniões que se sentia identificado com a atuação dos estudantes participantes do GT já que estavam reivindicando algo que o movimento estudantil na época que ele participava não discutia.

Sua competência profissional como advogado, aliada à atuação em defesa de causas coletivas referentes à luta anti-racista o colocam numa posição de mediação com o poder público e numa rede ampla de atores que se especializam em direitos étnicos. Inclusive sua participação na Conferência de Durban amplia sua rede à esfera transnacional. Ele participa como advogado no pleito da Família Silva, quilombo urbano em processo de titulação de seu território. Inclusive atuara como o advogado da defesa dos professores que ingressaram pela reserva de vagas para afro-brasileiros no município de Porto Alegre. O grupo de professoras²⁰⁴ cotistas que tinham assumido seu cargo no ano de 2005 e que receberam em julho de 2006, um ofício do Tribunal de Contas do Estado do Rio Grande do Sul – TCE/RS que negava os atos de admissão relativos aos seus cargos por considerar inconstitucional a reserva de vagas instituída nos concursos públicos da Prefeitura de Porto Alegre. Esse grupo procurou um advogado que as assessorasse juridicamente e elaborasse o recurso a ser apresentado no TCE/RS. Os advogados consultados, longe de conhecer os significados de uma política de ação afirmativa, aconselhavam a encaminhar ações individuais de cada professor. Isto mudou quando contataram a Onir, quem pautou o trabalho como uma reivindicação coletiva, em defesa da política de ação afirmativa objetivada na Lei de Cotas do município.

De um lado, este fato permite um comentário sobre os desafios juridico-políticos ocasionados pelas ações afirmativas. Diferente da lógica jurídica dominante expressa na ação dos primeiros advogados tratava-se de re-enquadrar a questão individual em um quadro mais abrangente dos direitos coletivos ao qual as ações reparatórias fazem parte. De outro lado, revela-se que os protagonistas que participam dessas políticas encontram algumas mediações possíveis inauguradas por estes fenômenos.

Outras dessas pessoas foi Sidnei Borges, tem aproximadamente 40 anos, é formado em Letras pela PUC e estuda direito na UniRitter. Trabalha na Prefeitura de Porto Alegre (é funcionário da Procuradoria Geral do Município) e participa da Comissão de Acompanhamento de Ingresso dos Afro-Brasileiros referente às ações afirmativas na prefeitura. Milita na UNEGRO desde os anos 2000, que ele avalia como sua fase de militância política. Antes tinha uma atuação mais vinculada à área de cultura. Sua

²⁰⁴ O grupo de dez professores atingido pela medida do TCE estava composto por 9 mulheres e 1 homem. A continuidade da mobilização foi dada pelas professoras, por isso referirei ao grupo em feminino, por uma preferência delas de ressaltar a questão de gênero. Mantereí a denominação coletiva do grupo “das professoras cotistas”.

competência técnica e profissional e seus itinerários de militância política o colocam num lugar privilegiado de mediador.

Sidnei ganhou uma bolsa de ação afirmativa do Instituto Rio Branco para a formação para a carreira de diplomata. Sua expectativa é ser diplomata, fez várias vezes o concurso considerando as desigualdades raciais que levam a não ter nenhum diplomata negro no Brasil. Esta possibilidade abriu-se a partir dele se inserir na discussão de ações afirmativas no contexto da Conferência de Durban: “eu tenho uma coisa subjetiva, de coração porque ela vem no encontro a um movimento individual, pessoal, personalista, mas vem ao encontro, porque é uma proposta de movimento negro, de ação afirmativa, de Durban, que me atingiu individualmente em aquele que era meu sonho”, como ele falou em entrevista.

Sidnei participou de perto do processo de implementação das cotas para afro-brasileiros nos concursos públicos de Porto Alegre, especializando-se na questão da auto-declaração e do reconhecimento que as ações afirmativas envolvem. Ele separa os termos: a auto-declaração seria uma etapa do reconhecimento e não o processo completo. A discussão que se deu no município, que ele considera que foi de vanguarda, foi em torno a se seria suficiente a pessoa se auto-declarar: “e o consenso foi que não, tem uma instancia de reconhecimento que é o coletivo da comunidade negra, e da sociedade em geral, com preponderância do povo negro para fazer o reconhecimento de quem se auto-declare como membro do coletivo negro”. Sidnei contribuiu com estas discussões no processo da UFRGS.

O evento que deu uma visibilidade inicial ao GT Ações Afirmativas dentro da UFRGS e nas redes de militância para além da universidade foi o das *Calouradas* de 2006, evento promovido pelo DCE para a recepção dos ingressantes à universidade. Naquele ano, foram dedicadas às ações afirmativas, com palestras, oficinas, férias de artesanato com a participação de movimentos sociais, representantes de comunidades indígenas e intelectuais que debateram sobre ações afirmativas.

Os corpos e as artes diaspóricas começaram a ocupar e reformular o espaço da UFRGS através das linguagens da juventude negra do Hip Hop, dos rastafáris, da capoeira. Os militantes negros mais velhos relembavam suas experiências e resignificavam um espaço que nas mobilizações dos anos 70 era ocupado pela militância, nas “primeiras reuniões do movimento”, nas palavras de Caco.

O debate com posições contrárias e favoráveis às ações afirmativas que fechou a semana de atividades com o auditório da Faculdade de Economia lotado foi interpretado posteriormente pelos militantes como o momento inicial que marcou posições públicas e a demonstração de que uma força favorável às ações afirmativas estava se constituindo. A maior parte do público eram estudantes com posições diversas, com uma tendência a discutir a possibilidade de ações afirmativas (como foi expresso nas intervenções na hora das perguntas aos palestrantes, que resultaram mais como exposição das posições e dúvidas).

As poéticas e políticas dos discursos modelavam o espaço de reivindicação das ações afirmativas na universidade frente a argumentos que destituíam aos sujeitos negros dessa reivindicação, tais como as palavras de Fernando Becker, que foi o primeiro expositor do debate, professor da Faculdade de Educação, defendendo a igualdade no ingresso e o mérito de passar no vestibular, que manteria a excelência da universidade [as cotas baixariam então o nível de excelência?]: “a universidade escolhe os melhores para que não desistam”. Referiu negativamente ao projeto de Lei de cotas, como uma medida eleitoreira e ainda citando à antropóloga Eunice Durham “o projeto oficializa uma raça, se abre um precedente perigoso”. Ou nas palavras do presidente do Sindicato de Estabelecimentos de Ensino Privado do RS o segundo expositor, mais favorável às cotas sociais porque ele se perguntava se, ao contemplar a uma etnia, o que acontecia com as outras etnias (alemães, italianos, ciganos) que compõem o Rio Grande do Sul? [Dessa vez, os sujeitos negros destituídos da possibilidade da diferença...]

Porém, novas possibilidades de produção dos espaços sociais emergiram dos discursos. Como expressou José Carlos dos Anjos no debate:

Quando eu cheguei [ao Brasil] quase vinte anos atrás, eu perguntava para um colega meu, por que a cultura brasileira, com toda sua riqueza e diversidade, estava na sua expressão negra confinada no morro. Esse meu colega me respondeu: mas é no morro que eles produzem essa coisa tão bela que é o samba, etc., e eu lhe respondi: olha, que tal vocês subirem para o morro e nós ficamos aqui embaixo no asfalto, na universidade, etc., curtindo a “beleza” da vossa cultura européia. Será que nós não acharíamos vocês tão belos quanto vocês nos acham? Será que a riqueza da cultura brasileira não precisa tecer na universidade em toda sua diversidade para se potencializar e deixar de se dividir em cultura européia superior e cultura africana e indígena por fora? Essa é a demanda de políticas de cotas. A política de cotas não é para corrigir desigualdades sociais e raciais, são políticas para exatamente reinstaurar a ossatura dirigente da nação, colocando negros e indígenas no centro dessa

ossatura, para trazer outras perspectivas não coloniais de como a nação pode ser produzida.

Onir Araújo, o quarto participante do debate, fez uma crítica do ponto de vista do movimento social negro, como ele mesmo expressou, delineando sua fala com a frase “não são concessões que estão sendo feitas para nós, nós é que estamos fazendo concessões” citando a Frantz Fanon. Cabe mencionar que em seus discursos públicos, Onir sempre cita a algum intelectual negro, seja ao afro-caribenho Frantz Fanon, ou ao afro-brasileiro Guerreiro Ramos, nutrindo sua perspectiva crítica com um olhar diaspórico. No debate, ele também delineou “violentas são as margens que nos oprimem”, frente à acusação de violência que Fernando Becker fez aos presentes: “no convite não dizia que ia ser agredido, eu estou sentindo uma culpa terrível de ser descendente de alemão”. Frase que abre o questionamento sobre o que é considerado violência: o “medo branco” perante o “perigo negro” aparece como *tropos* reiterado dos argumentos de reação às cotas²⁰⁵.

Se pensarmos nas articulações entre os diferentes movimentos perceberam-se certos descompassos, relacionados às próprias dinâmicas dos movimentos e dos debates no processo.

Quanto ao movimento negro, a participação nos primeiros tempos de mobilização apresentava-se descontínua em relação à quantidade de militantes e entidades. Os momentos que congregavam maior número de militantes eram as mobilizações em datas significativas, mas a presença cotidiana inclusiva de novos participantes (que era uma expectativa dos participantes do GT dentro da UFRGS) não era uma constante. Este fato foi avaliado pelos integrantes do GT através de várias questões: será que as cotas na universidade não estão conformando uma pauta prioritária nas agendas das entidades locais? Ou tal descontinuidade dever-se-á a um tipo de receio de alguns militantes de

²⁰⁵ Podemos relacionar estas palavras presentes no título do livro de Célia Maria Azevedo (1987), “onda negra, medo branco”, no qual evidencia como o ideal de branqueamento nasce do medo, constituindo-se na forma encontrada pela elite branca brasileira do final do século XIX para resolver o problema de um país ameaçador, majoritariamente não-branco. A autora recupera o “medo” como dimensão para compreender como estavam sendo reavaliados os ex-escravos e seus descendentes pelas elites brancas dentro de uma estratégia abrangente de higienização do espaço urbano e a reconversão da mão de obra escrava em trabalhadores conforme o desenvolvimento industrial na cidade de São Paulo, assim como o impulso de políticas de imigração européia por parte do Estado brasileiro. Maria Aparecida Bento (2002) retoma a idéia do “medo” para compreender a gênese histórica do conceito de branquitude, vinculado à manutenção e conquista de privilégios de um grupo sobre outro e a estigmatização deste último a fim da perpetuação das desigualdades.

ocupar o espaço universitário, gerado pelo diálogo quase inexistente ou mesmo truncado (nas palavras de SITO, 2006) da universidade com uma militância anti-racista?

Portanto, foi o movimento negro que tomou para si a responsabilidade de congregar adesões. Uma visão abrangente nos indica uma heterogeneidade do que chamamos de “movimento negro”, como pretendemos mostrar nesta tese, útil para interpretar o modo de participação de militantes e organizações. Por um lado, o que num princípio parecia uma atuação fragmentária de alguns militantes pode ser reinterpretada como parte de uma ação coletiva, se vincularmos as ações individuais de militantes ao coletivo que lhes dá sentido. Nesta perspectiva, o processo na UFRGS estava tendo o apoio “do movimento” através da presença de alguns militantes. Inclusive a militância negra amplamente acompanhava as notícias da mobilização na UFRGS através das listas de emails em que muitos militantes, não só do Rio Grande do Sul, mas também de outros estados do Brasil participam.

Outra questão adicional é entender como se constituem as agendas de organizações e do movimento, introduzindo o debate sobre concepções de militância e de formato institucional: tensões entre uma intervenção política mais especializada e pontual em comunidades específicas, e uma militância de articulação política e pressão ao Estado, tal como mencionamos no capítulo 5. Tanto no processo da UFRGS quanto em outras mobilizações em defesa de políticas de ação afirmativa o apoio mais assíduo foi da militância “de articulação”, como o caso do MNU ou da UNEGRO. De modo geral, as ONGs, tendo uma agenda muito mais focada, tiveram uma menor participação na atuação mais cotidiana de assistir a reuniões, ou ações concretas dentro da universidade como participação nas reuniões de conselho, falas com agentes com poder de decisão na instituição, escrita de documentos para ser entregues nas manifestações públicas, etc. Isso não quer dizer que não apoiavam o processo, mas sua participação estava mais voltada aos grandes eventos.

A própria legitimação do GT como mediador, para fazer a conexão entre os códigos político-burocráticos da universidade e as demandas do movimento, para estas serem ouvidas pelas instâncias de decisão da UFRGS, pode ser interpretada na idéia de que, ao se constituir um mediador reconhecido pelo movimento, com militantes representativos e ainda jovens negros da universidade participando, um número maior de militantes não precisaria participar mais assiduamente. Inclusive se prestarmos atenção aos itinerários e trajetórias dos militantes negros que participaram “de perto” do processo, podemos observar que apresentavam determinadas competências para exercer a mediação, que

talvez outros militantes não apresentassem. Nesse caso, eles cediam a esse novo coletivo, mediador, suas habilidades em congregar e em falar sobre a historicidade do pleito.

Estas pessoas podem ser consideradas como parte de múltiplas mediações em vários âmbitos que põem em destaque suas competências profissionais e suas experiências racializadas de ascensão social, assim como identificações étnicas, trazendo esse potencial para o processo da UFRGS.

No caso das lideranças indígenas (Kaingang e Guarani), o diálogo se tornou complexo no sentido de que, de modo geral, os movimentos participantes estavam entendendo as ações afirmativas para indígenas a partir do modelo para os candidatos negros. O próprio processo demonstrou que se precisava outro olhar para compreender tanto a própria dinâmica das lideranças (que não é a mesma que a da do movimento negro) e inclusive em termos de processos identitários: ser ou não ser reconhecido como parte da aldeia, por exemplo, é um tema que define quem será beneficiário da ação afirmativa; inclusive pensar separadamente as identificações por ‘nações’ kaingang e guaranis foi um tema introduzido pelas lideranças de ambos os grupos.

Estas questões foram levantadas já na primeira reunião entre membros do GT e de Conexões de Saberes, por antropólogos e educadores da universidade que pesquisam sobre temáticas indígenas e representantes guarani e kaingang. Nesse processo tiveram particular participação indígenas guarani e kaingang que estudaram ou se encontram estudando em universidades, por exemplo, no IPA ou na PUC/RS, mais do que as lideranças políticas das aldeias (embora participassem de algumas reuniões). Podemos entender este fato não só por pensar nos capitais escolar e social dos primeiros, mas também na lógica político-cultural de constituição das mediações, quem está autorizado nas comunidades a estabelecer o diálogo com a universidade (retomaremos mais adiante este assunto).

Incorporaram-se ao processo outros movimentos sociais que defendiam um recorte social para a política de cotas. O diálogo com os movimentos que tinham como bandeira a “educação pública e popular” criou uma forte discussão no sentido de privilegiarem mais a “classe” do que a “raça” na ação política, como por exemplo, o Levante da Juventude já mencionado. O próprio movimento estudantil, de modo mais amplo, tanto universitário quanto os secundaristas, também tiveram participação nas ações públicas e no debate midiático.

A introdução da demanda de cotas na UFRGS trouxe várias mudanças na política estudantil. As disputas corporificaram a linguagem polarizada do debate sobre as cotas:

contra ou a favor, social ou racial, racista ou não racista. Quando o debate é ampliado durante 2006, objetivando a votação, as cotas começaram a passar as diferentes reivindicações do movimento estudantil. Um exemplo foi o Congresso de Estudantes da UFRGS de 2006, em que um debate de destaque foi o das cotas, com posições favoráveis em sua grande maioria, que levaram a que na resolução final fosse incorporada a reivindicação das cotas como uma das ações prioritárias do movimento estudantil.

Um aspecto relevante foi como se dirimiram as eleições do DCE a fins de 2006. Conformou-se uma chapa cujo lema de campanha foi “Contra as Cotas Racistas”, instigando às outras duas chapas a centrar a campanha em sua posição favorável às cotas. Segundo os militantes destas duas chapas (identificadas com os partidos PT e PSOL) fazia muito tempo que não se conformava na disputa estudantil uma chapa “de direita” (a chapa contrária às cotas tinha vínculos com o PFL) para disputar o DCE. Por um lado, nesta polarização a “direita” transformou-se numa ameaça que antes não existia. Mas por outro, pode-se ler que a própria polarização contribuiu ao fato de potencializar o fato de ter ganhado as eleições uma chapa favorável às cotas.

Esta controvérsia pode ser observada ainda em 2007, num diálogo entre estudantes expresso num blog de discussão sobre política estudantil, dias antes da votação do Conselho. Começa o debate com o texto “As cotas racistas e a direita”: “uma chapa de direita xiita vai levar o DCE nas próximas eleições. As cotas na UFRGS, sobretudo as raciais, têm revelado a oposição de muitos estudantes sobre o assunto. Se pelo lado do debate político este é um acontecimento benéfico, na prática pode (e irá) representar a ruína para o DCE”. E a resposta: “eu esperava essa chapa de direita tomar conta do DCE desde que entrei na UFRGS, e nunca aconteceu. Os estudantes de direita são mais apolíticos do que realmente conservadores, e nunca estão dispostos a se organizar em uma estrutura política mais séria”.²⁰⁶

Através da chapa ganhadora de 2006, entrou como conselheira do CONSUN (entre outros conselheiros favoráveis) uma estudante negra do GT (Luanda, estudante de Letras, que já mencionamos no caso de sua participação em AFROUFRGS). O propósito principal de seu ingresso era ter acesso a fazer parte da Comissão que se conformaria para elaborar a Proposta de Ações Afirmativas a ser votada no Conselho. A chapa opositora conseguiu o

²⁰⁶ Postados em 25 de junho de 2007 no site <http://ocercoalagoa.blogspot.com/2007/06/as-cotas-racistas-e-direita.html> (acessado em novembro de 2007).

ingresso de uma conselheira (Cláudia Thompson, estudante da pós-graduação em genética) que operou fortemente contra as cotas nas instâncias de votação.

A ênfase no desdobramento e na colisão de interesses entre cotas por raça *versus* classe perpassou todas as discussões gerando alianças e cisões na mobilização que tencionavam a constituição de lideranças com capacidade de representação perante outros atores, implicando também justaposição (e confluência) de lógicas de atuação dos diferentes movimentos participantes. Por exemplo, a reivindicação de classe mais vinculada aos movimentos populares, apareceu ligada a mobilizações tais como ocupações dos prédios da universidade. Um dos atos grandes de manifestação que organizou o Levante da Juventude, trazendo a juventude da periferia de Porto Alegre e região metropolitana para a área central da cidade, onde se situa o campus central da UFRGS, e caracterizou-se pela ocupação massiva do espaço urbano com a bandeira de uma “universidade pública e popular”. No caso das mobilizações com maior participação do movimento negro, estas se davam na rua, em geografias da cidade que referenciavam espaços negros (tais como o centro de Porto Alegre ou o Largo Zumbi dos Palmares), marcadas por performances culturais que criavam um marco de referencia diferente a partir de trazer para cena da mobilização elementos das religiões de matriz africana, da arte do Hip Hop. Os eventos organizados pelo GT geralmente combinavam estas formas de mobilização.

Para o movimento negro, o debate da UFRGS era um desdobramento de outros embates sobre educação e inserção em espaços de prestígio social, mas nas universidades o debate das cotas produziu uma série de processos derivados. Nesses debates as posições diversas se dramatizaram como polarizações dentro de um “tempo quente” da política em que se exigiu visualizar divisões. Inicialmente, a questão das ações afirmativas evocaria a desigualdade entre negros e brancos, mas em decorrência do processo de disputas tomou formas de faccionalismos na política estudantil e nos conselhos, assim como nos debates interdepartamentais.

Embora a face pública do debate e das polarizações no meio universitário tivesse mais presença na mídia e nos debates nas unidades, para o movimento negro, outras situações conformavam a importância do momento político. Conformou-se uma trama de mobilizações, na qual convergiram reivindicações nacionais e locais: os atos públicos dos dias 21 de março (Dia Universal da Luta Contra a Discriminação Racial) e 20 de novembro (Dia da Consciência Negra) de 2006. Essas datas faziam parte do calendário de

mobilização das entidades do movimento negro e privilegiaram, nesse ano, a bandeira das cotas raciais, com caminhadas que juntaram pontos já tradicionais de manifestação do movimento negro com espaços que ressaltavam as novas demandas, no caso a UFRGS. Uma caminhada foi realizada também em 18 de agosto de 2006, data sinalizada como o Dia Nacional de Mobilização pelas Cotas no contexto da Conferência de Intelectuais Africanos e da Diáspora (CIAD), ocorrida em Salvador em maio de 2006. A caminhada partiu da Reitoria da UFRGS, após um ato em que foi entregue uma carta ao reitor com as demandas dos movimentos. O reitor foi interpelado a assumir uma posição favorável, os movimentos pressionariam até a UFRGS resolver implementar ações afirmativas, conforme falou em tom enérgico Onir, “afinal somos nós que pagamos o salário de vocês” [o reitor mudou o rosto].

