

# Sexualidad, Salud y Sociedad

REVISTA LATINOAMERICANA

ISSN 1984-6487 / n.14 - ago. 2013 - pp.40-65 / López, L. / [www.sexualidadsaludysociedad.org](http://www.sexualidadsaludysociedad.org)

## **A mobilização política das mulheres negras no Uruguai. Considerações sobre interseccionalidade de raça, gênero e sexualidade**

**Laura Cecilia López**

Doutora em Antropologia Social  
Professora do Programa de Pós-Graduação em Saúde Coletiva  
da Universidade do Vale do Rio dos Sinos (Unisinos)  
São Leopoldo, Brasil

> [lauralopez\\_75@yahoo.com.br](mailto:lauralopez_75@yahoo.com.br)

**Resumo:** O artigo analisa a atual mobilização das mulheres negras no Uruguai em torno de demandas ao poder público. Relacionam-se as construções dessas mulheres como sujeito político com outros processos da diáspora africana nas Américas. O corpus etnográfico está conformado por entrevistas e observações de campo sobre movimentos negros e as disputas pela implementação de políticas de ação afirmativa no Cone Sul. A análise é guiada pela crítica decolonial e pela perspectiva da interseccionalidade, para pensar como se entrecruzam e se potencializam eixos de opressão, assim como para visualizar uma ação política que gera processos de desconstrução das desigualdades. Ressalta-se a centralidade do corpo como expressão na luta política das mulheres negras, entendida neste texto como representações do “corpo colonial” que são mobilizadas na constituição desse coletivo como sujeito político.

**Palavras-chave:** mulheres negras; movimento afro-uruguaio; interseccionalidade; corpo colonial; experiência diaspórica

### **La movilización política de las mujeres negras en Uruguay.**

#### **Consideraciones sobre interseccionalidad de raza, género y sexualidad**

**Resumen:** Este artículo analiza la actual movilización en Uruguay de mujeres negras en torno a demandas al poder público. Se exponen asimismo las relaciones entre la construcción de estas mujeres como sujeto político y otros procesos de la diáspora africana en las Américas. El corpus etnográfico está conformado por entrevistas y observaciones de campo realizadas en movimientos negros y sobre las disputas por la implementación de políticas de acción afirmativa en el Cono Sur. El análisis está orientada por la crítica decolonial y por la perspectiva de interseccionalidad, con el propósito de pensar tanto cómo se entrecruzan y potencian ejes de opresión, cuanto para visualizar una acción política que genera procesos de desconstrucción de desigualdades. Se resalta además la centralidad del cuerpo en la lucha política de las mujeres negras, lo que en este texto se entiende como representaciones del “cuerpo colonial” movilizadas en la constitución de este colectivo como sujeto político.

**Palabras clave:** mujeres negras; movimiento afro-uruguayo; interseccionalidad; cuerpo colonial; experiencia diaspórica

### **The political mobilization of black women in Uruguay.**

#### **Race, gender, sexuality, and intersectionality**

**Abstract:** This article analyzes the mobilization of organized Uruguayan black women, and the transformation of interweaved racial and gender inequalities into militant public demands. Their construction of a political subject relates to other processes among African diasporas in the Americas. The interviews and field observation come from doctoral research in Social Anthropology on black movements and the disputes over ethno-racial affirmative action policies in the Southern Cone (Brazil, Argentina and Uruguay). The theoretical perspective is informed by critical approaches to coloniality and intersectionality. We look at how different forms of oppression interweave and reinforce each other, and at how political action triggers the deconstruction of inequality. Along the research, the body emerged as the focus of black women’s political struggle. Representations of the “colonial body” are at the core of the construction of black women as political subjects.

**Keywords:** black women; Afro-Uruguay; intersectionality; colonial bodies; diaspora

## **A mobilização política das mulheres negras no Uruguai. Considerações sobre interseccionalidade de raça, gênero e sexualidade**

O objetivo deste artigo é analisar como a mobilização das mulheres negras tem se organizado publicamente no Uruguai e traduzido iniquidades na interseção de raça e gênero em demandas da militância ao poder público.

Relaciono a construção das mulheres afro-uruguaias<sup>1</sup> como sujeito político com outros processos da diáspora africana nas Américas, baseada na afirmação das próprias mulheres negras de uma experiência diaspórica do corpo comum. Nesse sentido, examinarei como o corpo das mulheres negras é transformado em locus de resistência a múltiplas opressões e entra na disputa política. O corpo passa a 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 (Gomes, 2003).