O povo do axé na presença do pai de santo Baba Diba e um grupo de meninos tamboreros que participam de Africanamente abriram os caminhos da manifestação, batendo os tambores e improvisando cantos em relação ao momento, como o que ficou para outras manifestações “com luta, com garra, as cotas saem na marra”. Estava presente Carmen, uma líder charrua que acompanhou as diferentes mobilizações.

Quanto ao dia 20 de novembro de 2006, como quase todos os anos desde 1971, houve na cidade os festejos da Consciência Negra. Foram organizadas duas marchas, por considerar que o lugar de partida definido para cada uma, dava um significado importante a cada marcha. As discussões sobre como seriam as marchas se deram nas reuniões do Fórum Popular em Defesa das Ações Afirmativas.

A criação do Fórum visou nuclear os atores mobilizados em diferentes causas de ações afirmativas e planejar ações conjuntas. Teve participações o grupo de professoras que foi afetado pela medida do Tribunal de Contas do Estado RS que no mesmo ano tinha declarado inconstitucional a reserva de vagas para afro-brasileiros nos concursos públicos de Porto Alegre; do Grupo de Trabalho de Ações Afirmativas da UFRGS; representantes da Família Silva; participantes de sindicatos (do SIMPA, da CONLUTAS, do CPERS, por exemplo), de militantes do movimento negro (particularmente do MNU e da UNEGRO) e dos religiosos de matriz africana, representados pela Congregação em Defesa das Religiões Afro-Brasileiras (CEDRAB)²⁰⁷. As reuniões semanais juntavam estas pessoas, eram

²⁰⁷ A CEDRAB foi criada em 2002 a partir de uma mobilização de religiosos para fazer prevalecer seus direitos de liberdade de culto conforme prevê a Constituição Nacional, e fazer frente à intolerância religiosa e racismo.

momentos de contar os avanços nas diferentes reivindicações, e planejar as ações do Fórum.

Uma das saídas da marcha do dia 20 estaria representando as várias reivindicações de ações afirmativas que se congregavam: as cotas na UFRGS em processo de disputa; a defesa das ações afirmativas na Prefeitura de Porto Alegre; a família Silva. Esta marcha partiu da sede do TCE no centro da cidade para marcar a mobilização das professoras cotistas do município. A outra saída, a dos religiosos de matriz africana, contra a intolerância religiosa, partiu do Mercado Público Municipal, marco da religiosidade afro-gaúcha, pelo assentamento do Orixá Bará.

As duas marchas juntaram-se na Avenida Borges de Medeiros, no centro de Porto Alegre, roteiro conhecido como itinerário de inúmeras manifestações e passeatas, e foram até o Largo Zumbi dos Palmares, espaço que mudou de nome nos anos 90 (antes era Largo dos Açorianos) por uma reivindicação do movimento negro. Nesse espaço, o altar, as oferendas de frutas, pipoca, doces, balas, o som dos atabaques, os cantos aos orixás e a dança dos religiosos criaram um ambiente junto ao marco que envolvia os presentes. Lugar da cidade que, fora seu nome, não possui algum sinal que inscreva fisicamente a homenagem a Zumbi, de aparência cinza, usado ora como estacionamento, ora como feira de alimentos às terças-feiras e aos sábados, naquele dia era remodelado pelas intensidades presentes.

Um grupo de crianças da Associação Clara Nunes do bairro Partenon (considerado periferia da cidade) dançou ao som do Canto das Três Raças²⁰⁸, canção conhecida através da voz da falecida cantora Clara Nunes:

Ninguém ouviu um soluçar de dor
No canto do Brasil
Um lamento triste sempre ecoou
Desde que o índio guerreiro
Foi pro cativo e de lá cantou
Negro entoou um canto de revolta pelos ares
No Quilombo dos Palmares, onde se refugiou.
Fora a luta dos inconfidentes
Pela quebra das correntes
Nada adiantou

²⁰⁸ De autoria de Mauro Duarte e Paulo César Pinheiro.

De maneira performática o elo da ancestralidade guerreira vinculava pessoas e demandas a um lugar presente que rememorava outras manifestações e homenagens produzidas pelos movimentos sociais.

Vemos que a organização destes eventos conectou a mobilização da UFRGS com outros espaços de mobilização. Ainda na primeira metade de 2007, deu-se também a confluência do Encontro Nacional da Juventude Negra, particularmente o Encontro a nível estadual, que foi realizado no Campus do Vale da UFRGS. Este encontro engajou a um grupo considerável de jovens negros, principalmente de bairros periféricos, a discutir e se mobilizar a favor das cotas.

Desse modo, militâncias disseminadas em diversos movimentos sociais convergiram nessa arena para uma ação coletiva. Projetos políticos complementares, mas com aspectos contraditórios e em conflito se aliaram para potencializar a permeabilidade dentro da instituição. Em outras palavras, a base de sustentação do GT e do debate sobre cotas extrapolava o ambiente universitário e tensionava também uma ampla noção de autonomia universitária.

8.2.2 Das posições diferenciadas à polarização no campo de forças

Desde que começaram as manifestações públicas em 2006, a reitoria foi obrigada a tomar uma posição, embora não estivesse em seu plano de gestão. Nas reuniões com os movimentos favoráveis, o reitor externalizava seus temores em relação à política de ação afirmativa e aos conselheiros: a aprovação das cotas tinha que ser um processo lento e de convencimento, de equilíbrio de posições, já que o tema feria as “sensibilidades” de muitos dos conselheiros (particularmente dos que não eram da linha política da reitoria). A reitoria optou então por gerar alguns espaços de debate e formação para os conselheiros. A “falta de conhecimento” sobre o tema que embasasse a decisão foi um argumento recorrente de conselheiros que não se encorajavam a tomar uma posição pública sobre as ações afirmativas, num campo de tensões que extrapolava a própria universidade.

Uma tendência à polarização começou no transcurso dos seminários promovidos pela reitoria entre agosto e setembro de 2006 que tiveram como objetivo a formação dos conselheiros na temática de ações afirmativas (mas que estavam abertos ao público geral), contando com a participação de outras universidades brasileiras compartilhando suas experiências sobre o tema. Foram realizados dois encontros no Salão de Atos da Reitoria,

denominados “Experiências de Ações Afirmativas: cotas *étnicas* e cotas sociais”. Ressalto a palavra “étnica” para mostrar que a palavra “racial” inicialmente não aparece. O modo de propor o debate indica um dos signos de esvaziamento da temática racial por parte da reitoria que se deu ao longo de todo o processo político.

Na noite anterior ao seminário, integrantes do GT junto a participantes do Levante da Juventude realizaram um acampamento no pátio em frente ao prédio da Reitoria em sinal de pressão para a instituição tomar uma decisão ao respeito das ações afirmativas. Foi elaborada uma carta pelos manifestantes, que foi lida no começo do seminário, destacando o compromisso da instituição de aprovar um programa de ações afirmativas.

No seminário, o público foi variado, desde os conselheiros, professores e alunos da UFRGS, representantes do movimento estudantil, do movimento negro, indígenas. Uma das exposições foi a da Dra. Dora Bertulio (procuradora da Universidade Federal do Paraná), com uma forte denúncia ao racismo: “O que temos nós, negros e indígenas, que causa tanto pavor e horror à sociedade brasileira?”, propondo as ações afirmativas como um caminho para fazer com que “a sociedade brasileira seja mais justa, promovendo a redistribuição de renda”. Em contraposição, a fala de Eunice Durhan (professora da Universidade de São Paulo), expressou a dúvida sobre eficácia destas medidas frente à crise do sistema nacional de ensino. A professora aludiu à “precariedade do ambiente cultural das famílias” como uma das causas que reduz as chances do êxito escolar dos estudantes negros. Devido a esta precariedade, segundo Durham, seria uma solução expandir os cursos profissionalizantes, mas não o ingresso à universidade.

Os representantes dos movimentos favoráveis às cotas mostraram-se incomodados com a posição de Eunice Durham, expresso na hora das perguntas da platéia, que foi interpelada por sua fala racista, ao partir de uma premissa de incapacidade a priori do “ambiente cultural das famílias”. Mas o clima “quente” do debate foi desencadeado quando da intervenção do conselheiro do CONSUN, o professor Jair Ferreira, do Departamento de Medicina da UFRGS que se manifestou contrário, alegando energicamente que as cotas raciais eram inconstitucionais por serem racistas, e citou passagens da Constituição que o confirmavam: “todos somos iguais perante a lei” e o da proibição de qualquer discriminação por origem, sendo que na hora foi vaiado pela platéia, quebrando o clima “acadêmico” do evento ao introduzir outras linguagens da política que a princípio estariam longe da “política acadêmica”. Esta posição e forma de se conduzir diante o público, lendo a letra da lei de seu papel de anotações, abriu um intenso debate,

promovendo as intervenções dos militantes negros para rebater as idéias do professor. Em manifestações públicas posteriores, e inclusive no próprio CONSUN, Jair expressou que foi agredido pelos movimentos. Na lógica da militância a agressão foi do professor, por reafirmar seu poder de destituir uma intervenção pública anti-racista na universidade. Esse constituiu o primeiro debate em que participaram conselheiros universitários (e outros representantes da UFRGS) e movimentos sociais, que abriu uma série de embates entre posições contrárias que se externalizavam e reconheciam mutuamente e publicamente.

Em novembro de 2006 criou-se uma Comissão integrada por membros do CONSUN e do CEPE para elaborar uma Proposta de Ações Afirmativas para a UFRGS, tendo esta uma conformação multirracial. Contou com a participação de Luanda Sito, a representante discente já mencionada que representava o GT (e em sentido amplo, a coalizão de movimentos favoráveis), dois técnicos negros com envolvimento em ações anti-racistas (por sua participação no movimento negro, no caso de Edílson Nabarro, e por seu trabalho no Programa de Educação Anti-Racista, de José Antônio Santos), sociólogo e historiador respectivamente. Contou também com uma professora negra da Faculdade de Comunicação, Iara Neves, que em 2005, tinha publicado uma matéria no Jornal da Universidade com uma opinião contrária às cotas²⁰⁹. Os professores brancos foram Celi Pinto, diretora do IFCH, que contava com pesquisa no campo dos movimentos sociais e sua articulação com o Estado (entrando no debate de ações afirmativas através da desigualdade de gênero) e que foi eleita como presidenta da Comissão; Malvina Dornelles, diretora da FACED; Rui Opperman, professor de Faculdade de Odontologia; Daltro Nunes, professor do Instituto de Informática. Estes três últimos professores a princípio não tinham nenhum antecedente que os relacionasse com a temática das ações afirmativas.

As posições dentro da Comissão foram diversas, mas com uma tendência a manter a proposta base que foi apresentada pela aliança de movimentos para ser discutida pela comissão. O consenso dos movimentos plasmado na proposta tinha sido o de reivindicar cotas raciais e sociais separadas por considerar que atingem mecanismos de exclusão diferenciados, e fundamentalmente por condensar e contemplar as diferentes as posições encontradas do debate feito em reuniões para elaborar o documento.

²⁰⁹ Publicado em novembro de 2005, junto com uma posição favorável de Maria Conceição, técnica-administrativa da UFRGS, Mestra em Educação por essa Universidade e militante antiga do movimento negro.

A proposta dos movimentos indicava a formação de uma comissão de certificação das auto-identificações raciais, comissão que deveria ter uma composição multirracial, contando com a participação do movimento negro. Este foi um dos pontos que a Comissão aceitou, mas que ocasionou debates na mídia e resultaram na retirada desta instância de reconhecimento da proposta votada no CONSUN, por trazer para a cena local o debate nacional sobre os “tribunais raciais” (conforme o termo utilizado por MAIO; SANTOS, 2005).

Porém, a defesa dos movimentos pautava-se na afirmação de que esse espaço podia significar uma identificação coletiva, para além da auto-identificação individual no momento de preencher o formulário, para poder filtrar algum caso de fraude. O objetivo não seria “julgar” a gradiente de cor da pessoa, e sim possibilitar a emergência pública de sua vivência enquanto sujeito racializado.

Neste desdobramento, novamente a polarização entre a existência ou não de tribunais reacrescia o debate sobre cotas. Paradoxalmente, a imprecisão dos critérios sobre a questão racial aparecia como mais dramática (definida pela auto-atribuição) em comparação com a definição das cotas sociais (identificadas com as escolas públicas). Mesmo que as cotas sociais tenham ingressado na crença e desconfiança de que algumas escolas públicas tidas e vistas como de notória excelência, acreditava-se no debate, poderiam ser beneficiadas e monopolizar o ingresso de cotistas.

Um dos membros da Comissão (Daltro, professor de informática e conselheiro do CEPE) apresentou outra proposta, calcada nos critérios adotados na UNICAMP, que propunha, ao invés de cotas, o sistema de pontuação com critérios raciais e sociais²¹⁰. Proposta que ficou numa posição minoritária dentro da Comissão, já que a experiência da UNICAMP está recebendo críticas porque o *plus* de pontuação não garante o ingresso de estudantes negros e de escola pública na instituição.

Podemos indicar que a começar de 2007 o campo de posições era diverso: a proposição dos movimentos, que era de implementar cotas sociais e raciais separadas; a proposta do professor membro do CEPE do sistema de pontuação, que ainda reconhecia por separado os critérios étnico-raciais e sociais; a vertente do professor de medicina que se manifestou no seminário, que não aceitava as cotas raciais, mas sim as sociais; o

²¹⁰ A UNICAMP possui um sistema em que os candidatos de colégios públicos, que assim o declarem, que atingem a nota mínima, recebem 30 pontos na nota. Os que se auto-declaram pretos, pardos ou indígenas recebem, além desses 30, mais 10 pontos.

discurso do movimento contra as cotas (representado pela conselheira discente, oriunda da genética, eleita em 2006), que era contrário a qualquer uma das cotas, sejam sociais ou raciais; a posição da reitoria de conciliar algum tipo de proposta de ações afirmativas, já que a essa altura estava comprometida a visibilidade de sua gestão com a aprovação desta proposta.

Inclusive vários professores de diferentes departamentos (particularmente, educação, psicologia e ciências sociais) se mobilizaram através da elaboração e assinatura de manifestos favoráveis às ações afirmativas.

A polarização começou a ser mais visível ao se aproximar a etapa de finalização da proposta por parte da Comissão e sua apresentação no CONSUN para a votação. Começou uma batalha ideológica e performática.

O pólo “contrário” se unificou na esfera pública na figura do o professor de medicina Jair e de Anderson, estudante de economia, que liderava o “movimento contra as cotas” conformado em 2006 e foi fundador da chapa de direita “movimento estudantil Liberdade” (MEL) que começou disputar esse ano as eleições do DCE. Embora tivessem discursos e posições diferenciadas, publicamente as duas figuras condensaram a denúncia ao processo “racista” na UFRGS, tal como aparecia ou era citado na mídia impressa, no rádio, na TV. Além de “promover o racismo”, também circulou a idéia de que a aprovação das cotas nas universidades era uma política “eleitoreira” do governo de Lula, ou como expresso num email de Anderson que circulou na lista do DCE, comparando o reitor com o presidente da Venezuela Hugo Chávez, já que estaria impondo aos conselheiros (tal como teria feito Chavez) de maneira totalitária e “eleitoreira” a aprovação das cotas.

Nesse cenário se tornaram públicos personagens que não tinham uma visibilidade política anterior, mas que ganharam um destaque precisamente porque seus discursos ecoaram com as opiniões da mídia ao respeito das cotas e com apelos à política internacional e nacional que vinham sendo pontos nevrálgicos do debate público dos últimos tempos. Seus lugares de fala enquanto homens brancos, professor e estudante da UFRGS de cursos prestigiosos socialmente como medicina e economia respectivamente, tornavam eficazes seus discursos. Dentre estes personagens ressaltados pela mídia, no contexto particular da votação entrou em cena Cláudia: o fato de ser estudante de pós-graduação de genética foi um ponto que legitimou seu lugar de fala, pela relevância que tomou na discussão a reafirmação dessa disciplina para autorizar o fato de que “raça não

existe”. A voz da representante discente tomou uma relevância especial ao combinar sua posição política como uma postura científica sobre o tema.

Neste período, houve só uma matéria de jornal na qual apareceu um membro da Comissão que estava elaborando a proposta apresentando argumentos favoráveis às cotas, publicada no dia que iria acontecer a votação²¹¹, na qual se apresenta numa das páginas a reportagem à professora Celi Pinto, presidenta da Comissão, explicando “por que sou a favor” segundo o subtítulo, do lado de “por que sou contra”, com a opinião do professor Bernardo Lewgoy, do Departamento de Antropologia da UFRGS, que não tinha até o momento qualquer tipo de inserção na discussão sobre ações afirmativas. Lado a lado professores pesquisadores, mas com inserções muito diferenciadas no procedimento de debate e implementação até então empreendido eram chamados a opinar.

Quer dizer que uma das poucas vezes que foi publicada pelos jornais locais uma matéria central dando destaque a uma posição favorável, foi feito o contraponto (que até pela própria diagramação da matéria cria uma polarização) com argumentos que ecoavam com os dos referidos Manifesto Contra e a Favor das Cotas.

Quanto mais próxima estava a votação no Conselho Universitário, a polarização se tornava mais complexa, criando um pólo reativo às cotas abrangendo desde formas racializadas “não-diretas” com um enunciador branco diluído e deslocado em argumentos adjacentes, até formas diretas que envolveram insultos raciais.

No plano local, os discursos que permearam a oposição às cotas foram fundamentalmente os que privilegiavam a classe como fator único de produção de desigualdade no Brasil. Posição legitimada no âmbito acadêmico pelas ciências sociais que, como examina Guimarães (2005), no esforço ideológico de invisibilizar o racismo nacional, as ciências sociais, através de um realismo ontológico, buscaram o conhecimento de essências e a formulação de explicações causais, negligenciando a tecedura discursiva e metafórica que escondia o racismo sob a linguagem de *status* e classe. Desse modo, a simetria entre o discurso classista e racial no Brasil, quando percebida, foi tomada como prova de insignificância das “raças”.

Esta discussão de classe *versus* raça perpassou todos os planos, desde discussões entre os movimentos favoráveis às cotas, como mencionamos anteriormente, que geraram tensões e divisões por afinidades de ênfases dados nas reivindicações (ponto de discussão

²¹¹ Jornal Zero Hora de 15/06/07.

que levou ao consenso das “cotas sociais e raciais separadas”); nos debates dentro da universidade com estudantes e professores; nas conversas que os membros do GT fizeram com os conselheiros individualmente nas semanas antes da votação com a finalidade de dar alguns elementos a mais para a sua decisão. O recorte de classe foi expresso das seguintes maneiras: desde a desconfiança sobre o racismo (será que existe?) ou seu reconhecimento, mas de modo marginal; até dizer que seria contra o ingresso à universidade pelo sistema de cotas de “negros com dinheiro” (como mencionou uma estudante num dos debates: “eu não quero que entre pelas cotas um negro com um MP3”).

Podemos notar que na negociação final da aprovação do Programa de Ações Afirmativas “classe” englobou “raça”, ou seja, o recorte racial se dá após o critério social (que é o de escola pública)²¹². Tais critérios manifestam um direcionamento com algumas pressuposições, entre elas a de promover uma política de inclusão quase filantrópica, de ajuda a promoção social e não de implementação de direitos constitucionais, que oscila na busca do pobre quando negro e só admite e pressupõe o negro como pobre coerente com a correlação de forças que se expressa nos momentos da negociação e que refletiam as divisões do mundo social legitimadas pelos tomadores de decisões na universidade e pelo curso do jogo político e da distribuição desigual dos poderes e lugares autorizados de decisão.

Quando o debate parecia não poder ser dirimido no plano social, na dicotomia classe X raça, o recurso foi trazer o plano biológico para a arena de discussão. Particularmente entre alguns antropólogos sociais, o argumento de que “raça não existe no sentido biológico” tentou deslocar um debate intrinsecamente social. Este embate pode ser relacionado com o que Guimarães (2005) aponta sobre a disseminação do ideário da mestiçagem que perpassa a produção científica brasileira, que rejeita de modo geral pensar “raça” num sentido sociológico.

Uma arista deste debate aponta os mecanismos de saber/poder. O conhecimento produzido pela genética entra no plano da *doxa*, impondo divisões que não podem ser discutidas por leigos. Nos debates públicos ganharam destaque antropólogos biólogos e geneticistas, o que me permite abrir a questão: quais seriam os aportes destes profissionais no debate sobre identidades, identificações, reconhecimentos, e ainda redistribuição,

²¹² A Decisão 134/2007 do CONSUN-UFRGS estabelece uma reserva de vagas de 30% para candidatos egressos do Sistema Público de Ensino Fundamental e Médio, sendo que 50% delas é destinado a candidatos auto-declarados negros. Somam-se ainda as vagas suplementares para candidatos indígenas.

processos eminentemente sociais e culturais?²¹³. Lembremos da discussão que citei no caso do Uruguai em relação à reação do Departamento de Genética da UdelaR quanto à incorporação da variável étnica nos registros universitários, legitimada em argumentos genéticos para explicar a herança e origem das pessoas, como discurso que valida uma “verdade” científica para destituir a possibilidade de identificação afrodescendente naquele país²¹⁴.