Retomo dados da pesquisa de doutorado (López, 2009) referentes ao trabalho de campo realizado no Uruguai e no Brasil, entre os anos de 2005 e 2008. A tese examinou os itinerários e as perspectivas das mobilizações políticas negras contemporâneas no Cone Sul em face dos atuais desafios da implementação de políticas públicas com enfoque étnico-racial. Indaguei na transnacionalidade desses processos, assim como nas 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?

No Uruguai, especificamente no trabalho de campo em Montevideu entre os anos 2007 e 2008, confrontei-me com uma situação particular de mudanças políticas aceleradas, que podiam ser remetidas ao início do governo do presidente Tabaré Vasquez (representando a coalizão de esquerda Frente Amplio), em 2005, e a inserção de militantes negros na esfera do Estado. Minha primeira estratégia foi a de contatar esses militantes. Paralelamente, comecei a observar uma fragmentação da organização Mundo Afro (que já conhecia de outras aproximações em campo na década de 1990), que até então centralizava a militância afro-uruguiaia. Foram focalizadas as reconfigurações da militância, prestando considerável atenção ao

---

<sup>1</sup> Ao longo do texto utilizarei os termos “mulheres negras” e “mulheres afro-uruguaias”, já que ambas as denominações são usadas pelas próprias militantes.

surgimento de organizações de mulheres negras com perfis diversificados. Para os fins deste texto, utilizarei dados referentes à observação participante e a entrevistas com militantes mulheres afro-uruguaias que identificarei como de “diferentes gerações”, pelos discursos e pelas práticas militantes.

Neste artigo, abordam-se os fenômenos a partir de uma perspectiva decolonial e interseccional de análise, sendo minha posição política e epistemológica como mulher branca a de ecoar (e não a de ser uma voz autorizada “em nome de”) e dialogar com os discursos e as perspectivas críticas das mulheres negras em relação às políticas e aos projetos de nação.

Como refleti na tese de doutorado, a crítica social do movimento de mulheres negras se faz “corpo” ao atribuir a “mestiçagem” latino-americana à violência sexual dos homens brancos colonizadores sobre as mulheres africanas e indígenas. Esta violência de gênero e raça aparece como o ponto inicial de uma narrativa subalterna que critica o 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 singular,<sup>2</sup> perspectiva ancorada nas diferenças reunidas nos seus próprios corpos que conjugam as dores e os paradoxos que marcaram historicamente as vidas dessas mulheres na diáspora.

O artigo está estruturado em quatro tópicos. No primeiro, faço algumas considerações sobre as perspectivas que orientam minha análise. Nos tópicos seguintes, focalizo as mobilizações afro-uruguaias e, em particular, as que se constituem na interseção de raça e gênero e sua relação com o Estado. Por último, analiso como as críticas das mulheres negras se fazem “corpo” e provocam na esfera pública discussões sobre ações políticas.

## **Decolonialidade e interseccionalidade**

Retomo como perspectiva analítica a crítica de intelectuais latino-americanas baseada na articulação entre colonialidade e gênero (Lugones, 2008; Segato, 2011). Esta abordagem relaciona a perspectiva decolonial centrada na “colonialidade de poder”, desenvolvida por Anibal Quijano (2005) para pensar o contexto latino-americano, com a interseccionalidade proposta por intelectuais feministas negras norte-americanas e latino-americanas (Bairros, 1995; Carneiro, 2005; Crenshaw, 2002; Gonzáles, 1988; Lugones, 2003).

---

<sup>2</sup> No sentido dado por Patrícia Hill Collins (Bairros, 1995), como teoria do ponto de vista.

O conceito de colonialidade do poder refere-se à continuidade, na era pós-colonial, das relações sociais hierárquicas de exploração e dominação construídas durante a expansão colonial europeia. A colonialidade é uma relação social não redutível à presença do colonialismo formal. A continuidade do poder colonial em épocas pós-coloniais permitiu que as elites masculinas brancas impusessem uma classificação das populações e excluíssem pessoas não brancas das categorias de cidadania plena na “comunidade imaginária” da nação (Grosfoguel & Georas, 1998).

María Lugones (2008) propõe um olhar ao sistema de gênero colonial/moderno para ampliar o conceito de gênero já presente na obra de Quijano, este último entendendo a relação entre raça e gênero em termos estruturais amplos, como eixos de opressão separados. A partir da articulação das perspectivas decolonial e da interseccionalidade, a autora enfatiza que o gênero é constitutivo/constituente da colonialidade do poder. Só ao perceber gênero e raça como fusionados indissolivelmente é que podemos realmente visualizar as críticas formuladas pelas “mulheres de cor” (termo utilizado pela autora para captar a coalizão entre as mulheres vítimas da dominação racial nos Estados Unidos, contrárias às opressões múltiplas).