Ainda nesse contexto de discussões a nível nacional foi publicada na Revista Veja de divulgação massiva uma matéria que questionava o componente “africano” no mapa genético de personagens públicos considerados socialmente negros (a atleta Daiane dos Santos, o cantor Djavan, etc.) a partir de divulgar uma pesquisa em que o geneticista Sérgio Pena, pesquisador da Universidade Federal de Minas Gerais, mapeava o DNA de nove personagens públicos negros²¹⁵. Porém, não era questionado o mapa genético de nenhum personagem público considerado branco. O que reforça a idéia de um olhar branco que pressiona ao sujeito negro a definir e redefinir sua identidade racial a partir do parâmetro da branquitude, neste caso, uma branquitude não-visível no corpo, mas inscrita na genética.

Dirimindo-se como textos e discussões científicos por “fora” dos debates político-ideológicos e das identidades raciais de quem os enunciaram, estes discursos geraram um contexto de polarização extrema, particularmente as posições mais acirradas que foram expressas em artigos de jornais nos dias em torno à votação do CONSUN, que equiparavam, no caso do artigo do professor de antropologia Bernardo Lewgoy²¹⁶, o terror do holocausto judeu a uma política de cotas raciais que “cria” e institui a racialização na sociedade brasileira. O efeito desses textos acabam negando possibilidades de conhecer e reconhecer o racismo como desigualdade estrutural que modela experiências e a construção cotidiana de sujeitos racializados no Brasil.

²¹³ Exemplo disso foi a Mesa Redonda da Reunião de Antropologia do Mercosul de 2007 apoiada pelo Curso de Pós-Graduação em Genética e Biologia Molecular da UFRGS, chamada “Identidade cultural/nacional: aspectos biológicos, culturais e políticos”, no contexto da qual surgiram debates sobre as cotas, já que a maioria dos conferencistas participantes tinha uma posição pública contrária sobre o tema.

²¹⁴ Cabe destacar que os pesquisadores geneticistas da UDELAR e da UFRGS tem vínculos acadêmicos e projetos conjuntos, o que nos leva a pensar nas redes transnacionais de produção de conhecimento e de disseminação de discursos.

²¹⁵ A matéria publicada em 6/6/2007 intitulada “O perigo de classificar os brasileiros por raça”, e outras matérias divulgadas pela Rede BBC Brasil em 2007, tornaram públicas a pesquisa de Sérgio Pena (UFMG) e de Maria Cátira Bortolini (UFRGS) – uma das representantes de posições contrárias às ações afirmativas nessa universidade - sobre ancestralidade genética africana no DNA de brasileiros. A lista de matérias pode ser consultada no site <http://www.laboratoriogene.com.br/?area=genealogiaImprensa> (acesso em março de 2009).

²¹⁶ Matéria publicada no Correio do Povo em 22/6/2007, intitulada “Um tribunal racial para a UFRGS?”.

Outro aspecto foi o debate de que a universidade pública não conseguia se reconhecer como parte executora de uma política de Estado. Paradoxalmente, o debate evocava uma liberdade de auto-gestacionamento, como parte do estatuto da autonomia universitária e apostava nas decisões de seus conselhos, mas deliberava com a possibilidade de acatar ou não a política de Estado. Uma das posições expressa foi a de que o conhecimento tinha uma esfera própria e que não deveria ser pautado por exigências estatais, tais como o projeto de Lei de Cotas tramitando no Congresso Nacional. Ou seja, o lugar privilegiado de crítica social que a universidade detém deve se auto-regular e reproduzir, desse modo, o olhar branco (não-marcado) da elite que o ocupa.

No segundo semestre de 2006, coincidente com algumas ações da Reitoria da UFRGS que marcavam a “abertura oficial do debate”, surgiu um Movimento Contra as Cotas, cujo canal principal de comunicação foi a discussão no sítio de relacionamento Orkut²¹⁷. Este grupo conformou uma chapa e disputou as eleições do DCE (como já mencionamos), com uma campanha que interpelava aos estudantes contrários às cotas, perpassadas por idéias de “invasão de nosso espaço”, de que “vão roubar nossas vagas”, ou a frase “Espero, na boa, que isso [as cotas] ocorra depois que eu terminar minha faculdade. Não quero ter o desgosto de ver essa palhaçada pessoalmente (e também não vou querer fazer meus trabalhos com pessoas que precisaram de favor pra ingressar na faculdade)”²¹⁸. O “nós” começou aparecer prolificamente marcando uma branquitude que até então não precisava ser marcada.

O anúncio publicado no jornal Zero Hora posterior à aprovação das cotas divulgando um curso pré-vestibular expressa essa idéia: “A UFRGS está um 30% mais difícil!”²¹⁹ [“mais difícil” para quem?]

Em vésperas da votação do conselho, o ápice desta situação foi o das pichações com ofensas raciais nos viadutos que tangenciam o Campus Central da universidade. Expressões como “Negro só se for na cozinha do RU” e “Voltem para Senzala” referiram a posições sociais subordinadas e espaços segregados racialmente que, na visão destes agressores, devem se perpetuar.

²¹⁷ Cabe ressaltar que as discussões no Orkut ganharam uma grande fluência, sobretudo entre os estudantes da UFRGS, tantos favoráveis quanto contrários, travando discussões acalouradas. Assim como os blogs contra e favoráveis, de alunos e de professores. Tentaremos no futuro ampliar a análise de este tipo de registros.

²¹⁸ Comunidade de estudantes da UFRGS no Orkut, postado em 9/05/2006. Site <http://www.orkut.com/CommMsgs.aspx?cmm=23985&tid=2463538001264082445> (acessado em dezembro de 2006).

²¹⁹ Publicado na Zero Hora, domingo 16/09/2007 (página 25 - classificados/cursos).

Até a votação, um novo contexto político favorável ao debate das ações afirmativas implicou em formas de evidenciar a branquitude e de polarização dos argumentos que exigem um olhar crítico. Particularmente no que tange à produção de conhecimento acadêmico abrindo um questionamento ético. Sendo a universidade detentora de uma posição legítima de crítica social, quem são os sujeitos que elaboram essa crítica?

8.2.3 As performances da “diversidade na universidade”

Se até aqui demonstramos o jogo argumentativo que se delineou no debate, nas interlocuções em pequenos grupos, reuniões ampliadas e manifestações de apoio, e que se apresentam como um processo de diálogo, dissensos e polarizações, nesse tópico quero ressaltar um outro modo do *fazer política* que aponta para o impacto da dimensão performática da mobilização em torno da votação da proposta de ações afirmativas no Conselho Universitário.

Uma vez fechada a proposta pela comissão responsável de sua formulação [sendo que o prazo da entrada na rotina burocrática para ser efetivada no próximo vestibular estava chegando ao fim], e consensuada por 8 dos 9 conselheiros da comissão (teve o voto dissidente do professor favorável ao sistema de pontuação), foi apresentada no CONSUN na reunião do dia 15 de junho de 2007.

A mobilização nesse dia foi grande, envolveu cerca de 200 pessoas favoráveis presentes no dia da votação. Já tinha começado uns dias antes com a ocupação da Reitoria pelo movimento estudantil em apoio à ocupação da USP, que nessa altura levava um mês de protesto contra as reformas no sistema educacional do estado de São Paulo, contra a “privatização da educação pública”. O movimento estudantil na UFRGS apresentava uma série de reivindicações para concretizar uma universidade “pública e popular”, entre elas, as cotas que eram um ganho político a ser capitalizado pelo movimento. Foram 48 horas de ocupação, com participação em média de 300 estudantes e funcionários da UFRGS que se encontravam em greve.

O final da ocupação foi tenso, já que parte do movimento estudantil não queria acabar a manifestação, porém, o final desta possibilitaria que ainda naquela semana se votasse a proposta de ações afirmativas no CONSUN. A reitoria se manifestou dizendo que se o movimento estudantil não se retirava do prédio, não aconteceria a reunião da

votação. Grande parte do movimento não queria se retirar, e foi uma intensa discussão sobre qual era a prioridade do movimento estudantil naquele momento.

No dia 15 de junho as pessoas começaram chegar mais cedo ao prédio da reitoria. No primeiro andar, frente à porta da sala dos conselhos, um grupo de religiosos de religiões de matriz africana, vestidos com roupas e ornamentos que os caracterizavam, aguardavam a chegada dos conselheiros para dar um *axé* a cada um deles. As reações foram diversas, alguns nem olharam para os religiosos, outros olharam com cara de espanto. Outros sorriram. Paralelamente, um grupo de Hip Hop montou uma barraca com som, bandeiras a favor das cotas. Foram repartidas entre os manifestantes camisetas e adesivos com o logo a favor das cotas que é um desenho em preto e branco com o contorno de dois estudantes (identificados pelas pastas na mão) um deles negro e o outro indígena apelando a estereótipos de fácil identificação (são sinalizados o cabelo estilo *black* do negro e uma pena na cabeça do indígena), e com uma legenda: *Onde está a diversidade na universidade? Cotas na UFRGS já.*

Ao ritmo de Hip Hop, demonstrações de dança, cantos alusivos às cotas, transcorreu na manhã, com o trânsito de informações que conectavam o que estava acontecendo na sala do Conselho e a manifestação portas afora.

O clima no conselho era tenso: foi apresentada a proposta elaborada pela Comissão, e logo depois foi apresentada uma contra-proposta, elaborada pelo professor dissidente. Só que este professor era membro do CEPE, ou seja, nesta reunião não tinha voz. A proposta então foi apresentada por Cláudia, representante discente contrária às cotas.

Vários foram os debates: a própria forma de divulgação da proposta da comissão (poucas horas antes de acontecer a reunião), posições favoráveis e contrárias a ser apresentadas duas propostas que expressavam vozes dissidentes na comissão, os conteúdos das duas propostas (que as vezes pareciam ser confundidos pelos conselheiros). Foram levantadas várias questões contra as cotas raciais, em alusão ao seu caráter “racista e inconstitucional”, os mesmos argumentos das manifestações públicas contrárias, mas que na discussão dentro do conselho entraram na lógica das alianças e cisões políticas entre conselheiros. Chegou um momento que se tornou insustentável a votação naquele dia.

As manifestações de fora da sala também interferiam no clima tenso do conselho. Na hora de ser transmitida a informação entre os manifestantes de que a votação seria adiada, houve uma reação por parte de um grupo de estudantes de bater as portas do conselho para entrar à sala. Foi um momento de pânico dos conselheiros, era um fenômeno

que não entrava na rotina das reuniões. Já suspensa a reunião, os conselheiros foram retidos na sala por quase uma hora até os manifestantes se reorganizarem. Quando finalmente foram abertas as portas, os manifestantes tinham feito um corredor com as mãos dadas, alguns dando as costas e outros olhando aos conselheiros que eram obrigados espacialmente a passar pelo corredor. O grito de ordem era “contra as cotas raciais, só racistas”, o que ocasionou o constrangimento de muitos dos conselheiros. Outros se mostraram indiferentes. Alguns sorriam dizendo que eles eram favoráveis às cotas. Esta situação teve incidência nos dias seguintes, foi amplamente referida como uma ofensa, tanto pelos próprios conselheiros quanto pela mídia.

O fato foi narrado pelo Jornal Zero Hora da seguinte forma:

Ao final do encontro, com notícias de que a votação não ocorreria, muitos estudantes tentaram invadir a sala. O professor Jair Ferreira, da Faculdade de Medicina, que havia se posicionado contra as cotas para negros, chegou a ser agarrado e empurrado por manifestantes. A segurança da universidade trancou as portas, e os integrantes do CONSUN ficaram por quase uma hora impedidos de sair. Às 14h20min, os conselheiros deixaram a sala e o prédio da reitoria caminhando por um corredor formado por estudantes que gritavam: “contra as cotas, só racista”.

Interessante a “violência” ressaltada em relação aos manifestantes, transformados em agressores, e os conselheiros (contrários a uma medida de inclusão de negros na universidade) como vítimas. O jornal evoca a imagem do negro “violento” que se insubordina contra o racismo amordaçador brasileiro que nega a chegada do negro ao discurso que, como ressalta Carvalho (2005, p. 124), dá lugar então à “profecia branca que se auto-cumpre: não há como acolher um ser que não dialoga, um incivilizado que não conhece limites: no limite, um terrorista”.

Na mesma página, foi publicada uma coluna que ressaltava que “a cota social para alunos egressos de escolas públicas angaria mais simpatia da turma que enfrentará as provas da UFRGS”, e o comentaria de Ettiene, uma cidadã “comum” vestibulanda, que acredita que as cotas sociais são mais justas, pois levam em consideração as dificuldades que o aluno enfrentou na rede pública. Nenhum comentário favorável às cotas raciais foi publicado como contraponto.

As duas semanas que foi adiada a votação foi o tempo para os conselheiros apresentarem sugestões à comissão para ser incorporadas na proposta. Esses dias foram decisivos para a conformação de uma aliança entre conselheiros e reitoria que privilegiava o recorte social por sobre o racial. Em vez de 10 anos de sistema, a proposta garantia 5

anos com avaliação para sua continuidade. Foi tirada também da proposta a Comissão que avaliaria a auto-declaração étnico-racial dos candidatos negros, que fora alvo de críticas (por exemplo, ao equiparar esta comissão ao Holocausto judeu e cigano do regime nazista, no artigo publicado por antropólogo no jornal *Correio do Povo*, 22/06/07). Ainda era a tentativa da reitoria de conciliar uma proposta que garantisse a aprovação.

No dia 29 de junho foi o segundo e último dia de votação no Conselho Universitário. Como mencionamos no capítulo 3, a “diversidade na universidade” entrou na cena amplamente naquela data. Um coletivo significativo de pessoas e forças ancestrais “diferentes” que as que circulam cotidianamente pelo espaço da UFRGS se fizeram presentes nas imediações do prédio da reitoria, ocupando o pátio e o térreo do prédio (a segurança da universidade proibia o acesso ao primeiro andar, o da sala do conselho devido ao acontecido na semana anterior). Intensidades se fizeram corpos: artistas de Hip Hop da periferia de Porto Alegre, lideranças e famílias guaranis e kaingang, militantes do movimento negro, religiosos de matriz africana se congregaram num clima de celebração. O som dos tambores concorria com os apitos. Vejamos outras facetas do acontecido naquele dia.

Em relação aos jogos políticos dentro do conselho, a reunião tinha começado quase três horas mais tarde do horário normal, devido a que uma liminar da justiça federal respondendo a ação judicial apresentada pelo advogado da conselheira Cláudia, suspendia a apresentação da proposta no CONSUN, alegando que os prazos de entrega da proposta aos conselheiros para eles lerem e analisarem antes de votar não foram cumpridos. Decisão que foi revertida e se deu início à reunião. Em vistas de que a votação aconteceria, Cláudia se retirou da sala do conselho para não participar da votação (entre outros seis conselheiros que também se retiraram).

Segundo o jornal *Zero Hora*:

Além de ir à Justiça Federal para pedir a cassação da liminar, o reitor não escondeu o interesse em votar a reserva de vagas o quanto antes. Todo o tempo, trocava olhares com a Comissão Especial para a Implementação de Ações Afirmativas, pedindo-lhes mais flexibilidade com algumas emendas dos conselheiros contrários às cotas e mais firmeza com aqueles que tentavam ampliar a reserva.

O reitor tornou-se, na narração do jornal, a figura central do drama, mediando o emaranhado de opiniões em volta. Ao descer triunfalmente no final da tarde após a

aprovação, seu corpo de homem branco representando a cara do poder foi tomado pela intensidade negra que conformava o cenário.

O fato foi registrado no jornal Zero Hora da seguinte maneira:

Estudantes, religiosos e representantes de movimentos sociais mantiveram-se no andar térreo da reitoria. Promoveram batucada, acenderam velas e vibraram a cada artigo aprovado. Ao final da votação, o reitor juntou-se aos que ainda aguardavam no local. Em nenhum momento houve manifestações organizadas contra a reserva. Para a professora Celi Regina Jardim Pinto, que presidiu a comissão, o sentimento ao final da tarde de ontem era de dever cumprido: - Vai mudar a cultura deste estado, que é muito conservador.

Interessante ressaltar que dessa vez, diferentemente do dia 15, foi mostrado um ambiente de comemoração que diferia daquele relatado anteriormente como de violência, e a fala destacada de alguém favorável e não vítima de maus-tratos por não ser favorável às cotas. Seria esse o início da mudança desejada?

Enfim, quero realçar que esse “tempo quente” da política nas prévias da votação das cotas não nos permite compreender tudo a respeito da implementação de políticas afirmativas, mas que nos dá acesso ao modo como foram externalizados alianças e rivalidades em um campo – acadêmico – evidenciando que esse campo é poroso a diversas vozes, midiáticas, os movimentos sociais e das argumentações tidas e vistas como científicas.

8.2.4 Os efeitos da aprovação: a reconfiguração do campo de forças

Neste tópico e no seguinte farei uma breve reflexão sobre o processo incipiente da implementação do Programa de Ações Afirmativas na UFRGS e alguns apontamentos para pensar projetos políticos multiculturais através de diálogos e alianças inter-étnicas.

Em relação ao aproveitamento das vagas, das 4200 totais para o ano 2008, foram destinadas 1260 (30%) à modalidade de reserva de vagas (estudantes de escola pública e dentro deste 30%, um 15% para auto-declarados negros). Das 630 vagas destinadas aos candidatos oriundos de escola pública auto-declarados negros foram ocupadas 320 distribuídas em diferentes cursos, um número maior de estudantes negros do que nos vestibulares anteriores (em torno de um 8% em comparação ao 2% aproximado anterior). No curso de enfermagem foram ocupadas todas as vagas nessa modalidade, também nos cursos noturnos como ciências contábeis e administração. Mas, por exemplo, não entrou

nenhum candidato negro no curso de medicina, devendo ser analisado pela instituição se a política está obtendo os resultados esperados ou deve ser modificada para uma verdadeira inclusão de estudantes negros²²⁰.

Em relação à instituição, na primeira metade de 2008 foram as eleições a reitor, questão que reconfigurou o campo de forças. A pauta de ações afirmativas entrou na disputa das chapas, seja tentando silenciá-la, mas fazendo algum tipo de referencia a ela por ter sido uma decisão recentemente aprovada pelo CONSUN, embora não concordando; ou expressando continuidade no caso da chapa de situação, mas não expressando um convencimento nos argumentos que a sustentam (além da continuidade pela linha política). Esta última chapa foi a ganhadora, sendo o reitor eleito Carlos Alexandre Netto e vice-reitor Rui Opperman, que tinha participado na comissão de elaboração da proposta de ações afirmativas, e que na atuação na comissão havia mostrado uma opinião favorável às cotas raciais.

Uma questão para ressaltar da nova gestão é que foram nomeados profissionais negros em cargos de decisão, como a Pró-Reitoria de Extensão, e o Departamento de Educação e Desenvolvimento Social dentro dessa Pró-Reitoria; a Secretaria de Assuntos Estudantis, tendo um peso simbólico importante num contexto de aplicação de ações afirmativas. Porém, será uma questão de avaliar o espaço de poder que terão para tomar decisões quanto ao Programa de Ações Afirmativas. Cabe mencionar ainda que essas nomeações de sujeitos negros não abrangeram, por exemplo, cargos decisivos das Pró-Reitorias de Ensino e Pesquisa, questão que pode ser pensada a partir das relações de poder que dividem a importância destas últimas duas áreas para o prestígio “branco” e relegam a um segundo plano a Extensão e a Assistência Estudantil.

As duas comissões institucionais conformadas em dezembro de 2007, uma para tratar as temáticas dos estudantes indígenas e outra para os estudantes ingressos pelo sistema de reserva de vagas, apresentaram vários entraves para o seu funcionamento, particularmente a segunda comissão mencionada.

A comissão que trata dos assuntos indígenas teve demandas muito concretas que a interpelaram para uma ação de resolução rápida, entre elas a de planejar o sistema de seleção (diferente do vestibular), decidindo como seriam os quesitos para a seleção de estudantes que concorreriam e quais os conteúdos da prova de seleção. Aliás, teve que dar

²²⁰ No caso das vagas reservadas para estudantes de escola pública, foram preenchidas em sua totalidade e ainda usufruíram de um número significativo de vagas que correspondiam aos auto-declarados negros.

conta de um processo seletivo no qual entraram 9 estudantes indígenas, um número muito inferior ao dos estudantes que ingressaram pelo sistema de reserva de vagas, dos quais tem que dar conta a outra comissão.

Durante o primeiro ano de funcionamento, a comissão em torno da reserva de vagas para candidatos de escola pública e auto-declarados negros apresentou vários entraves institucionais por não contar com os dados referentes a esses estudantes, e não ter contato direto com os mesmos. Não ficou definida sua capacidade de resolução, dependendo da autorização da reitoria para qualquer ação. Questões que seus membros têm esperança de que mude para o segundo ano, devido à mudança de gestão na universidade²²¹.