A interseccionalidade revela o que não se vê quando categorias como gênero e raça são conceituadas de maneira separada. Como perspectiva analítica, a interseccionalidade permite uma conceituação dos problemas sociais, capturando as consequências estruturais e dinâmicas das interseções complexas entre dois ou mais eixos de subordinação, que se entrecruzam e se potencializam (Crenshaw, 2002). Como posição política, destaca a atuação das mulheres negras nas margens tanto do movimento negro quanto do feminismo como potencial das demandas de ambos os movimentos, colocando questões que desafiam os debates e as agendas políticas em torno de raça, ao incorporar a perspectiva de gênero, e a discussão de gênero, ao aliar a questão racial (Carneiro, 2005).

Do ponto de vista da interseccionalidade, Lélia Gonzáles, antropóloga e militante negra feminista brasileira, propõe o feminismo afro-latino-americano. Num texto do ano 1988, Gonzáles explora 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 ser esta 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, 1988:134).

Segundo Gonzáles, o movimento feminista latino-americano mostraria um “racismo por omissão”, cujas raízes se encontram em “uma visão de mundo eurocêntrica e neocolonialista da realidade” (1988:135). Esse fenômeno ocasionou uma maior proximidade das mulheres negras com os movimentos negros, e das ameríndias, com os movimentos indígenas, mesmo criticando as práticas sexistas

de seus colegas homens. 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.

Gostaria de ressaltar que durante minha pesquisa de doutorado a escuta etnográfica me levou a perceber gênero como categoria analítica relevante e a interseccionalidade como perspectiva teórica que dialoga com os discursos críticos das interlocutoras da pesquisa. Um olhar inicial ao movimento negro levou-me a centralizar a crítica social no conceito de raça. Porém, as experiências subjetivas das mulheres negras, nos diferentes planos da sua existência (incluindo as lutas políticas contra as opressões), não eram contempladas nas categorias “mulher” e “negro”, representadas pelo feminismo eurocêntrico e pelo movimento negro com representação masculina. Nesse sentido, nos percursos etnográficos multilocalizados (seguindo Marcus, 1998), tanto no Brasil quanto no Uruguai, persegui experiências, histórias e perspectivas das mulheres negras, já que suas narrativas me afetaram (nos termos de Favret-Saada, 2005). Pode-se notar que as narrativas que conjugam as dores do racismo e a vivência do corpo colonial foram mais evidentes nos relatos das mulheres do que nos dos homens, dialogando com as perspectivas a partir “das margens” expressas pelas teóricas da interseccionalidade.

### **Mobilizações afro-uruguayas**

Para entender as mobilizações afro-uruguayas, é preciso trazer alguns elementos contextuais relevantes dos movimentos afro-latino-americanos contemporâneos. As décadas de 1960 e 1970 foram marcadas na América Latina pela imposição de regimes militares em quase toda a região, numa reação às tentativas de aprofundar 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.

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 ideia de luta contra as desigualdades 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 ideia de classe, dando continuidade à noção de nação homogênea e não considerando as vivências racializadas de classe, gênero, etnia.

No Uruguai, os movimentos sociais da época eram reconhecidos no sindicalismo

reorganizado após a ditadura, em algumas manifestações do movimento estudantil secundarista e universitário, e no movimento de cooperativas de moradia, congregado a partir dos anos 1970 na Federación Uruguaya de Cooperativas de Vivienda por Ayuda Mutua (Fucvam), que reafirmou a rede social em torno das comunidades, atendendo a outros problemas além da moradia (Falero, 2004). A 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.

Observa-se a conformação de redes transnacionais de ativistas organizados em torno de causas coletivas antirracistas e antissexistas, que encontraram um cenário mundial favorável a partir da década de 1970 em circuitos de identificações através de diferentes realidades coloniais e pós-coloniais e de lutas pela redemocratização em vários países da América Latina. Nesse cenário, as mobilizações negras no Cone Sul inseriram a questão racial em contextos em que predominava uma noção de movimento social vinculada à classe. Nos anos 1990, estas redes se disseminaram – 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.

Acompanhando as transformações nacionais (um período de transição democrática e de efervescência de movimentos sociais que vinha dos anos 1970) e transnacionais (num cenário de identificações diaspóricas e lutas antirracistas), a década de 1980 marcou 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, e também com os termos de uma prática de intercâmbio de favores por lealdades políticas na esfera pública. Conforme Ferreira (2003), novas ideias e modalidades de consciência entre os afrodescendentes emergiram, provocando confrontos e momentos de desagregação e reorganização, rupturas, alianças e reconfigurações de uma série de forças, grupos e lideranças.