Esta divisão de comissões, embora fosse necessária para dar conta de questões “técnicas” diferentes, acabou reforçando a divisão dos debates entre o que seria o critério sócio-econômico equiparando estudantes brancos e negros de escola pública, e o foco étnico em relação aos indígenas. A temática étnico-racial referente aos estudantes negros ficou invisibilizada, ou seja, não entrou na possibilidade de um diálogo inter-étnico, foco subsumido no debate sobre desigualdade sócio-econômica.

Ainda se deu um contexto de batalhas jurídicas, respondendo aos entraves da discussão em outros âmbitos. Por um lado, as ações do movimento contra as cotas continuaram. Dessa vez, mobilizando no dia da divulgação dos resultados aos candidatos que supostamente “não entraram por causa do sistema de reserva de vagas”, que entraram com recursos jurídicos, sendo que 14 obtiveram o direito a se matricular através de liminares. Alguns dos argumentos que foram retomados nas liminares, ainda não entrando na questão racial, eram que os cotistas sociais “não eram pobres”, tinham cursado em colégios de prestígio social (como o Colégio Militar) embora considerados como escola pública.

Aliás, houve vários casos em que a matrícula de candidatos que entraram pelo sistema de reserva de vagas foi denegada por não entrar nos padrões da resolução. Foi o caso, entre outros, das estudantes auto-declaradas negras Bárbara (do curso de pedagogia) e Deise (do curso de química), por não cumprir com os parâmetros da resolução. Este fato abre a crítica de que o formato do Programa não está atingindo o objetivo proposto pelos movimentos, que é o do ingresso de estudantes negros.

²²¹ Meu contato com a Comissão de Acompanhamento se deu particularmente através de Tatiana Rodrigues e Junara Ferreira, duas estudantes negras dos cursos de Ciências Sociais e Enfermagem respectivamente, participantes do GT e posteriormente Fórum, que no ano de 2008 foram integrantes discentes da Comissão. Mas também se deu através de conversas com outros membros da comissão e de presenciar algumas reuniões.

A resolução cria uma categoria inexistente, que é o “negro de escola pública”, não permitindo se privilegiar a experiência racializada como definidora da política²²². Estas estudantes entraram numa arena de “dúvidas” sobre merecer ou não a vaga na UFRGS que fragilizava mais ainda sua situação perante o olhar branco da instituição. Ambas entraram com recursos jurídicos, porém, só Bárbara ratificou sua vaga, já que não cumpria com os anos de formação em escola pública estipulados pela resolução por apenas um período menor a um ano, considerado pela justiça como “aceitável”. No caso de Deisy, perdeu a vaga porque cursou o segundo grau numa escola da Fundação Bradesco para alunos carentes, e não era “aceitável” já que não é considerada como ensino da rede pública. Uma conversa com ela transmite uma vida marcada pela desigualdade racial e com uma afirmação positiva de ser uma jovem negra, levando a interpretar que se encaixa perfeitamente numa ação afirmativa nos parâmetros da militância negra.

Durante 2008, a comissão em torno da reserva de vagas para candidatos de escola pública e auto-declarados negros realizou duas reuniões com os estudantes cotistas com o propósito de apresentar o Programa de Ações Afirmativas e de informar as possibilidades de benefícios do sistema de assistência estudantil da universidade. Podemos ressaltar que nas duas reuniões a maioria dos estudantes presentes eram brancos, contando com pouca participação de estudantes negros. Na primeira reunião realizada no primeiro semestre, que foi a mais numerosa, o tema que estava no ar eram os processos jurídicos e o medo de perder a vaga por parte dos cotistas, motivo pelo qual foi convidado o procurador da UFRGS para esclarecer dúvidas, questões que centralizaram os temas levantados pelos estudantes, inclusive questionando o critério de “escola pública” que estava privilegiando aos estudantes que cursaram em colégios públicos considerados “de elite” (como o Colégio Militar). Na segunda reunião, realizada no segundo semestre, foram poucos os estudantes que participaram (só um estudante negro). As dificuldades levantadas foram as relativas a sua permanência no sentido dos recursos econômicos ou de conciliar os estudos com o trabalho. Naquela reunião se deu uma discussão sobre os impactos de “ser cotista” na universidade, tendo uma tendência das falas dos estudantes, particularmente de um homem branco de uns 50 anos que entrou pelo sistema de reserva de vagas no curso de física que monopolizou as falas dos estudantes a partir de ressaltar que os estudantes do Programa deviam “diluir-se” no conjunto, sem que a instituição “desse a colher na boca” para eles...

²²² Retomo nessa frase a reflexão apresentada pelo professor José Carlos dos Anjos numa palestra sobre ações afirmativas durante a Semana da Consciência Negra em novembro de 2008.

Quanto à mobilização, depois de sua intensidade, das energias e expectativas que envolveu para a aprovação, houve uma decaída geral por parte dos engajados na disputa para a implementação de ações afirmativas. O GT se desmembrou, sendo que um dos grupos organizou em novembro de 2007 um evento para comemorar a Semana da Consciência Negra e refletir sobre o futuro da mobilização. Conformou-se ali o Fórum de Ações Afirmativas congregando antigos integrantes do GT (entre eles, militantes do movimento negro) e novos integrantes, incluindo professores, técnicos e estudantes com o objetivo geral de realizar ações de acolhida aos estudantes que ingressassem pelo Programa, divulgação das ações afirmativas no vestibular e na matrícula.

Em fevereiro de 2008 foi realizada uma denúncia no Ministério Público perante a ameaça de trotes violentos sobre os estudantes cotistas, como postado no Orkut por pessoas vinculadas ao movimento contra as cotas, que já haviam mobilizado aos candidatos que não ingressaram “por existir a reserva de vagas” numa manifestação na reitoria no dia de divulgação dos resultados do vestibular. O Ministério Público convocou uma audiência pública com a participação do movimento estudantil, do Fórum e das figuras visíveis do movimento contra as cotas, para um compromisso de não promover trotes violentos.

Porém, além destas e algumas outras mobilizações pontuais a trama constituída para a aprovação das ações afirmativas foi desconstituindo-se. Inclusive, a segunda Semana da Consciência Negra realizada em novembro de 2008 por algumas pessoas do Fórum, que se propunha “contar a história” da aprovação do Programa de Ações Afirmativas do ponto de vista dos movimentos que se engajaram, atraindo desse modo aos estudantes cotistas, e ainda traçar um panorama da região sul com convidados das universidades federais que possuem ações afirmativas (UFPR, UFSC e UFSM), teve pouco público tanto dos movimentos quanto da universidade, e quase não teve participação dos estudantes do Programa de Ações Afirmativas.

Ainda o vínculo do Fórum com as comissões de ações afirmativas respondeu aos entraves que elas mesmas apresentavam. Duas integrantes do Fórum participaram no primeiro ano da comissão em torno da reserva de vagas, mas expressando a frustração de não ver resultados concretos por parte da comissão.

Como podemos pensar essa descontinuidade de mobilização, com um “tempo quente” envolvendo a diversidade de atores e com momentos de baixa (ou quase inexistente) participação? Será que a trama não conseguiu se renovar envolvendo nesta

etapa pós-aprovação outros atores para dar continuidade, sejam eles agentes institucionais com poder de decisão e/ou representantes dos movimentos sociais para atuar dentro da universidade e/ou estudantes do próprio Programa? O que dá continuidade a uma ação de mobilização?

Localmente isso aparece como um controle “técnico” da questão que tem despolitizado os ganhos das cotas e que sai do controle dos movimentos sociais a possibilidade de monitorar as políticas estudantis, criando um monopólio da instituição sobre os nomes próprios (em função do sigilo) e do acesso a cotistas pouco confortável para os movimentos sociais.

Ampliando ao contexto nacional, numa conversa na UFRGS em novembro de 2008 com Matilde Ribeiro, intelectual e militante negra ex-ministra da SEPPIR, que contou com a participação de integrantes do Fórum de Ações Afirmativas, representantes do movimento da juventude negra e membros da comissão de ações afirmativas, ela delineou um panorama nacional de recuo da mobilização favorável às ações afirmativas.

Na visão de Ribeiro, o campo de debate das ações afirmativas é um campo positivo, mas minado. Por exemplo, a idéia de “mérito” alegado pelos acadêmicos contrários corresponde a uma reação conservadora “necessária” das tentativas de reprodução da ocupação de espaços de prestígio e poder. O que se deve avaliar é se a ala defensora está dando conta de neutralizar a ala conservadora. A ala defensora não está demonstrando seu potencial. A ala conservadora tem todos os meios a favor: a mídia, personagens públicos como Ari Camel (até Caetano Veloso...), setores da Rede Globo de Televisão.

Ribeiro ressaltou que frente ao fato de que existem na atualidade mais de 70 universidades públicas com ações afirmativas, deveria ser explorado esse potencial a partir da conformação de uma rede autônoma ao governo para avaliação, criando uma articulação nacional como modo de mobilização.

Podemos contextualizar então a desmobilização que parecia só local, como um fenômeno que perpassa o processo de ações afirmativas a nível nacional. Cabe pensar quais seriam as estratégias mais gerais das articulações dos agentes favoráveis e inclusive da militância negra que levariam a re-situar a discussão na esfera pública nacional.

Examinarei no último tópico algumas questões referentes ao ingresso de estudantes indígenas na UFRGS para derivar uma reflexão sobre diferença e multiculturalismo, que abre a implementação de ações afirmativas.

8.3 “A entrega do jaleco” e as possibilidades de diálogo inter-étnico

Uma das estudantes indígenas que entrou no curso de medicina no primeiro vestibular com ações afirmativas é Lucíola, em torno de 30 anos. Ela é filha de uma mulher kaingang professora bilíngüe e de um homem branco aposentado da FUNAI. Tem quatro irmãos entre os quais é Fernanda Kaingang, ativista indígena. Formada em enfermagem pela Unijuí com uma bolsa de uma fundação alemã (a mesma que agora está financiando o doutorado da irmã dela), trabalhou em várias comunidades indígenas.

Ela pode ser identificada socialmente como branca se levarmos em conta seu fenótipo, porém, ela assume uma identidade kaingang, e ainda tem a certidão da FUNAI que a considera pertencente à nação kaingang. Num evento público ela falou sobre sua experiência na infância que a marcou para o resto da vida, quando ia para a escola de ônibus junto às outras crianças da aldeia e desciam e entravam todas juntas. Na escola podiam até pensar que ela era branca, mas o fato de estar com as outras crianças indígenas e particularmente por ter “cheiro a fumaça” (que os brancos atribuíam aos indígenas), fazia com que os colegas não-indígenas não se sentassem com ela. Por toda essa vivência foi, segundo Lucíola, que levou uma surpresa grande de que na UFRGS alegassem que era “branca”, duvidando de sua identidade indígena.

A partir da divulgação dos nomes dos estudantes indígenas que foram selecionados para as vagas suplementares, começou um descrédito de suas identidades indígenas nos comentários do Orkut: “saiu o listão dos índios, pensei que iria ler nomes indígenas”, comentou um estudante na comunidade de estudantes da UFRGS, o que deu lugar a uma discussão sobre “fraude”. Interessante porque Lucíola falou que seu nome kaingang é Nivã, mas como na época que ela nasceu estava proibido registrar as crianças com nomes indígenas teve que ser registrada com um nome ocidental.

Referente ao processo seletivo dos estudantes indígenas, foram postadas no Orkut as seguintes frases: “haverá também prova prática, com tiro ao alvo de arco e flecha”, “mas no final será bom, porque a gente enfim vai poder conviver com uma cultura diferente na Universidade. Os índios assistirão as aulas pelados e nós vamos aprender a não ter tabus”, “se eles perderem a cultura desta forma então demarca a terras deles já que estão integrados à sociedade, são donos do 12% do território nacional”.

No caso de Lucíola, foram postadas frases em seu perfil tais como: “uga uga”, “tu é tão índia quanto o Marcio Garcia interpretando o Peri, sou a favor das cotas raciais, mas tu,

como indivíduo caucasóide é uma ofensa às cotas”, pondo em dúvida sua identidade kaingang e seu direito às ações afirmativas. Lucíola conta que inclusive nos primeiros dias gritaram para ela nos corredores da universidade que era branca, que sua vaga era uma fraude.

Os estudantes indígenas que entraram em 2007 tiveram indicados um professor tutor e um estudante avançado do curso como monitor para orientá-los seja em questões burocráticas ou de conteúdos, quais disciplinas cursar, ou outras necessidades. No caso de Lucíola, o tutor é o professor Odalci Pustai do Departamento de Medicina Social. Ele organizou uma pequena celebração de boas vindas para Lucíola no ceio da COMGRAD, aproveitando que um estudante em vias de se formar decidiu passar seu jaleco para ela. O jaleco tem uma importância simbólica para os médicos, que os identifica em seu papel social, e seu traspasso significa uma forma de iniciação para quem o recebe. A idéia do professor era marcar sua entrada no curso e reunir pessoas afins e solidárias com ela no curso, formando uma rede de apoio²²³.

No dia da cerimônia fui junto a outras pessoas do Fórum de Ações Afirmativas e do DCE, e uma representante da SAE, Luciana, que participa da comissão de ações afirmativas. Chegamos um pouco antes das onze da manhã, como combinado. A reunião era às 11h no prédio novo da Faculdade de Medicina, no 4º andar, que é a sala de reunião da COMGRAD. Na sala já estava o professor Odalci que nos recebeu simpaticamente, e saiu. Chegaram depois Bárbara, que é a monitora de Lucíola, e Gabriel, que é o padrinho no curso. Começaram a chegar as pessoas da reunião da COMGRAD, que nem olhavam para o grupo grande desconhecido para eles ocupando a metade das cadeiras da sala que conformávamos. Ninguém perguntou para nós o que fazíamos ali. Os representantes da COMGRAD presentes eram vários professores e dois estudantes (representantes discentes na comissão).

A reunião começou aproximadamente às 11h10 e uns cinco minutos depois já tinha acabado, sendo que a reunião acostuma ir até as 12h, tal como foi anunciado no email do convite ao Fórum. A pauta foi muito pequena. O coordenador falou que estava programada a entrega do jaleco para a estudante indígena como parte da pauta, mas como nem ela nem o estudante que ia entregar estavam presentes podia dar por terminada a reunião. Rapidamente, as pessoas da COMGRAD começaram a sair da sala. Nosso olhar foi de

²²³ Fiquei sabendo a partir de Tatiana Rodrigues, integrante do Fórum e bolsista do professor Odalci, que convidou a pessoas que participam da mobilização pelas ações afirmativas.

estranhamento, não entendíamos o que estava acontecendo. Luciana foi a primeira a reagir, falou que se for que acabou a reunião era uma falta de respeito. Será que saíram definitivamente da sala? Ou eles voltarão? Eram as perguntas no ar. Mas tinha acabado verdadeiramente, ninguém voltou além do coordenador, que foi chamado pelo professor Odalci, que ao voltar à sala ficou entre surpreso e furioso pela desistência dos membros da COMGRAD. A imprensa estava esperando no saguão a que começara a celebração²²⁴. Em torno das 11h20 chegaram Lucíola e Marcos quase juntos, que haviam avisado ao professor Odalci que chegariam um pouco atrasados devido a compromissos na própria universidade. A imprensa os deteve antes de entrar na sala para dar um depoimento. Eles entraram, a imprensa junto, eram umas quatro pessoas (da Zero Hora, que publicou uma matéria sobre Lucíola dias antes, e talvez de algum outro jornal).

Sentamo-nos em círculo, tal como estavam dispostas as cadeiras. Começou a falar o professor Odalci. Ele foi procurado pelo estudante Marcos, que se forma no próximo ano, para fazer o gesto de entrega do jaleco para Lucíola, em sinal de acolhida. Frente a essa atitude ele ficou emocionado e decidiu fazer esta celebração. Ele fez questão de ser o tutor de Lucíola, porque considera que tem que ter muito respeito pela diversidade cultural, ele entende das dificuldades da pessoa se adaptar a outra cultura, quando vem de uma cultura tradicional. Ele trabalhou com comunidades indígenas, inclusive na comunidade que Lucíola cresceu (Odalci levou umas fotos que ele tirou nessa comunidade quando trabalhou lá, eram fotos de crianças, de famílias kaingang, que mostrou no final com muito orgulho, que contribuiriam para dar profundidade ao que para ele significa ser o tutor de Lucíola). Segundo expressou, isso o emociona muito, porque as coisas parecem não ser por casualidade. O professor deu a palavra para Marcos. Logo que começou a falar, foi interrompido por um dos jornalistas (que já tinham começado a tirar fotos uma atrás da outra), dizendo “já vai começar a cerimônia?”, se for assim, queria que arrumássemos as cadeiras para que seja mais fácil para ele tirar fotos... Marcos se incomodou: “olha, o que menos tem importância neste momento é a imprensa, o importante é a cerimônia, se querem permanecer vocês que tem que se adaptar a nós”. O jornalista ficou quieto [depois ele recebeu uma ligação pelo celular e atendeu ali no meio, falando alto e interferindo num momento emotivo]. Marcos falou que a idéia do jaleco surgiu por seu compromisso com a educação na saúde, que tem que mudar o conceito de universidade pública e ao serviço de

²²⁴ O jornal Zero Hora tinha publicado dias antes uma matéria sobre as agressões que sofreu Lucíola no Orkut e na própria faculdade.

quem ela está. Quando soube que um estudante indígena tinha entrado na medicina (sem saber quem era), ele decidiu entregar o jaleco, que é uma prática comum na medicina, por simbolizar o traspasso de todo o que significava para ele esse jaleco quanto ao trabalho, aos ideais que ele tem em relação à medicina social. Passava para a estudante indígena como reconhecimento de sua diversidade, como acolhida, e ainda como sinal de luta para mudar a universidade.

A essa altura as lágrimas, a emoção contida invadiram a todos os presentes. Era o turno de fala de Lucíola. Ela falou que estava muito emocionada, que esse momento era importantíssimo para ela, e que significava muito para sua mãe [pena que não estava presente], por expressar uma acolhida, ao contrário das manifestações de rejeição de alguns estudantes nos primeiros dias de aula. Ingressar no curso de medicina da UFRGS significava muito para sua família, para sua comunidade, como reconhecimento. E que agradecia o apoio das pessoas que estavam ali.

Marcos entregou o jaleco para Lucíola, se abraçaram, todo mundo aplaudindo. As falas seguintes dos presentes foram de acolhida, ressaltando a importância de sua presença para a universidade, e ainda a iniciativa de Odalci e de Marcos, como sinal de reconhecimento.

Odalci tomou novamente a fala: “este ato é muito importante para mim por minha história pessoal. Um parente meu, alemão, em 1865 formou parte dos colonos alemães que pediram para o governo canhões para defender as terras que estavam ocupando dos ataques dos kaingang, que resistiam à espoliação de suas terras”. Ele interpreta este ato no presente como uma reparação aos kaingang espoliados de suas terras, e sofrendo a violência dos colonos alemães apoiados pelo Estado com os canhões. Todos aplaudiram. O sentido da ação afirmativa estava compreendido.

O dia depois houve uma referência no Orkut sobre a cerimônia. A representante discente que estava presente na reunião e foi embora, escreveu sobre a entrega do jaleco: “estava na pauta da COMGRAD, mas como na hora da reunião nem ele nem ela estavam lá, todos fomos embora. Ficou o Odalci e o pessoal da barba e dreads, ahm, digo, diversidade cultural”.

Este episódio condensa as dificuldades e as sensibilidades que um diálogo inter-étnico implica. Por um lado, pessoas negando a possibilidade de se envolver numa situação de comunicação inter-étnica, a partir da reprodução de seu universo de valores pretendido universal e questionando qualquer idéia de diversidade cultural (tal como expressou de

maneira pejorativa a representante discente no Orkut e os outros membros da COMGRAD que saíram da sala, ou a atitude dos jornalistas, querendo impor uma organização do espaço e das emoções para mostrar melhor o “espetáculo” de uma estudante indígena na UFRGS). Uma atitude ética perante a diferença que constitui sujeitos de um acordo de valores inter-étnicos foi demonstrada no gesto de Marcos e do professor Odalci, por exemplo, a partir de compartilhar objetos com um alto valor simbólico: as fotos da aldeia em que se criou Lucíola que levou Odalci e que mostrou para todo mundo com tanto carinho; e o próprio jaleco, expressando um pacto entre universos de significados e valores.

A presença dos estudantes indígenas provocou em pouco tempo reflexões sobre a própria instituição. Desde como resolver o tema da moradia das pessoas que moravam em aldeias, a alimentação, o valor da bolsa para que suprisse os gastos de manutenção, até questões pedagógicas. Essas questões foram pauta de um das reuniões da Comissão dos assuntos indígenas, no começo do primeiro semestre, chamada para que os tutores, monitores e alunos indígenas dialogassem com a Comissão. Porém, nem todos os alunos indígenas e seus monitores estavam presentes²²⁵.

O primeiro a falar sobre sua experiência das primeiras semanas de aula foi Odilei, estudante de jornalismo, ele é kaingang. Falou das dificuldades dos indígenas se expressarem em público, não é a forma deles de se comunicar frente a uma cultura diferente [ele se expressava muito bem]. Falou também da dificuldade de lidar com tecnologia, ele não mexe com computador, em sua aldeia não tem computadores. O primeiro dia de aula, uma professora pediu o e-mail de todo mundo, e ele não sabia o que era nem tinha um. Ele tem vontade de aprender, mas pede ajuda e compreensão. Ele está na UFRGS não para se formar e ser um jornalista conhecido, nem trabalhar na grande mídia. Ele pretende voltar a sua comunidade e trabalhar ali. “Nós queremos participar deste mundo, do mundo de fora”, “quero aprender outra cultura e levá-la para a aldeia”, ele se referia ao pessoal da UFRGS como “o pessoal de fora”, “o pessoal da universidade não sabe de nosso mundo”. Os colegas são curiosos, perguntam. Em seu discurso ele colocava as diferenças como horizonte da demanda de estar na UFRGS.

Uma das professoras integrante da Comissão falou da diversidade de cada estudante, por exemplo, Denise, a menina kaingang de 19 anos que entrou no curso de

²²⁵ As Unidades presentes eram o Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Faculdade de Biblioteconomia e Comunicação, Instituto de Letras, Faculdade de Educação, Faculdade de Agronomia, Faculdade de Enfermagem, Faculdade de Direito e Faculdade de Odontologia.

enfermagem, não teve contatos prévios inter-étnicos, e ainda sendo mulher, tem uma sobreposição com especificidades da questão de gênero. Tem outros alunos que já tem um contato inter-étnico há tempo, são professores, como o caso de Dorvalino, professor bilíngüe kaingang, que entrou no curso de educação.

Integrantes da comissão falaram também de questões de viabilizar as bolsas e outras ajudas para comprar o material necessário, inclusive de apoios de órgãos como a FUNASA, a FUNAI e a Secretaria de Direitos Humanos da Prefeitura para ver projetos em comum. Houve uma discussão de se as ajudas deviam ser voluntárias de pessoas solidárias dentro da universidade ou se devia ser uma política da universidade, considerado como um investimento em um Programa aprovado pelo Conselho Universitário.

Sucederam-se falas que pressupunham determinadas concepções da diferença cultural: desde falas prescritivas de funcionários que apontavam o que os estudantes “deveriam” aprender quanto à administração do dinheiro da bolsa (“não podem gastar a bolsa no mesmo dia que a receberam”, “você tem que aprender a lidar com a conta bancária”); até alguns apontamentos de quem estuda temáticas em torno de comunidades indígenas (“nossa cultura é de previsão, e as culturas indígenas são de provisão. O monitor e o tutor têm que ser como um parente, para poder ensinar esse tipo de coisas”); ou que tentavam estabelecer um diálogo simétrico (“os representantes indígenas devem ser tratados como nas relações internacionais, como representantes de outra nação, diplomaticamente”).

Chegou a ser falada a questão da “integração a partir das peculiaridades”. Talvez a necessidade de um planejamento do curso diferenciado para produzir essa integração, e evitar a desistência. O planejamento junto ao tutor não seria uma “questão de privilégio” e sim de uma permanência com qualidade, nem se trata de “assimilar” aos alunos indígenas a nossa cultura, e sim fazer de um diálogo de culturas.

Cada tutor falou de suas experiências com os estudantes indígenas. A professora da Letras falou que no verão ela se prontificou para ser tutora, depois não falou nada, mas como nenhum outro professor se ofereceu, ela ficou, mas tinha dúvidas. Ela não procurou a Mario, foi ele que procurou a professora [ao contrário do que falou Cida, que eles não são de procurar, são os tutores]. Ele foi falar com a professora na sexta passada, e ela se encantou. Mario é guarani. Contou de seu compromisso para dar um retorno para a comunidade. Ela viu que Mario estava muito sozinho, “*não se dá com os colegas, os colegas não estão nem ai para ele, nem os professores*”. É como se ele não estivesse.

Ninguém fala. Ela entende que Mario está passando por um dilaceramento interno, e está preocupada com a permanência, já que na Faculdade de Letras nem se tem vontade de acolhimento. Ela se sentiu culpada de não ter procurado ele antes. O fato de não se falar do assunto a deixa preocupada, *“nos faz pensar em nossas precariedades”*, o que deveria levar a uma mudança interna.

Odalci falou de Lucíola, ela precisa de curso de inglês, porque tem muitos textos nessa língua na medicina. Ele e o tio dela estão ajudando agora, mas precisa de curso. Ele quer um diálogo, dos indígenas com a comunidade acadêmica, e da comunidade acadêmica com as comunidades indígenas, pensou em organizar visitas dos estudantes às comunidades. Podem ser projetos de extensão próximos às comunidades (*“não de ir como turista”*). Lucíola foi recepcionada muito bem por alguns colegas, falou do episódio da entrega do jaleco, com a retirada dos membros da COMGRAD.

Nessa reunião estava presente Zaqueu, kaingang estudante do IPA e militante nas ações afirmativas. Falou que ele e os outros kaingang que estão estudando em diferentes universidades querem fazer uma interlocução para compartilhar sua experiência com os indígenas que estão ingressando agora na UFRGS. *“Daqui a 5 anos eles voltarão a suas comunidades, transmitindo os conhecimentos que adquiriram, os que servem para a comunidade. É um impacto o indígena dentro da universidade, muitos desistem”*, ele ressaltou.

Falou também Dorvalino, professor bilíngüe kaingang agora estudante do curso de educação. Ele sempre quis entrar na universidade, mas considera é difícil. Os colegas indígenas o parabenizavam, *“mas eu não estou tão contente, tenho muito para fazer”*. *“Estar na universidade é um sonho para a gente”*. As lideranças estão pedindo para que as pessoas se formem e cubram necessidades na comunidade. Os profissionais que estão hoje nesses cargos não contemplam essas necessidades. *“Eu venho de um povo que não tem escrita”*, *“minhas colegas se surpreenderam porque eu disse que não gostava de ler nem de escrever”*, *“nós não temos o hábito de ler e escrever”*, *“eu faço, mas não tenho o hábito”*. Contou que uma professora deu espaço para que ele falasse numa aula do que significava a oralidade em sua cultura.

Foi levantada uma reflexão sobre os trânsitos entre oralidade e escrita. Uma professora falou de que nossa cultura de aula é centrada na escrita, o que obriga a repensar nossas práticas que na escrita da prova tornam ao aluno invisível, pensar em outro tipo de

aula, e de avaliação. Mas repensar nossas práticas vai ter a ver com a permanência dos estudantes indígenas.

Interessante a interação que se deu entre Dorvalino e Zaqueu. Dorvalino expressou que estava preocupado com que eles fossem considerados “lideranças”, devido às referências continuadas das pessoas em enquadrá-los como lideranças. Zaqueu não entendeu bem, aí Dorvalino começou falar na língua kaingang, todo mundo ficou em silêncio. Zaqueu respondeu em kaingang e mudou para o português: explicou que a preocupação de Dorvalino era sobre o uso do termo liderança, que na comunidade deles tem outro significado. Por exemplo, Dorvalino pode ser considerado um líder na educação, mas não é na política (é líder na educação, não na comunidade), e isso não deve ser confundido porque as lideranças políticas cobram deles.

Interessante porque os professores da UFRGS tentavam comparar a experiência dos estudantes indígenas com situações da vida deles, impondo seu ponto de vista sobre o mundo social. Por exemplo, foi equiparada a saída da aldeia para frequentar a UFRGS com fazer pós-graduação fora, problemas de adaptação em outro país, ou o fato de pensar numa outra língua (por exemplo, alemão), que não seria um problema. É o caso da tutora de Denise no curso de enfermagem, que foi levantado que ela é muito tímida, e a tutora minimizou a situação de retraimento da estudante. Ainda falou que a questão da língua não era tão complicado como estavam sugerindo na reunião, que ela mesma se criou só falando alemão, aprendeu português na escola. Sua fala evidenciava que não estava entrando no horizonte de entendimento de que a língua indígena responde a outra lógica, que é basicamente oral e está sustentada em outra cosmovisão, numa posição de destituição na universidade, sem valor algum para a academia.

Estes casos nos levam a pensar as dificuldades (ou até a impossibilidade) de estabelecer horizontes comuns que possibilitem o diálogo, sem subsumir a alteridade a uma lógica eurocêntrica, que legitima um padrão de humanidade branco, constituindo “outros” assimétricos.

Vemos que as situações com os estudantes indígenas e as pré-concepções da diferença cultural levam a uma relação de alteridade, embora estereotipada, que perpassa os diálogos iniciais e que revela que a presença indígena, diferente da negra, não pôde ser invisibilizada no ambiente institucional. Porém, os estudantes negros entram na lógica da desigualdade sócio-econômica, e não da diferença. Esta idéia apareceu numa conversa informal com uma professora apoiadora das ações afirmativas: ela referiu que o

multiculturalismo se aplicaria aos indígenas, mas não aos negros, já que estão inseridos na cultura letrada, nas instituições ocidentais. Mas o que constitui a diferença cultural do ponto de vista branco? Quanto maior a distintividade mais eu reconheço que ali há algo a escutar? Do contrário, quando o sujeito é tido e visto como alguém previamente reconhecido em critérios manejados corriqueiramente, não surte surpresa, não exigiria uma escuta específica.

Neste processo insipiente (ainda começando a se realizar, portanto, não podemos tecer afirmações definitivas), no caso dos indígenas, o diálogo inter-étnico não se constitui como tal por não chegar a um acordo de valores que coloque aos agentes do diálogo numa relação simétrica. Porém, é identificada uma diferença cultural que, passando por operações de desnaturalização do preconceito que modela essa idéia de “diversidade”, poderia vir a sustentar o diálogo. Inclusive porque a própria diferença constitui o horizonte da reivindicação: segundo os estudantes indígenas e os representantes das aldeias, é prevista sua volta à comunidade dando uma retribuição da experiência na universidade, sendo profissionais que mediarão mundos que continuarão sendo diferenciados.

No caso dos negros, o próprio sujeito do diálogo é destituído de diferença cultural. A reivindicação da diferença étnica da militância negra parece não ter os mesmos ecos que as reivindicações indígenas.

Este dilema é apresentado por José Jorge de Carvalho (2005) na medida em que as nações indígenas usam o recurso simbólico de ativar narrativas míticas que possibilitem aos grupos desconstruir as imagens negativas que deles fizeram os brancos para logo se reconstruir de um modo favorável e em geral superior aos próprios brancos. Enquanto que as metáforas de resistência negra expressas nas políticas de transfiguração (Cf. GILROY, 2001, apontadas no capítulo 3) através de performances culturais no espaço urbano, tornam-se mais distantes do tipo explícito, reflexivo e racionalizado de discursos requeridos para formular uma reparação a ser demandada a um Estado ocidental. Como refere Carvalho (p. 129):

Quando se chega a esse ponto crítico do conflito político, fica difícil para a maioria dos negros, crescidos e formados em um universo de instituições ocidentalizadas altamente secularizadas, invocar a memória ancestral africana como apoio instrumental à *persona* pública que terão que exercer. A cultura política requerida pelos negros excluiu quase inteiramente a dimensão do mito. Em contrapartida, a cultura política dos índios nunca deixou de integrar o mito, a ponto de que até o inimigo branco representante do Estado já aprendeu, mal ou bem, a contar com

essas diferenças radicais de visão de mundo invocadas por todas as lideranças indígenas. Nesse sentido, a alteridade negra é debilitada em sua reprodução discursiva e isso condiciona a eficácia (relativamente menor) de sua mobilização, que em geral não consegue angariar a mesma simpatia da sociedade que os índios conseguem, apesar de todos os preconceitos vigentes.

Podemos apontar então que a cegueira perante as poéticas que compõem uma perspectiva afro-diaspórica, que permearam toda a mobilização pelas ações afirmativas na UFRGS, assim como o não-reconhecimento de raça como produtora da desigualdade e de uma experiência subjetiva diferenciada, continua a destituir os sujeitos negros no próprio ato de pretender uma medida de inclusão.

8.4 Considerações finais

Observamos, no Brasil, um itinerário de longa data da militância negra para relacionar raça e educação como demandas ao poder público, que se reforça em sua permeabilidade em esferas do Estado e na ampliação de instituições envolvidas em sua disseminação a partir do processo em torno à Conferência de Durban. Os dados de desigualdade racial na educação, potencializados pela demanda de militantes negros pelas barreiras raciais existentes para cursar as universidades públicas, por um lado, e a legitimação de um ponto de vista negro nas instituições letradas, encontram uma arena positiva para a elaboração de políticas públicas.

A diversidade cultural constitui a linguagem da Lei 10.639/03 através da inscrição da cultura afro-brasileira vinculada ao corpo, à estética, a valores civilizatórios, a partir de visibilizar experiências racializadas que são negadas no espaço institucional escolar, que constituiu uma prática corporal de disciplinamento baseada num olhar branco. Estas práticas abrem espaço para a constituição de representações alternativas no processo de identificação e diferença cultural, propiciando uma arena positiva para os processos de identificação de sujeitos negros nas relações inter-étnicas no espaço escolar (particularmente vinculado ao ensino fundamental e médio, embora tenha impacto também no ensino superior).

De modo contrário, o mundo acadêmico parece destituir a possibilidade de reivindicar uma diferença por parte dos negros, impondo às demandas da militância negra uma linguagem da “desigualdade socioeconômica”. Indicamos algumas políticas do

governo federal que, em nome da “inclusão social”, prestam atenção à desigualdade de negros e indígenas compreendidos a partir da desigualdade socioeconômica, relegando uma perspectiva multicultural, particularmente em relação aos estudantes negros.

No caso da UFRGS, observamos que o processo que levou à implementação de um programa de ações afirmativas abriu brechas de expressão da diversidade cultural. Porém, a cegueira institucional perante as poéticas que compõem uma perspectiva afro-diaspórica, que permearam toda a mobilização pelas ações afirmativas nessa universidade, assim como o não-reconhecimento de raça como produtora da desigualdade e de uma experiência subjetiva diferenciada, continua a destituir os sujeitos negros no próprio ato de pretender uma medida de inclusão.

Os primeiros desdobramentos da implementação das cotas nos permite vislumbrar um cenário em que, no caso da UFRGS, a interlocução com os indígenas recebe um certo reconhecimento e corresponde à expectativa de diferença cultural passando, em alguns casos, por operações de desnaturalização do preconceito que modela essa idéia de “diversidade”. Questão que não é evidenciada diretamente para os cotistas negros, englobados na idéia de desigualdade socioeconômica. Deliberadamente, a política para os cotistas negros foi de não evidenciá-los. Os indígenas foram retaliados, a situação em torno do jaleco é um exemplo, mas eles puderam se reunir e se reconhecer mutuamente a partir de confrontar-se com olhares que os situavam como “espécimes raros” que a universidade acolhia.

Então, podemos destacar novamente uma luta contra a invisibilidade. Vimos, ao longo da tese, situações repetidas em que os movimentos negros vêm se debruçando entre a visibilidade e a invisibilidade.

Como, então, pensar a realização de um novo pacto de valores a partir das reparações, e ainda de nações imaginadas no diálogo inter-étnico que fundamente uma sociedade multicultural, se os próprios sujeitos do diálogo são destituídos da possibilidade de se constituir e se mostrar na esfera pública através da diferença? Ampliaremos esta reflexão no capítulo conclusivo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo da tese, trouxe a reflexão sobre mobilizações negras e identificações afro-diaspóricas, e sobre o debate das políticas públicas e as ações afirmativas em sua face “local” no Cone Sul. Nas conclusões, gostaria de refletir sobre o que podemos aprender sobre esses processos políticos para além de seu jogo social e limites.

Nesta tese, mostramos como as articulações transnacionais e nacionais das mobilizações negras se inserem no contexto global, interferem e abrem uma série de paradoxos na relação entre Estado, identidade nacional e cidadania. Observamos a conformação de redes transnacionais de ativistas organizados em torno de causas coletivas anti-racistas, que encontraram um cenário mundial favorável a partir dos anos 70 em circuitos de identificações através de diferentes realidades coloniais e pós-coloniais e de lutas pela redemocratização em vários países da América Latina. Assim como, nos anos 90, estas redes se disseminam – paradoxalmente - com a expansão do neoliberalismo e com o foco de atores globais em temáticas afrodescendentes e indígenas como objeto de financiamento e parceria com ONGs na América Latina.

O caso da Conferência de Durban pode ser um exemplo destas interferências. Podemos vislumbrar as ações da sociedade civil organizada junto a agências internacionais que promoveram o evento e pressionaram os Estados da América Latina a remodelar ou mesmo criar instituições e políticas com o propósito de reparar às populações afrodescendentes pelo crime de lesa humanidade como foi declarada a escravidão e os efeitos de racismo até a atualidade.

Esses reordenamentos transnacionais tiveram vários impactos nos planos nacionais. Entre eles, contribuíram para a legitimação de espaços públicos de debate sobre relações raciais nos diferentes países da América Latina. Espaços até então vedados pela eficácia de ideologias da mestiçagem e da branquitude, que formaram parte das bases de construção e dos mitos fundacionais dos Estados nacionais da região, como apontamos nesta tese, nas modelações das geopolíticas da nação.

A implementação de ações afirmativas em diferentes instâncias (federal, estadual e municipal), instituições (órgãos públicos, universidades, instituições de saúde, etc.) e temáticas (educação, saúde, mercado de trabalho, regularização fundiária de comunidades quilombolas, etc.) no Brasil tornou-se modelo para os países no Cone sul com os quais tem uma relação histórica na Bacia do Prata e intercâmbios constantes de pessoas, ativistas e

expressões culturais. A criação da Secretaria de Promoção de Políticas para a Igualdade Racial – SEPPIR no ano de 2003 com a posse do governo federal do Partido dos Trabalhadores formou parte também dos desdobramentos dos pleitos de um movimento negro organizado nacional e transnacionalmente.

No caso do Uruguai, a construção da trama de políticas públicas com perspectiva étnico-racial toma um novo impulso a partir de 2005, com a posse do Frente Amplio do governo nacional e a criação de escritórios em diferentes órgãos do governo para orientar as políticas para a equidade racial. Esta intervenção foi propiciada através do capital social e simbólico acumulados pela militância afrodescendente nos trânsitos e nas articulações em diferentes planos. Tais mediações traziam como prática política o referencial transnacional para repensar o contexto de racismo uruguaio e do Cone Sul. Os ativistas, portanto, se constituíram num mediador entre o global e o local através de articulações com o governo nacional e municipal, e instâncias financiadoras externas.

Na Argentina, o processo pós-Durban fortaleceu um órgão criado na década de 90, o *Instituto Nacional de combate a la Discriminación* – INADI, mecanismo ressaltado nas avaliações internacionais após Durban. Em seus primeiros anos, atendia basicamente as manifestações anti-semitas, porém, durante o governo do Partido Justicialista que tomou posse em 2003, foram ativados fóruns internos ao INADI para tratar outras temáticas, como a discriminação racial contra os afrodescendentes, indígenas e imigrantes latino-americanos e africanos; e assim orientar as políticas promovidas pelo Instituto. O processo Durban abriu espaço também para a discussão sobre a contabilidade dos afrodescendentes no censo argentino como um processo de reconhecimento da minoria no espaço da nação.

Lembramos ainda que a Conferência de Durban inaugurou um momento de protagonismo dos movimentos afro-latino-americanos na arena transnacional, colocando em primeiro plano noções de justiça baseadas nas experiências diaspóricas na América Latina, que chamam a atenção para a convergência de igualdade racial e pluralismo cultural. Mesmo que tais noções de pluralismo dos Estados nacionais já estivessem postas em cartas constitucionais (no Brasil, por exemplo) nos anos 80 e 90, resultantes de um debate intenso dos períodos de transição de ditaduras, em Durban há uma reconfiguração de noções de justiça que enfatizam os modos como Estados nacionais invisibilizam as conexões entre desigualdade social e racismo, assim como não viabilizam transformações multiculturais.

Todavia, as redes de instituições que capilarizam o poder do Estado não são facilmente reconvertidas. Universidades públicas vivenciam debates intensos e dificultam a implementação de ações afirmativas. Instituições de saúde continuam a reproduzir princípios excludentes raciais e de gênero da biomedicina. E ainda observamos as reações contra medidas reparatórias por parte de sujeitos e grupos que manejam mecanismos de saber/poder. Enfim, não é só o Estado que parece resistir a essa reconfiguração. Esses processos revelam um jogo político em que a salvaguarda de noções universalistas é mimetizada, por outros atores sociais, com a própria concepção de Estado.

Assim, as tensões presentes na implementação de ações reparatórias, ou nos movimentos de “trazer as margens para o centro da nação” da abordagem política da questão multicultural das mobilizações negras, acabam por visibilizar identidades diaspóricas. Vimos que o que se passa entre ativistas na Argentina, Uruguai e Brasil não são somente experiências reconhecidas como problemas em face ao Estado nacional, mas uma percepção que transborda as fronteiras nacionais e, na experiência dos ativistas, aponta para um espaço de pertencimento nos quais laços afetivos unem uma comunidade imaginada na diáspora. Estes movimentos compartilham a urgência em desconstruir ideologias nacionais de branquitude e mestiçagem.

Note-se que estas identidades se dão em cenários em que noções de multiculturalismo hegemônicas absorvem e refundem categorias como “cultura”, “raça”, “etnicidade” ou “gênero” em “tecnologias de governança” (quer dizer, políticas, programas, códigos e práticas) que pressupõem uma noção de “diferença” a ser reconhecida e chancelada pelas políticas de Estado. Nesse cenário, podemos ver também o trabalho que a mídia e a academia fazem para construir noções hegemônicas do que seja a nação e sua diversidade. Noções de diferença que nas construções do multiculturalismo nos países do Cone Sul da América Latina inclui limitadamente (ou, sejamos mais precisos, não inclui) aos sujeitos negros.

Destacamos a redefinição de categorias/categorizações e da relação entre território/população/fronteira estabelecidas pelo Estado que as mobilizações negras abrem. O Estado nacional moderno na América Latina se erige almejando um efeito de unicidade para gerenciar uma sociedade de classes e uma nação construída de maneira homogênea em termos raciais, seja por processos de embranquecimento ou de mestiçagem. As mobilizações negras contemporâneas realizam operações simbólicas de trazer a “raça” de maneiras múltiplas para a esfera pública, interferindo nessas noções de unidade do Estado.

Ao longo desse trabalho, indago sobre os agenciamentos políticos que tomam a forma de *políticas de realização* (GILROY, 2001) do ativismo negro. Tais agenciamentos parecem englobar a noção de que uma sociedade futura será capaz de realizar a promessa social e política que a sociedade presente tem deixado irrealizada, orientando a militância através de um contra-discurso que exige que a sociedade nacional cumpra as promessas de sua própria retórica. Entendemos que estes agenciamentos são forças conformadoras de conexões e redes de militância entre sujeitos que reinventam a raça como afirmação. Estes sujeitos reconstróem a negritude na presentificação da África nas Américas através das performances culturais, e com a apropriação do legado político do “Atlântico Negro”, vivenciado através das relações entre ativistas em diferentes Estados nacionais.

Seguindo a proposta de Stuart Hall, as lutas por redescobrir as “rotas” africanas no interior das complexas configurações das culturas nacionais e falar, através desse prisma, das rupturas do navio, da escravidão, da colonização, da exploração e da racialização produziram a formação do sujeito negro nas Américas e da “África” na diáspora. Entretanto, pode-se dizer que essas experiências diaspóricas são atualizadas e novas rotas são inseridas através do debate reaberto pela Conferência de Durban.

As formas de conectar e revelar a experiência negra não se reduz a um diálogo somente pautado pela conquista de lugares de fala junto ao poder público. As formas de fazer política revelam os efeitos políticos das poéticas identitárias. Enfatizei as performances culturais que conectam espaços e temporalidades interferindo na esfera pública. As poéticas do candombe e das religiões afro-brasileiras se inscrevem em territorialidades urbanas, nas estéticas da cidade e delineiam noções de justiça através do não-dito, ocupando os espaços através da continuidade de corpos, memórias e intensidades negras. Direitos de ser e estar no mundo social de maneira múltipla, mesmo que vista como minoritária, conformando “contraculturas da modernidade” (nas palavras de Gilroy).

Na prática, realizar as promessas de Durban – promessas e compromissos de reparação e ações afirmativas assumidos pelos Estados signatários - tem evidenciado os modos múltiplos de intervenção de ativistas na esfera pública. Estas intervenções encontram-se perpassadas por políticas e poéticas que combinam de maneira mais ou menos tensa as utopias encenadas da *transfiguração* e a asserção discursiva da *realização*, que pode ser pensada como uma confluência de política cultural e política racial nas mobilizações afro-latino-americanas.

De modo anacrônico, as Ciências Sociais se acostumaram a perceber tais “diálogos”, dos ativistas ou manifestações culturais de matriz africana com o Estado, como expressões de processos de assimilação dessas alteridades nas políticas culturais nacionais hegemônicas. Assim, por exemplo, o candombe era visto por analistas como algo que deixava de ser a experiência afro-uruguaia para se tornar um bem cultural uruguaio que apaga a referência afro e que ingressa na esfera dos bens culturais (turísticos, inclusive). Entretanto, ao privilegiar um cenário de tensões sobre os ideais multiculturais, podemos realçar, de modo distinto, tanto as tentativas de englobamento das questões raciais por parte das instituições públicas, quanto evidenciar os tencionamentos dos modos de fazer política e justiça manejados por ativistas frente às instituições públicas nacionais. Os cenários e situações analisadas nesta tese nos revelam as dificuldades e os paradoxos desse jogo social, sob novas condições, seja a partir das discussões de reparação a ações afirmativas ou da diversificação de discursos sobre multiculturalismo e sobre diáspora africana.

Nesses embates, noções de justiça e projetos políticos dos movimentos negros vinculam e tencionam raça e classe, território, gênero, até a própria condição de “nacional” e “estrangeiro”. Expressam uma multiplicidade da militância que não é reconhecida nos espaços consagrados da “política” como uma prática coerente de mobilização e reivindicação de direitos de um coletivo que mantém uma relação ambígua com partidos políticos, sindicatos, acadêmicos, atores globais, precisamente porque não é contornável pela unicidade hegemônica.

A definição de demandas da militância, por um lado, parece se enquadrar na lógica das divisões do Estado (saúde, educação), mas por outro as supera ao conformar redes de militância disseminadas pelo espaço local, nacional e transnacional na luta anti-racista.

Os projetos políticos contemporâneos das mobilizações negras são orientados pelas experiências de exclusão racial vivenciadas pelos ativistas, as quais são reconvertidas na militância pelo pleito da realização dos direitos a ocupar determinados espaços sociais como o acesso à educação, o mercado de trabalho, a permanência e reconhecimento de territorialidades e moradia.

Podemos interpretar, então, que os projetos de transformação destas mobilizações são constituídos através da multiplicidade e pela disseminação. Eles parecem não se enquadrar na lógica de organização do Estado nacional, que impõe e/ou espera um efeito de unicidade. Esta situação leva em muitos casos a expectativas (e imposições) de

unicidade dos pleitos e pleiteantes por parte dos agentes do Estado quando se relacionam com os movimentos, sem compreender suas lógicas político-culturais.

Evidenciei, aqui, que as mobilizações negras apontam a uma crise vivenciada no corpo negro, e o corpo negro como uma vivência que incorpora aos ancestrais, às memórias da escravidão, aos processos de exclusão e também à salvaguarda de modos distintos de estar no mundo. Esta dimensão entra em choque com as formulações discursivas tidas e vistas como formas legítimas de fazer política da esquerda e de intelectuais que detém a legitimidade de *crítica social*, atribuindo prioridade a uma crise sistêmica antes que a uma *crise vivida*.

No capítulo em que delinheiro cartografias da militância, chamo a atenção para a metáfora do *rizoma* que usou um dos militantes afro-brasileiros num evento público na UFRGS para caracterizar a atuação do movimento negro como uma trama entretecida no local (sendo o “município” uma espécie de “nó” dentro da rede) e que cresce e se dissemina a múltiplas esferas. Estas redes e suas mediações nos espaços de poder levam vivências tidas como minoritárias para arenas hegemônicas com a reivindicação de direitos e a introdução de novos olhares que questionam mecanismos de saber/poder e tentam permear instituições de Estado constituídas como eurocêntricas.

Para analisar o surgimento da demanda em saúde como campo de atuação e intervenção da militância negra, contextualizo este campo nas amplas ações de interlocução de militantes com agências do Estado em relação à temática racial. Relacionamos a interlocução específica em saúde a processos de profissionalização da militância, ao empoderamento dos militantes como mediadores, a desafios de como permear as instituições do Estado (particularmente no campo da saúde como domínio da biomedicina, com noções de corpo ocidentalizadas) e à transnacionalização da demanda, com as articulações da Organização Pan-Americana da Saúde com os movimentos negros.

Se olharmos o surgimento e a conformação da demanda em saúde nos diferentes contextos nacionais, especificamente no Brasil surge e se dissemina desde a década de 1990 a partir da atuação local de ONGs, particularmente de mulheres negras, que passam por um processo de profissionalização e especialização da militância. Tramas constituídas através do trabalho localizado de longa data ampliam-se às redes comunitárias e étnicas - como o caso das religiões afro-brasileiras - e são potencializadas nas articulações com agentes do Estado. Os contextos locais de atuação destas organizações levaram a observar determinadas problemáticas despercebidas pelos agentes do poder público e que são

disseminadas pela militância a outras esferas de atuação. Um desses casos é o HIV/AIDS. A politização desta doença em sua intersecção com o racismo expressa a realidade da vulnerabilidade social da população negra, observada nos locais, que a militância projetou à nação, convertendo a AIDS em símbolo de disputa política perante o Estado.

Este campo de atuação abre uma crítica da militância às estruturas de poder nas instituições de saúde. E, ainda, uma mediação entre noções de corpo das mulheres negras e das religiões de matriz africana em relação à medicina convencional produzidas por mulheres e religiosos nas instituições de saúde. Estas ações confluem e se alimentam na crítica à (re)produção de desigualdades de gênero e raça na arena da saúde pública.

No Uruguai, a demanda em saúde entre a militância negra surge profissionalizada e transnacionalizada, entre universitários e militantes profissionais na área da saúde com o apoio de um ator global (como a OPAS) que financia pesquisas e eventos nos anos 2000. Essas instâncias abriram espaços para discutir saúde e racismo entre a militância e os agentes do poder público. Os ativistas afro-uruguayos retomam o modelo do Brasil e ainda expandem suas redes à Argentina, através da organização de foros de debate. Foram observados processos incipientes de mediação com o poder público e de constituição de redes capazes de potencializar o trabalho da sociedade civil organizada, assim como de retomar laços étnicos expressos, por exemplo, em torno do candombe.

A disseminação da discussão de raça e saúde tanto entre o ativismo afro-uruguayo quanto como demanda ao poder público está se produzindo paralelamente à inserção da temática racial e de gênero no Estado, particularmente naquilo que é visto como eixos de sobreposição das categorias de gênero e raça. Na sociedade civil, este processo se dá a partir da formação de novas organizações, com inserção nacional e internacional, ou de militantes que estão adotando o enfoque de saúde através de projetos pontuais. Quanto à permeabilidade do Estado, a criação da Secretaria da Mulher Afro-uruguiaia, embora não tenha uma linha de ação específica em saúde, transformou-se no interlocutor privilegiado para as militantes mulheres negras que atuam na área de saúde.

Porém, cabe frisar que tais experiências não se reduzem a contextos isolados da implementação de ações afirmativas. Indicam-nos conexões e confluências, de agentes concretos nos contextos locais que participam de várias áreas de atuação (não reduzida à saúde) que privilegia a luta anti-racista de modo geral; assim como no contexto transnacional, por exemplo, uruguayos se inspirando nos processos do Brasil e estabelecendo intercâmbios através de seminários, rodas de debates, oficinas.

A perspectiva da interseccionalidade me ajudou a entender reconfigurações da militância baseadas em relações de gênero. O surgimento de organizações de mulheres negras no Brasil adotando o formato de ONGs se deu num contexto de diversificação da militância nos anos 90 e de recusa à centralização a partir de tornar visível sua posição dentro dos imbricados sistemas de subordinação e, particularmente, seu lugar nas margens do feminismo e do anti-racismo. Questão que pode ajudar a entender o grande número de ONGs de mulheres negras e suas conexões nacionais a partir de uma “articulação de organizações” e não de uma entidade nacional com centralização política.

Este lugar “nas margens” também pode servir para entender a fragmentação e a formação de organizações de mulheres negras paralelamente à permeabilidade do Estado no Uruguai, como espaço de crítica à centralização de lineamentos e à reprodução de um poder masculino potencializado no contato com o Estado.

Mais ainda, em ambos os contextos nacionais, a análise interseccional de raça e gênero me levou a perceber tanto o corpo da mulher negra como centro das disputas políticas na área da saúde quanto a ênfase na crítica à biomedicina, mas também fundamentando uma crítica às ideologias raciais nacionais. As militantes mulheres negras visibilizam seu corpo como locus de opressão e resistência (que interpretei através da noção de “corpo colonial” de Frantz Fanon) na interlocução com gestores públicos. De modo geral, percebo o corpo negro como um lugar da expressão de visibilidade perante os mecanismos de invisibilização dos discursos nacionais, de negação da condição racial e de gênero dos sujeitos nas ações dos gestores de políticas públicas. O debate sobre os cuidados do corpo e os modos legítimos de abordá-lo mostra-nos desafios atuais da militância de ultrapassar a invisibilidade e a negação de sua especificidade em função dos olhares normativos da branquitude.

Quanto às demandas em educação, parto dos debates internacionais sobre ações afirmativas para destacar como foram equacionados no contexto brasileiro e uruguaio. Observo, no Brasil, um itinerário de longa data da militância negra para relacionar raça e educação como demandas ao poder público, que se reforça em sua permeabilidade em esferas do Estado e a ampliação de instituições envolvidas em sua disseminação a partir do processo em torno à Conferência de Durban. Os dados de desigualdade racial na educação, potencializados pela demanda de militantes negros pelas barreiras raciais existentes para cursar as universidades públicas e pela legitimação de um ponto de vista negro nas instituições letradas, encontram uma arena positiva para a elaboração de políticas públicas.

No Uruguai, noto esforços da sociedade civil por inscrever uma perspectiva diferencial no mundo letrado expressando um ponto de vista negro da história e cultura nacional, inclusive estabelecendo pontes com a cultura performática do candombe. Porém, mostram-nos as dificuldades de alcançar os mecanismos com poder de disseminação, situação que está se revertendo nos últimos anos, a partir da articulação de diversos atores para além da militância negra (universidades e profissionais, editoras, atores globais, atores governamentais), que convergem numa rede incipiente que insiste na temática racial na esfera pública e que apontam a valorização das trajetórias profissionais negras tendo como horizonte constituir as desigualdades étnico-raciais num “problema social” merecedor de ações afirmativas. Essa perspectiva vem sendo reforçada com o impacto que teve a divulgação de dados oficiais sobre desigualdade racial a partir de 2006.

Os debates na área de educação nos dois contextos nacionais se desdobram e confluem ao pleito quanto ao domínio do código escrito e quanto à exigência de ocupar os lugares de fala autorizada sobre a identidade da nação, tentando a reconfiguração de mecanismos de saber/poder. Todavia, seus desdobramentos estão em continuidade com outras ações e entrelaçadas a militantes em outros campos de atuação (candombe, saúde, etc.) com uma busca de empoderamento, ou seja, de ocupar lugares relevantes reconhecidos socialmente. O meio universitário e científico faz parte desses lugares e entra, assim, nas ações que visam a reparações através da redistribuição de recursos e posições de prestígio social.

Pode-se dizer que a implementação de políticas afirmativas e reparações teria o impacto de reformular o Estado e questionar ordenamentos “universalizados”, pleito que se depara com instituições públicas que hesitam a se reformular como multiculturais. Mais ainda, essas instituições, quando questionada sua “universalidade” através de ações afirmativas, parecem redobrar os mecanismos de invisibilização da população negra como único recurso para equalizar diferenças. Foi o caso observado no momento inicial do processo de ações afirmativas da Universidade Federal do Rio Grande do Sul e as dificuldades institucionais de diálogo inter-étnico com os ingressantes negros, através de fixar uma idéia do que seja a “diferença cultural” que não os contempla. Observamos que o processo que levou à implementação de um programa de ações afirmativas abriu brechas de expressão da diversidade cultural. Porém, a cegueira institucional perante as poéticas que compõem uma perspectiva afro-diaspórica, que permearam toda a mobilização pelas ações afirmativas, assim como o não-reconhecimento de raça como produtora da

desigualdade e de experiências subjetivas diferenciadas, continua a destituir os sujeitos negros no próprio ato de pretender uma medida de inclusão.

Tais processos apontam para inúmeras desestabilizações, entre elas destaco uma noção fundamental que diz respeito ao indivíduo-cidadão. Quanto às desestabilizações da noção de indivíduo-cidadão, a perspectiva afro-latino-americana traz a idéia de um sujeito múltiplo. Sujeito este que pode ser interpretado na filosofia das religiões de matriz africana através das múltiplas perspectivas que percorrem os corpos (de pedras, animais e vegetais sacralizados, de santidades que se alternam, de raças que percorrem outras raças) no mundo dos terreiros (ANJOS, 2006b). Multiplicidade esta que podemos pensar também para sujeitos e intensidades que transitam entre um marco de identidade nacional eurocêntrica e um marco que re-situa os corpos como lócus de opressão e resistência vinculados à experiência diaspórica de um coletivo de ascendência africana nas Américas.

Em suma, o corpo negro e uma subjetividade construída a partir de experiências racializadas no espaço diaspórico podem ser compreendidos como eixos de uma perspectiva diferenciada que produz a crítica pós-colonial. Estas idéias desestabilizam as “liberdades individuais” em abstrato para chamar a atenção à complexidade de vínculos, pertencimentos e identidades a ser incorporados nas definições de direitos de cidadania.

A partir dos elementos apontados nesta tese, proponho uma reflexão sobre como pensar a realização de novos pactos éticos e de nações reimaginadas no diálogo inter-étnico, que fundamentem sociedades multiculturais.

Como ressalta Stuart Hall, o momento multicultural atual coloca desafios para além dos vocabulários políticos contemporâneos. O que seria necessário, então, para tornar essa “deriva” um movimento sustentado, um esforço conjunto de vontade política?

A perspectiva que adotei em face às teorias sobre a relação entre Estado e diferença cultural pretendeu realçar os paradoxos desse diálogo. O que procurei compreender e evidenciar nesta tese é que os movimentos afro-latino-americanos estão expressando uma filosofia política que traz para a esfera pública noções e projetos de sociedade multicultural, mas que não é levada a cabo (e nem levada a sério) na hora da viabilização institucional.

As situações observadas na tese nos chamam a atenção para a complexidade da política racial empreendida e da participação e pressão feitas pelos movimentos negros latino-americanos. As mobilizações negras não podem ser entendidas em sua densidade sem olhar as políticas culturais que trazem consigo, através de suas relações com

performances e poéticas que presentificam a África na diáspora e modelam sujeitos e territórios negros. Ou, sem prestar atenção a seus cruzamentos com políticas de descolonização em escala mundial e aos símbolos políticos do Atlântico Negro. Um olhar analítico sob a perspectiva de gênero também nos aponta não só a interseccionalidade que produz e reitera formas de exclusão, mas também experiências diversas do corpo e do mundo social dos sujeitos negros.

Ainda, a noção de reparação perpassa estas políticas que, aplicada dentro dos parâmetros discutidos na Conferência de Durban, traria consigo propostas de justiça racial para segmentos oprimidos (incluindo também os povos indígenas), que possam vir a fundar novos pactos éticos em escala nacional e global.

Essas políticas e pleitos contribuem a desestabilizar entendimentos do multiculturalismo e nos desafiam a pensar em noções mais amplas que não fixem as “diferenças” como mais uma normalização do Estado, ou que não pressupõem a ratificação da diferença cultural por parte de uma entidade ou lugar que se imagina por fora dos particularismos e se erige como universal, seja o Estado ou a sociedade nacional. Nosso desafio parece ser o de encontrar possibilidades, que propiciem uma desracialização das relações sociais através de políticas públicas e uma mudança institucional para criar uma arena intercultural de expressão e diálogo de múltiplos modos de ser, estar e pensar o mundo e a política. Nesse sentido, essa tese se propôs levar a sério a perspectiva afro-latino-americana como uma filosofia política que nos interpela - “que a América Latina seja sincera” - para que novos pactos sociais / éticos / estéticos possam ser realizados.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABU-LUGHOD, Lila. El matrimonio del feminismo y el islamismo en Egipto: el repudio selectivo como dinámica de la política cultural postcolonial. In: ABU-LUGHOD, L. **Feminismo y Modernidad en Oriente Próximo**. Madrid: Ed. Cátedra, 2002.

ADÃO, Jorge M. **O negro e a educação**. Movimento e política no estado do Rio Grande do Sul (1987 – 2001). Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-Graduação em Educação, UFRGS, Porto Alegre, 2002.

ALVAREZ, Sonia. A ‘globalização’ dos feminismos latino-americanos. Tendências dos anos 90 e desafios para o novo milênio. In: ALVAREZ, S.; DAGNINO, E.; ESCOBAR, A. (org.). **Cultura e política nos movimentos sociais latino-americanos**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2000, p. 383-426.

ALVAREZ, Sonia; DAGNINO, Evelina; ESCOBAR, Arturo. Introdução. O cultural e o político nos movimentos sociais latino-americanos. In: ALVAREZ, S.; DAGNINO, E. ; ESCOBAR, A. (org.). **Cultura e política nos movimentos sociais latino-americanos**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2000, p. 15-60.

ANDERSON, Benedict. **Comunidades Imaginadas**. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2000 [1983].

ANJOS, José Carlos. Etnia, raça e saúde: sob uma perspectiva nominalista. In: MONTEIRO, S. ; SANSONE, L. (org.). **Etnicidade na América Latina: um debate sobre raça, saúde e direitos reprodutivos**. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2004a.

_____. Identidade Étnica e Territorialidade. In: ANJOS, José Carlos; BATISTA, Sergio (org.). **São Miguel e Rincão dos Martimianos: Ancestralidade Negra e Direitos Territoriais**. Porto Alegre: Editora UFRGS, 2004b.

_____. **Intelectuais, literatura e poder em Cabo Verde**. Lutas pela definição da identidade nacional. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2006a.

_____. **No Território da Linha Cruzada**. A cosmopolítica afro-brasileira. Porto Alegre: Editora da UFRGS/Fundação Cultural Palmares, 2006b.

ARTICULAÇÃO DE ORGANIZAÇÕES DE MULHERES NEGRAS BRASILEIRAS. *Dossiê sobre a situação das Mulheres Negras Brasileiras*. Brasília, DF, Julho de 2007.

AZEVEDO, Célia Maria Marinho de. **Onda negra, medo branco**. O negro no imaginário das elites século XIX. Ed. Annablume, 2004.

BARCELLOS, Daisy. **Família e ascensão social de negros em Porto Alegre**. Tese (Doutorado). Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Museu Nacional/UFRJ, Rio de Janeiro, 1996.

- BARTH, Fredrik. Metodologias comparativas na análise dos dados antropológicos. In: BARTH, Fredrik; LASK, Tomke. *O Guru, o Iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2000.
- BAIROS, Luiza. Nossos feminismos revisitados. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 3, n. 2, pp. 458-463, 1995.
- BASTOS, Cristiana. **Ciência, poder, ação: as respostas à Sida**. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais/Universidade de Lisboa, 2002.
- BENTO, Maria Aparecida Silva. Branqueamento e branquitude no Brasil. In: CARONE, Iraí; BENTO, Maria Aparecida Silva (org.). **Psicologia Social do Racismo**. Estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil. Petrópolis: Editora Vozes, 2002.
- BERND, Zilá. **Negritude e Literatura na América Latina**. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1987.
- BERQUÓ, Elza. Introdução. In: BERQUÓ, E. (org.). **Sexo & vida: panorama da saúde reprodutiva no Brasil**. Campinas: Editora da Unicamp, 2003.
- BHABHA, Homi K. **O local da Cultura**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2005.
- BITTENCOURT Jr, Iosvaldyr. A Esquina do Zaire: territorialidade negra urbana em Porto Alegre. In: LEITE, Ilka Boaventura (org.). **Negros no Sul do Brasil**. Invisibilidade e Territorialidade. Florianópolis: Letras Contemporâneas, 1996.
- BOURDIEU, Pierre; WACQUANT, Loic. Sobre as Artimanhas da Razão Imperialista. **Estudos Afro-Asiáticos**, Rio de Janeiro, v. 24, n.1, pp. 15-33, 2002.
- BRAH, Avtar. **Carthographies of Diaspora: Contesting identities**. London/New York: Routledge, 1996.
- BRASIL. **Política Nacional de Saúde Integral da População Negra**. Brasília: Ministério da Saúde, 2007.
- BROWN, Theodore; CUETO, Marco; FEE, Elizabeth. A transição de saúde pública 'internacional' para 'global' e a Organização Mundial da Saúde. *História, Ciências, Saúde*, Rio de Janeiro, v. 13, n. 3, pp. 623-47, jul.-set. 2006.
- BUCHELI, Marisa; CABELA, Wanda. **Perfil demográfico y socioeconómico de la población uruguaya según su ascendencia racial**. Montevideo: ENHA/INE, 2007.
- BUCHELI, Marisa; PORZECANSKI, Rafael. Desigualdad salarial y discriminación por raza en el mercado de trabajo uruguayo. In: SCURO, Lucía Somma (coord.). **Población Afrodescendiente y Desigualdades Étnico-raciales en Uruguay**. Montevideo: PNUD Uruguay, 2008. p. 127-143.

BUCHELI, Marisa; SPREMOLLA, A. La oferta de trabajo de los estudiantes universitarios. **Documentos de Trabajo**, Montevideo: Facultad de Ciencias Sociales/Universidad de la República, n. 5., 2000.

CABELA, Wanda. Panorama de la infancia y de la adolescencia en la población afro-uruguaya. In: SCURO, Lucía Somma (coord.). **Población Afrodescendiente y Desigualdades Étnico-raciales en Uruguay**. Montevideo: PNUD Uruguay, 2008. p. 103-126.

CALDWELL, Kia. Fronteiras da diferença: raça e mulheres no Brasil. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, Vol. 8, n. 2, pp. 91-108, 2000.

_____. Mulheres Negras, Militância Política e Justiça Social no Brasil. **Revista Gênero**, Niterói, Vol. 8, n. 1, pp. 53-69, 2007.

CALLON, Michel. Por uma nova abordagem da ciência, da inovação e do mercado. In: PARENTE, André (org.). **Tramas da Rede**. Novas dimensões filosóficas, estéticas e políticas da comunicação. Porto Alegre: Editora Sulina, 2004.

CAMPOS, Deivison M. C. de. **O Grupo Palmares (1971 – 1978)**: Um movimento negro de subversão e resistência pela construção de um novo espaço social e simbólico. Dissertação (Mestrado). Programa de Pós-Graduação em História, PUC-RS, Porto Alegre, 2006.

CARDOSO, Marcos A. **O movimento negro em Belo Horizonte: 1978 – 1998**. Dissertação (Mestrado). Programa de Pós-Graduação em História, UFMG, Belo Horizonte, 2001.

CARMICHAEL, Stokely; HAMILTON, Charles V. **Poder Negro**. La política de liberación en Estados Unidos. México: Siglo XXI, 1967.

CARNEIRO, Sueli. Biopoder. **Correio Braziliense**, 31 de outubro de 2007.

CARONE, Iray; BENTO, Maria Aparecida Silva (org.). **Psicologia Social do Racismo**. Estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil. Petrópolis: Editora Vozes, 2002.

CARRILLO, Mónica. Ações Afirmativas e Afrodescendentes na América Latina: Análise de discursos, contra-discursos e estratégias. In: MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO E CULTURAL. **Ações Afirmativas e Combate ao Racismo nas Américas**. Brasília: Edições MEC/BID/UNESCO, 2005.

CARVALHO, Ana Paula Comin de. **O espaço da diferença no Brasil**: etnografia de políticas públicas de reconhecimento territorial e cultural negro no Sul do país. Tese (Doutorado). Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, UFRGS, Porto Alegre, 2008.

CARVALHO, José Jorge. **Inclusão étnica e racial no Brasil**: a questão das cotas no ensino superior. São Paulo: Attar Editorial, 2005.

CHAMOSA, Oscar. **'To Honor the Ashes of their Forebears'**. Ethnicity, Politics and Ritual in the African Associations of Buenos Aires in the Nineteenth Century. Master Thesis. University of North Carolina at Chapel Hill, 1999.

CLASTRES, Pierre. **A sociedade contra o Estado**. São Paulo: COSAC NAIFY, 2003 [1974].

CLIFFORD, James. **Itinerarios transculturales**. Barcelona: Editorial Gedisa, 1999.

CORRÊA, Sonia; ÁVILA, Maria Betânia. Direitos sexuais e reprodutivos: pauta global e percursos brasileiros. In: BERQUÓ, E. (org.). **Sexo & vida: panorama da saúde reprodutiva no Brasil**. Campinas: Editora da Unicamp, 2003.

CRENSHAW, Kimberlé. Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, Vol. 10, n. 1, pp. 171-188, 2002.

CRUZ, Simone; LÓPEZ, Laura; ETCHEBERRY, Daniel; VIEIRA, Miriam S. **Saúde da População Negra como Ação Afirmativa**. Porto Alegre: Metrópole, 2008.

CSORDAS, Thomas. **Corpo/Significado/Cura**. Porto Alegre: Editora UFRGS, 2008.

CUNHA, Henrique Jr. A formação de pesquisadores negros: o simbólico e o material nas políticas de ações afirmativas. In: SILVA, Petronilha Gonçalves; SILVERIO, Valter (org.). **Educação e Ações Afirmativas**. Entre a injustiça simbólica e a injustiça econômica. Brasília: INEP/MEC, 2003.

CUNHA, Olívia Maria Gomes da. Depois da festa. Movimentos negros e 'políticas de identidade' no Brasil. In: ALVAREZ, S.; DAGNINO, E. ; ESCOBAR, A. (org.). **Cultura e política nos movimentos sociais latino-americanos**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2000. p. 333-380.

_____. Reflexões sobre biopoder e pós-colonialismo: relendo Fanon e Foucault. **Mana**, Rio de Janeiro, v.8, n.1, pp. 149-163, 2002.

DEGLER, Carl. **Nem Preto, Nem Branco: Escravidão e Relações Raciais no Brasil e nos Estados Unidos**. Rio de Janeiro: Editora Labor do Livro, 1976.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil Platôs**. Capitalismo e Esquizofrenia. Vol. 1. São Paulo: Editora 34, 1995.

DOURADOS, Luiz Fernandes. Reforma do Estado e as políticas para a educação superior no Brasil nos anos 90. **Educação & Sociedade**, Campinas, v. 23, n. 80, p p. 234-252,2002.

ESCOBAR, Arturo. El "post-desarrollo" como concepto y práctica social. In: MATO, D. (coord.). **Políticas de economía, ambiente y sociedad en tiempos de globalización**. Caracas: Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, Universidad Central de Venezuela, 2005, p. 17-31.

FALERO, Alfredo. Sociedad civil y construcción de nueva subjetividad social en Uruguay: condicionamientos, conflictos, desafíos”. In: SEOANE, J. (comp.). **Movimientos sociales y conflicto em América Latina**. Buenos Aires: CLACSO, 2004.

FANON, Frantz. **Os condenados da terra**. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1968 [1961].

_____. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: EDUFBA, 2008 [1952].

FELIX, Maria de Fátima; KRAWCZYK, Nora Rut. Diferenças da Homogeneidade: elementos para o estudo da política educacional em alguns países da América Latina. **Educação & Sociedade**, Campinas, v. 22, n. 75, pp. 33-47, 2001.

FERNANDES, Florestan. **A integração do negro na sociedade de classes**. São Paulo: Ática, 1978 [1964].

FERREIRA, Luis. **Los tambores del candombe**. Montevidéo: Colihue-Sepé, 1997.

_____. **Mundo Afro: Uma história da Consciência Afro-Uruguiaia no seu processo de emergência**. Tese (Doutorado). Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, UNB, Brasília, 2003.

_____. A performance musical dos gestos sonoros: o caso do *candombe* afro-uruguiaio. In: MEDEIROS, M. B.; MONTEIRO, M.; MATSUMOTO, R. (org.). **Tempo e Performance**. Brasília: Editora da Pós-Graduação em Arte/UNB, 2007.

FLEISCHER, Soraya; SCHUCH, Patrice; FONSECA, Cláudia. **Antropólogos em ação: experimentos de pesquisa em direitos humanos**. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2007.

FONSECA, Cláudia. Aliados e rivais na família. In: _____. **Família, fofoca e honra**. Etnografia de relações de gênero e violência em grupos populares. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2000.

FONTAINE, Pierre-Michele. The Political Economy of Afro-Latin America. **Latin American Research Review**, Texas, v. 15, n. 2, pp. 111-141, 1980.

FOUCAULT, Michel. **Genealogía del racismo**. La Plata: Editorial Altemira, 1996.

FRANKENBERG, Ruth. A miragem de uma branquidade não-marcada. In: WARE, Vron (org.). **Branquidade**. Identidade branca e multiculturalismo. Rio de Janeiro: Garamond, 2004.

FRASER, Nancy. **De la redistribución al reconocimiento?** Dilemas de la justicia en la era post-socialista. **New Left Review**, n. 0, 2000.

FRIGERIO, Alejandro. **Cultura Negra en el Cono Sur**. Representaciones en Conflicto. Buenos Aires, Universidad Católica Argentina, 2000.

_____ 'Negro y tambor': Representando cultura e identidad en movimientos negros en Buenos Aires. REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DO MERCOSUL , 5., Mesa Redonda "Movimentos e Políticas de Identidade", UFSC, Florianópolis, 2003. **V Reunião de Antropologia do Mercosul**

_____ 'Negros' y 'Blancos' en Buenos Aires: Repensando nuestras categorías raciales. In: MARONESE, L (comp.). **Buenos Aires negra**. Identidad y Cultura. Buenos Aires: Comisión para la Preservación del Patrimonio Histórico y Cultural de la Ciudad de Buenos Aires, 2006: 77-98. (Coleção *Temas de Patrimonio Cultural*, n. 16.)

GALVÃO, Jane. As respostas das organizações não-governamentais brasileiras frente à epidemia de HIV/Aids. In: PARKER, R. (org.) **Políticas, Instituições e Aids**. Enfrentando a Epidemia no Brasil. Rio de Janeiro: Zahar/Abia, 1997.

GAMA. **Diagnóstico socioeconómico y cultural de la mujer afrouruguaya**. Montevideo: Ed. Mundo Afro, 1998.

GARGUIN, Enrique. 'Los Argentinos Descendemos de los Barcos'. The Racial Articulation of Middle Class Identity in Argentina (1920 – 1960)". **Latin American and Caribbean Ethnic Studies**, New York, v. 2, n. 2, pp. 161-184, 2007.

GEERTZ, Clifford. **La Interpretación de las Culturas**. Barcelona: Gedisa, 1996.

GEORGIADIS, Raquel. **Jaque a un monumento**. Conflicto político y territorial en torno del conventillo Ansina. Tesis (Licenciatura). Departamento de Antropología, UdelaR, Montevideo, 2008.

GILROY, Paul. **O Atlântico Negro**. Modernidade e dupla consciência. Rio de Janeiro: Editora 34, 2001.

GOHN, Maria da Glória. **Teoria dos movimentos sociais**. Paradigmas clássicos e contemporâneos. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

GOMES, Nilma. Educação, identidade negra e formação de professores/as: um olhar sobre o corpo negro e o cabelo crespo. **Educação e Pesquisa**, São Paulo, v.29, n.1, pp. 167-182, 2003.

GONZALES, Lélia. Por un feminismo afro-latinoamericano. **Mujeres, Crisis y Movimiento**. Ediciones de la Mujer del ISIS Internacional, n. 9, pp. 133-140, 1988.

GORDILLO, G; HIRSH, S. Indigenous struggles and Contested Identities in Argentina: Histories of invisibilization and reemergence. **The Journal of Latin American Anthropology**, v. 8 n. 3, pp. 4- 30, 2003.

GORTÁZAR, Alejandro. **El Licenciado Negro**. Jacinto Ventura de Molina. Montevideo: Ediciones Trilce, 2007.

GROSGOUEL, Ramón; GEORAS, Chloe. 'Colonialidade do poder' e dinâmica racial: diásporas caribenhas na cidade de Nova Iorque. **Estudos Afro-Asiáticos**, Rio de Janeiro, n. 33, pp. 7-29, 1998.

GUIGOU, L. Nicolas. **A Nação Laica**: religião civil e mito-praxis no Uruguai. Dissertação (Mestrado). Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, UFRGS, Porto Alegre, 2000.

GUIMARAES, Antônio S. Como trabalhar com "raça" em sociologia? **Revista Educação e Pesquisa**, São Paulo, v. 29, n. 1, pp. 93-107, Jan/Jun 2003.

_____. **Racismo e anti-racismo no Brasil**. São Paulo: Ed. 34, 2005.

GUPTA, Akhil; SHARMA, Aradhana. Introduction: rethinking theories of the state in an age of globalization. In: _____ (org.) . *The anthropology of the state. A reader*. Oxford: Blackwell Publishing, 2006.

GUTIERREZ, Alicia. Capital social, capital político, capital militante: modalidades de gestão de redes a través de un estudio de caso". REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DO MERCOSUL, 7., Porto Alegre, 2007. **VII Reunião de Antropologia do Mercosul**.

HALL, Stuart. **Da diáspora**. Identidades e mediações culturais. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2003.

HANCHARD, Michael. Fazendo a exceção: narrativas de igualdade racial no Brasil, no México e em Cuba. **Estudos Afro-asiáticos**, Rio de Janeiro, n.28, pp. 203-217, 1995.

_____. **Orfeu e o Poder**. O movimento negro no Rio de Janeiro e São Paulo (1945-1988). Rio de Janeiro: Ed. UERJ, 2001.

_____. Política Transnacional Negra, Antiimperialismo e Etnocentrismo para Pierre Bourdieu e Loïc Wacquant: Exemplos de Interpretação Equivocada". **Estudos Afro-asiáticos**, Rio de Janeiro, v.24, n.1, pp. 63-96, 2002.

HANCHARD, Michael; CHUNG, Erin A. From race relations to comparative racial politics. A survey of cross-national scholarship on race in the Social Sciences. **Du Bois Review**, 1:2, pp. 319-343, 2004.

HARRIS, Marvin. **Padrões raciais nas Américas**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1967.

HASENBALG, Carlos A. **Discriminação e desigualdades raciais no Brasil**. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

_____. Discursos sobre a raça: pequena crônica de 1988. **Estudos Afro-asiáticos**, Rio de Janeiro, n.20, pp. 187-195, 1991.

HASENBALG, Carlos; SILVA, Nelson do Vale. Raça e oportunidades educacionais no Brasil. **Estudos Afro-Asiáticos**, Rio de Janeiro, n. 18, pp. 73-101, 1990.

HELG, Aline. Race in Argentina and Cuba, 1880-1930: Theory, Policies, and Popular Reaction. In: GRAHAM, Richard (org.). *The idea of Race in Latin America, 1870-1940*. Austin: University of Texas at Austin, 1992.

HENRY, Paget. **Caliban's Reason**. New York: Routledge, 2000.

HERINGER, Rosana. Mapeamento de Ações e Discursos de Combate às Desigualdades Raciais no Brasil. **Estudos Afro-Asiáticos**, Rio de Janeiro, Ano 23, n. 2, pp. 291-334, 2001.

_____. Políticas de promoção da igualdade racial no Brasil: Um balanço do período 2001-2004. CONFERÊNCIA INTERNACIONAL DA REDE DE ESTUDOS DE AÇÃO AFIRMATIVA, 1., Rio de Janeiro, Universidade Cândido Mendes, 2005. **1a Conferência Internacional da Rede de Estudos de Ação Afirmativa**.

HOBBSAWN, Eric. La izquierda y la política de la identidad. **New Left Review**, n. 0, 2000.

HOOKS, Bell. Intelectuais Negras. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 3, n. 2, pp. 464-478, 1995.

IANNI, Octavio. **As metamorfoses do escravo**. São Paulo/Curitiba: Hucitec/Scientia et Labor, 1970.

JOBI, Cristian. **“Nossos Heróis Não Morreram”**. Um estudo antropológico sobre formas de “ser negro” e de “ser gaúcho” no estado do Rio Grande do Sul. Dissertação (Mestrado). Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, UFRGS, Porto Alegre, 2006.

JOHNSON, Niki. Actuación parlamentaria y diferencias de género en Uruguay. **Revista Política**, Santiago de Chile, v. 46, pp. 173-198, 2006.

KASTRUP, Virginia. A rede: uma figura empírica da ontologia do presente. In: PARENTE, André (org.). **Tramas da Rede**. Novas dimensões filosóficas, estéticas e políticas da comunicação. Porto Alegre: Editora Sulina, 2004.

KERTZER, David; AREL, Dominique (Org.) **Census and Identity: The politics of race, ethnicity and language in national censuses**. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

KYMPlickA, Will. **Ciudadanía Multicultural**. Una teoría liberal de los derechos de las minorías. Barcelona: Paidós, 1996.

LANGDON, Esther; DIEHL, Eliana. Participação e Autonomia nos Espaços Interculturais de Saúde Indígena: reflexões a partir do sul do Brasil. **Revista Saúde e Sociedade**, USP, São Paulo, v.16, n. 2, pp. 19-36, 2007.

LAO-MONTES, Agustín. Afro-latinidades and the Diasporic Imaginary. In: **Revista Iberoamericana**, n. 17, pp. 117-130, 2005.

_____. Sin justicia étnico-racial no hay paz: las afro-reparaciones en perspectiva histórico-mundial. In: MOSQUERA, Claudia; BARCELOS, Luiz C. (ed.) **Afro-reparaciones: Memorias de la Esclavitud y Justicia Reparativa para negros, afro-colombianos y raizales**. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2006.

LEITE, Ilka Boaventura. Descendentes de africanos em Santa Catarina: invisibilidade histórica e segregação. In: LEITE, Ilka Boaventura (org.). **Negros no Sul do Brasil. Invisibilidade e Territorialidade**. Florianópolis: Letras Contemporâneas, 1996.

LEWIS, Marvin. **Afroargentine discourse**. Missouri: University of Missouri, 1996.

LÓPEZ, Laura. **Candombe y Negritud en Buenos Aires**. Una aproximación a través del Folklore. Tesis (Licenciatura). Departamento de Antropología, UBA, Buenos Aires, 2002.

_____. **¿Hay alguna persona en este Hogar que sea Afrodescendiente?** Negociações e disputas políticas em torno das classificações étnicas na Argentina. Dissertação (Mestrado). Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, UFRGS, Porto Alegre, 2005.

MAHER, Cristina Machado. **“Nem tudo é estar por fora”**: o movimento de mulheres negras e as articulações entre “saúde” e “raça”. Dissertação (Mestrado). Programa de Pós-Graduação em Antropologia, UNICAMP, Campinas, 2005.

MAIO, Marcos Chor; SANTOS, Ricardo Ventura. Política de cotas raciais, os ‘olhos da sociedade’ e os usos da Antropologia: o caso do vestibular da Universidade de Brasília (UNB). **Revista Horizontes Antropológicos**. Espaço Aberto, Porto Alegre, UFRGS, n. 23, pp. 181-214, jan/jun 2005.

MAFFIA, Marta; CEIRANO, Virginia. Estrategias políticas y de reconocimiento en la comunidad Caboverdiana de Argentina. **Revista Contra Relatos desde el Sur. Apuntes sobre África y Medio Oriente**, Córdoba: CEA-UNC & CLACSO, Año 3, n. 4, pp. 81-101, agosto 2007.

MARCUS, George. **Ethnography Through Thick and Thin**. Princeton: Princeton University Press, 1998.

MARQUES, Maria Cristina da Costa. Contradições e assimetrias da construção do conhecimento em AIDS/HIV. **História, Ciências, Saúde**, Rio de Janeiro, v.2, n.2, pp. 575-579, maio-agosto 2005.

MARTINEZ ETCHAZABAL, Lourdes. O culturalismo dos anos 30 no Brasil e na América Latina: deslocamento retórico ou mudança conceitual?. In: MAIO, Marcos Chor; SANTOS, Ricardo Ventura (org.). **Raça, Ciência e Sociedade**. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 1996. pp. 107-223.

MATO, Daniel. Actores sociales transnacionales, organizaciones indígenas, antropólogos y otros profesionales en la producción de representaciones de ‘cultura y desarrollo’”. In: MATO, D. (coord.). **Políticas de identidades y diferencias sociales en tiempos de globalización**. Caracas: FACES/Universidad Central de Venezuela, 2003.

_____. Redes transnacionales de actores globales y locales en la producción de representaciones de ideas de sociedad civil. In: MATO, Daniel (org.). **Políticas de ciudadanía y sociedad civil en tiempos de globalización**. Caracas: FACES - Universidad Central de Venezuela, 2003.

MEC. **Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana**. Brasília: MEC/SECAD, 2004.

MITCHELL, Timothy. Society, economy, and the state effect. In: GUPTA, A.; SHARMA, A. **The anthropology of the state. A reader**. Oxford: Blackwell Publishing, 2006. pp. 169-186.

MONSERRAT, Marcelo. La mentalidad evolucionista en la Argentina: una ideología del progreso. In: GLICK, R.; PUIG S. (ed.). **El Darwinismo en España e Iberoamérica**. México: Universidad Nacional Autónoma de México/Consejo Superior de Investigaciones Científicas y Ediciones Doce Calles, 1999.

MONTAÑO, Oscar D. **Historia Afrouruguaya**. Tomo I. Montevideo: Mastergraf, 2008.

MOORE, Carlos W. Do marco histórico das políticas públicas de ação afirmativa. In: MEC. **Ações Afirmativas e Combate ao Racismo nas Américas**. Brasília: Edições MEC/BID/UNESCO, 2005.

MOSQUERA, Claudia, BARCELOS, Luiz C.; ARÉVALO, Andrés. Introducción: Contribuciones a los debates sobre las Memorias de la Esclavitud y las Afro-reparaciones en Colombia desde el campo de los estudios afro-colombianos, afro-latinoamericanos, afro-brasileros, afro-estadounidenses y afro-caribeños. In: MOSQUERA, Claudia; BARCELOS, Luiz C. (Ed.). **Afro-reparaciones: Memorias de la Esclavitud y Justicia Reparativa para negros, afro-colombianos y raizales**. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2006.

MOUTINHO, Laura. **Razão, “cor” e desejo**. São Paulo: Editora UNESP, 2004.

MUNDO AFRO. **Seminario “Etnicidad y Salud”**. *Implementación de las resoluciones de Durban*. Montevidéo: Ediciones Étnicas O.M.A., 2003.

NASCIMENTO, Abdias do. Prefácio. In: TRIUMPHO, V. (org.). **Rio Grande do Sul**. Aspectos da Negritude. Porto Alegre: Martins Livreiro Editor, 1991.

NOBLES, Melissa. Racial categorization and censuses. In: KERTZER, D.; AREL, D. (ed.). **Census and Identity: The politics of race, ethnicity and language in national censuses**. Cambridge: Cambridge University Press, 2002. pp. 43-70.

NOGUEIRA, Oracy. Preconceito de Marca e Preconceito Racial de Origem: Sugestão de um Quadro de Referência para a interpretação do material sobre Relações Raciais no Brasil. **Anais do XXXI Congresso Internacional dos Americanistas**. São Paulo, v. 1, pp. 404-434, 1954.

OLIVEIRA, Fátima de. **Saúde da População Negra**. Brasil – Ano 2001. Brasília: OPAS, 2002.

_____. **Oficinas Mulher Negra e Saúde**. Manual. Belo Horizonte: Mazza Edições, 1998.

OLIVEIRA, João Pacheco de. Entrando e saindo da “mistura”: os índios nos censos nacionais”. In: _____. **Ensaio de Antropologia Histórica**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1999.

OLIVEIRA, Laiana L. de. **A Frente Negra Brasileira: Política e Questão Racial nos anos 1930**. Dissertação (Mestrado). Programa de Pós-Graduação em História, UERJ, Rio de Janeiro, 2002.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. Práticas Interétnicas e Moralidade. Por um Indigenismo (Auto)Crítico. In: OLIVEIRA, R. C.; OLIVEIRA, L. R. C. **Ensaio antropológico sobre moral e ética**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1996.

OLIVEIRA SILVEIRA. Vinte de novembro: história e conteúdo. In: SILVA, Petronilha G.; SILVÉRIO, Valter. (org.). **Educação e Ações Afirmativas**. Entre a injustiça simbólica e a injustiça econômica. Brasília: INEP/MEC, 2003.

OLIVEN, Ruben. A invisibilidade social e simbólica do negro no Rio Grande do Sul. In: LEITE, Ilka Boaventura (org.). **Negros no Sul do Brasil**. Invisibilidade e Territorialidade. Florianópolis: Letras Contemporâneas, 1996.

ONG, Aihwa. **Buddha Is Hiding**. Refugees, Citizenship, the New America. Califórnia: University of California Press, 2003.

_____. **Neoliberalism as Exception: mutations in citizenship and sovereignty**. Durham: Duke University Press, 2006.

ORO, Ari Pedro. Religiões afro-brasileiras na Argentina e suas relações com o Brasil. In: FRIGERIO, A.; RIBEIRO, G. L. **Argentinos e brasileiros**. Encontros, imagens e estereótipos. Petrópolis: Editora Vozes, 2002.

ORTUÑO, Edgardo. Mujeres, discriminación y cuota política. Abrir grietas en el muro. In: VERTIENTE ARTIGUISTA. **Aportes para el debate**. Representación política y mujeres. Montevideo, 2005. pp. 9-13.

_____. Prólogo. In: SCURO, Lucía Somma (coord.). **Población Afrodescendiente y Desigualdades Étnico-raciales en Uruguay**. Montevideo: PNUD Uruguay, 2008.

OTERO, Hernán. Estadística censal y construcción de la nación. El caso argentino, 1869-1914. **Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana ‘Dr. Emilio Ravignani’**. Buenos Aires, Tercera serie, n. 16 e 17, 2º semestre de 1997 y 1º de 1998.

OTO, Alejandro de. Apuntes sobre Historia y Cuerpos Coloniales: Algunas razones para seguir leyendo a Fanon. **Worlds & Knowledges Otherwise**, Duke University, v. 1, Dossier 3, 2006.

PANTALEON, Jorge. Antropologia, desenvolvimento e organizações não-governamentais na América Latina. In: L'ESTOILE, B.; NEIBURG, F.; SYGAUD, L. (Org.). **Antropologia, Impérios e Estados Nacionais**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.

PANTOJA, Ellen Patrícia Braga. **Direitos diferenciados e ações afirmativas**: um estudo sobre políticas de cotas para negros e índios. Dissertação (Mestrado). Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, UFMA, São Luís, 2007.

PERIA, Michelle. **Ação Afirmativa**: um estudo sobre a reserva de vagas para negros nas universidades públicas brasileiras. O caso do Estado do Rio de Janeiro. Dissertação (Mestrado). Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, UFRJ, Rio de Janeiro, 2004.

PLATERO, Tomás. Nuestra Gran Abuela María Clara. Una historia de la esclavitud hacia la libertad. **Anexo de Genealogía**, Buenos Aires, n. 27, pp. 273-311, 1996.

PÓLVORA, Jacqueline Britto. Na Encruzilhada: impressões da socialidade batuqueira no meio urbano de Porto Alegre/RS. In: LEITE, Ilka Boaventura (org.). **Negros no Sul do Brasil**. Invisibilidade e Territorialidade. Florianópolis: Letras Contemporâneas, 1996.

PRATT, Mary Louise. **Os olhos do império**. Relatos de viagem e transculturação. São Paulo: EDUSC, 1999.

PROGRAMA DE COMBATE AO RACISMO INSTITUCIONAL. Seminário redimensiona política nacional de saúde. **Boletim PCRI-Saúde**. Brasília, junho 2005.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (Org.). **A colonialidade do saber**. Eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

QUILOMBO. Rio de Janeiro: Editora 34, 2003. Jornal dirigido por Abdias do Nascimento. Edição fac-similar.

RAMOS, Jair de Souza. Dos males que vêm com o sangue: as representações raciais e a categoria do imigrante indesejável nas concepções sobre imigração da década de 20. In: MAIO, Marcos Chor; SANTOS, Ricardo Ventura (Org.). **Raça, Ciência e Sociedade**. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 1996. pp. 59-82.

RAMOS, Silvia. O papel das ONGs na construção de políticas de saúde: a Aids, a saúde da mulher e a saúde mental. **Ciência e saúde coletiva**, Rio de Janeiro, v. 9, n. 4, pp. 1067-1078, 2004.

RATIER, Hugo. **El cabecita negra**. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, 1971.

REID ANDREWS, George. **Los Afroargentinos de Buenos Aires**. Buenos Aires: Ediciones de La Flor, 1989.

_____. **Afro-Latin America**. Oxford: Oxford University Press, 2004.

RESTREPO, Eduardo. **Políticas de la teoría y dilemas en los estudios de las Colombias negras**. Bogotá: Editorial Universidad del Cauca, 2005.

RODRIGUES, Tatiane C. Embates e contribuições do movimento negro à política educacional nas décadas de 1980 e 1990. In: OLIVEIRA, I.; SILVA, P. G.; PINTO, R. P. (org.). **Negro e Educação: escola, identidades, cultura e políticas públicas**. São Paulo: Ação Educativa, ANPEd, 2005. pp. 251-263.

RODRIGUEZ, Romero. Entramos Negros; salimos afrodescendientes. Breve evaluación de los resultados de la III Conferencia Mundial Contra el Racismo en América del Sur. **Revista Futuros**, n. 5, v. 2, 2004. <http://www.revistafuturos.info>

_____. **Mbundo Malungo A Mundele**. Historia del Movimiento Afrouuguayo y sus Alternativas de Desarrollo. Montevideú: Rosebud Ediciones, 2006.

ROLAND, Edna. O movimento de mulheres negras brasileiras: desafios e perspectivas. In: GUIMARÃES, Antônio Sérgio; HUNTLEY, L. (org.). **Tirando a máscara: ensaios sobre racismo no Brasil**. São Paulo: Paz e Terra, 2000. pp. 237-256.

ROUT, Lelie. **The African Experience in Spanish America**. Princeton: Markus Wiener Publishers, 2003 [1976].

RUDOLF, Susana; MARESCA, Iris; MACIEL, Noelia; RORRA, Oscar. **Incorporación de la variable etnia/raza en las estadísticas vitales en el Uruguay**. Montevideo: OPAS, 2005.

SANÉ, Pierre. Reivindicações articuladas (e contestadas) de reparações dos crimes da história, a propósito da escravidão e do colonialismo por ocasião da Conferência de Durban. **Seminário Reparções e crimes da história: o direito em todas as suas formas**. Genebra, 22-23 de março de 2002.

SANTOS, Marcio André de Oliveira. **A Persistência Política dos Movimentos Negros Brasileiros**: processo de mobilização à 3ª Conferência Mundial das Nações Unidas Contra o Racismo. Dissertação (Mestrado). Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, UERJ, Rio de Janeiro, 2005.

SANTOS, Sônia Beatriz dos. Feminismo negro diaspórico. **Revista Gênero**, Niterói, v. 8, n. 1, pp. 11-26, 2007.

SANTOS, Sales Augusto dos. **Movimentos negros, educação e ações afirmativas**. Tese (Doutorado). Programa de Pós-Graduação em Sociologia, UNB, Brasília, 2007.

SCOTT, James C. **Seeing Like a State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed**. London: Yale University Press, 1998.

SEGATO, Rita. Identidades políticas / Alteridades históricas: una crítica a las certezas del pluralismo global. *Anuário Antropológico* 97. Rio de Janeiro, 1999.

SEYFERTH, Giralda. Construindo a nação: hierarquias raciais e o papel do racismo na política de migração e colonização. In: MAIO, Marcos Chor; SANTOS, Ricardo Ventura (Org.). **Raça, Ciência e Sociedade**. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 1996. pp. 41-58.

SILVA, Joselina. A União dos Homens de Cor: aspectos do movimento negro dos anos 40 e 50. *Estudos Afro-Asiáticos*, Rio de Janeiro, ano 25, n. 2, pp. 215-235, 2003.

_____. Afro-caribenhos e Afro-Latino Americanos em rede. REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DO MERCOSUL, 6., Montevideu, UdelaR, 2005. **VI Reunião de Antropologia do Mercosul**

SILVA, Nelson do Valle. O preço da cor: diferenciais raciais na distribuição de renda no Brasil. **Pesquisa e Planejamento Econômico**, Rio de Janeiro, v. 10, n. 1, pp. 21-44, 1980.

SILVA, Petronilha Gonçalves; SILVERIO, Valter (org.). **Educação e Ações Afirmativas**. Entre a injustiça simbólica e a injustiça econômica. Brasília: INEP/MEC, 2003.

SIQUEIRA, Maria de Lourdes. Iyámi, iyá agbás. Dinâmica da espiritualidade feminina em templos afro-baianos. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 3, n. 2, pp. 436-445, 1995.

SKIDMORE, Thomas. "Bi-racial USA vs. Multi-racial Brazil: Is the Contrast Still Valid?" **Journal of Latin American Studies**, Cambridge University Press, n. 25, pp. 373-386, 1993.

SILVERIO, Valter R. O papel das ações afirmativas em contextos racializados: algumas anotações sobre o debate brasileiro. In: SILVA, Petronilha Gonçalves; SILVERIO, Valter (org.). **Educação e Ações Afirmativas**. Entre a injustiça simbólica e a injustiça econômica. Brasília: INEP/MEC, 2003.

SITO, Luanda. O diálogo truncado entre academia e movimentos sociais. SALÃO DE EXTENSÃO DA UFRGS, 7. Porto Alegre, UFRGS, 2006. **7º Salão de Extensão da UFRGS**. CD-ROM.

STEYN, Melissa. Novos matizes da branquidade: a identidade branca numa África do Sul multicultural e democrática. In: WARE, Vron (org.). **Branquidade**. *Identidade branca e multiculturalismo*. Rio de Janeiro: Garamond, 2004.

STOLCKE, Verena. Sexo está para gênero assim como raça para etnicidade? **Estudos Afro-Asiáticos**, Rio de Janeiro, v. 20, pp. 101-119, junho de 1991.

TORRES, Cristina. Etnicidad y salud: otra perspectiva para alcanzar la equidad. In: ORGANIZACIÓN PANAMERICANA DE LA SALUD. **Equidad en salud: desde la perspectiva de la etnicidad**. Washington DC: OPS, 2001.

_____. Situación de salud de los afrodescendientes en el ámbito regional. In: MUNDO AFRO. **Seminario “Etnicidad y Salud”**. *Implementación de las resoluciones de Durban*. Montevideo: Ediciones Étnicas O.M.A., 2003.

TRIUMPHO, Vera (org.) **Rio Grande do Sul**. Aspectos da Negritude. Porto Alegre: Martins Livreiro Editor, 1991.

URREA, Fernando. La visibilidad estadística de la población afrodescendiente en Colombia, 1993-2005: entre lo étnico y lo racial. ENCUENTRO-TALLER LATINOAMERICANO DE EXPERIENCIAS SOBRE CENSOS Y ESTUDIOS DE POBLACIÓN AFRODESCENDIENTE, 1., Caracas, junho de 2007. **I Encuentro-taller latinoamericano de experiencias sobre censos y estudios de población afrodescendiente**.

VERTIENTE ARTIGUISTA. **Aportes para el debate**. Representación política y mujeres. Montevideo, 2005. pp. 9-13.

WALLERSTEIN, Immanuel. **El moderno sistema mundial**. La agricultura capitalista y los orígenes de la economía-mundo europea en el siglo XVI. México: Siglo XXI, 1979.

WARE, Vron. O poder duradouro da branquidade: ‘um problema a solucionar’. In: WARE, Vron (org.). **Branquidade**. Identidade branca e multiculturalismo. Rio de Janeiro: Garamond, 2004.

_____. Pureza e perigo: raça, gênero e histórias de turismo sexual. In: WARE, Vron (org.). **Branquidade**. Identidade branca e multiculturalismo. Rio de Janeiro: Garamond, 2004.

WILMER, Frank. **The Indigenous Voice in World Politics**. Londres: Sage Publications, 1993.

WOLF, Eric. **Antropologia e Poder**. Brasília: Ed. UNB, 2003.

YELVINGTON, Kevin A. The Anthropology of Afro-Latin America and the Caribbean: Diasporic Dimensions. **Annual Review of Anthropology**, v. 30, pp. 227-260, 2001.

ANEXO



FIGURA 1: orixás dançando em San Telmo (Buenos Aires, 13/12/98)
Autora: Laura López



FIGURA 2: instrumentos que rememoram a África (Buenos Aires, 13/12/98)



FIGURA 3: o som dos tambores de *Homenaje a la Memoria* (Buenos Aires, 13/12/98)



FIGURA 4: *Mamás Viejas* e dançarinas (Buenos Aires, 13/12/98)



FIGURA 5: A Casa Rosada como palco do candombe (Buenos Aires, 13/12/98)



FIGURA 6: *Mamá Vieja* e *Gramillero* (Buenos Aires, 13/12/98)



FIGURA 7: O *templado* dos tambores em San Telmo (Buenos Aires, maio 99)



FIGURA 8: Dançarinas e tambores da *Comparsa de Isla de Flores* (Montevideú, jan. 08)



FIGURA 9: *Mamás Viejas* e *Gramilleros* de *Isla de Flores* (Montevideú, jan. 08)



FIGURA 10: A comparsa, um trabalho coletivo (Montevidéu, jan. 08)



FIGURA 11: Mural de candombe numa parede do bairro Palermo (Montevidéu, out. 08)



FIGURA 12: Palermo Negro inscrito nas paredes (Montevidéu, jan. 08)



FIGURA 13: Ensaio da comparsa C1080 em bairro Sur (Montevideu, jan. 08)



FIGURA 14: Atuação de Afro-gama no Dia da Mulher Afro-latino-americana (25/07/08)



FIGURA 15: Festejo de Iemanjá, praia Ramirez (Montevideu, 02/02/08)



FIGURA 16: Oferenda a Iemanjá, praia Ramírez (Montevidéu, 02/02/08)



FIGURA 17: Religiosos de matriz africana reverenciando o assentamento do Bará no cruzamento do Mercado Público (Porto Alegre, 11/09/07) – Autora: Fernanda Rechenberg



FIGURA 18: Cavalgada dos Lanceiros Negros Contemporâneos no quilombo Luiz Guaranha (set. 05)
Autor: Lucas Graeff



FIGURA 20: Mobilização na Reitoria da UFRGS (Porto Alegre, ago.07)



FIGURA 21: Religiosos de matriz africana e militantes do movimento negro na porta do Conselho Universitário UFRGS (Porto Alegre, 15/06/07)



FIGURA 22: Artistas do Hip Hop no dia da votação das cotas! (Porto Alegre, jun.07)



FIGURA 23: Grafitti no pátio da UFRGS (mar. 06) – Autora: Junara Ferreira



**FIGURA 24: Festejando a vitória das cotas na UFRGS! (29/06/07)
Autora: Junara Ferreira**



**FIGURA 25: Bará, Xapanã e Ossanha auspiciando a saúde no Hospital Conceição
(Porto Alegre, ago. 08) – Autor: CEPPIR**