A Asociación Cultural y Social Uruguay (ACSU) – fundada na década de 1940 por setores conservadores de um dos partidos tradicionais uruguaios, o Partido Colorado – reunia em fins dos anos 1980 a maioria dos ativistas afrodescendentes de Montevideu, que discutiam as maneiras de conseguir uma ação coletiva e levar adiante uma agenda própria no âmbito nacional. Como destaca Ferreira (2003), esses ativistas não compartilhavam necessariamente a mesma ideologia na política partidária e expressavam diversas tendências sobre o que constitui a política racial. Os interesses compreendiam desde a cultura performática do

*candombe*<sup>3</sup> e os protestos na rua com tambores tradicionais à cultura letrada de difusão de ensaios literários, poesia e artes plásticas, até um jornalismo radial e de imprensa mais politizado.

Uma militância baseada na linguagem da família e da vizinhança constitui-se numa rede em processo de expansão para além desses laços. Os laços étnicos que conformam uma coletividade na linguagem do *candombe* foram retomados por militantes como força identitária. Até hoje o trânsito é fluido entre esses universos, sendo que os próprios militantes políticos têm laços pessoais, de parentesco, de vizinhança, e experiências próximas ao universo do *candombe*.

A mobilização afro-uruguaia organizada desde a década de 1980 apresenta vínculos partidários com a Frente Amplio, opondo-se aos modos de fazer política dos partidos tradicionais. É nesse contexto que surge a organização Mundo Afro, que disputa um perfil de organização “mais político do que cultural” com o outro referente, que era ACSUN (antiga ACSU). Surge com um projeto de desenvolvimento para a coletividade afro-uruguaia, com fortes vínculos transnacionais e com atores globais. Através de seu trabalho, os ativistas de Mundo Afro 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, através da tentativa de incidir nos mecanismos de constituição de hegemonia a fim de construir alianças nacionais (imprensa, outras organizações minoritárias e de direitos humanos) e internacionais no cenário da globalização, com vínculos com organismos multilaterais e agências financiadoras (Ferreira, 2003).

Dentro de Mundo Afro foi criado, em 1989, o Grupo de Apoyo a la Mujer Afro (GAMA), surgindo no seu seio a iniciativa do coral Afrogama<sup>4</sup> e a ideia de criar uma cooperativa de moradia para mulheres afrodescendentes chefes de família. Com o apoio de Mundo Afro, iniciam o diálogo com o Ministério da Vivenda para um projeto de construção de moradias no Barrio Sur, interpretado pela militância como uma reparação pela expulsão violenta de famílias negras que moravam nesse bairro na década de 1970 durante o governo militar. Através de negociações com o governo, o grupo de mulheres conseguiu um empréstimo, um terreno e uma antiga estrutura edilícia doados pelo município.

Esta reivindicação da cooperativa foi reforçada pelos dados obtidos no *Diagnóstico socioeconómico y cultural de la Mujer Afrouruguaya*, levado a cabo pelo

---

<sup>3</sup> Prática cultural multidimensional que integra música (principalmente toques de tambores) e dança nas suas performances, vinculada aos africanos escravizados e a seus descendentes no Río de la Plata.

<sup>4</sup> As performances do coral recuperam elementos diaspóricos das poéticas dos grupos corais sul-africanos de resistência ao *apartheid*, da religiosidade afro-umbandista e do *candombe*.



GAMA com o apoio do PNUD e do Centro de Investigación, Estudio e Desenvolvimento de Itália (CIES), no ano de 1997, que teve, além do objetivo do diagnóstico propriamente dito, um objetivo político de empoderamento das mulheres afro-uruguayas, cujas lideranças estavam estabelecendo trânsitos entre o movimento negro e o feminismo. Cabe lembrar que no Uruguai, assim como na maioria dos países da América Latina, excetuando o Brasil, as estatísticas oficiais não contemplavam nessa época categorias étnico-raciais. Nesse sentido, o Diagnóstico foi revelador de uma realidade não contabilizada nos censos e nas estatísticas nacionais, sendo ainda mais inovador por contemplar a interseccionalidade das desigualdades de raça e gênero.

Os dados evidenciaram que 50% das mulheres entrevistadas estavam ocupadas no emprego doméstico, ganhando salários muito baixos, sem conseguirem resolver a própria sobrevivência e a da família. Também, a metade das mulheres entrevistadas não tinha chegado a cursar o ensino médio, e só 4% tinham alcançado o 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).

Nesse cenário, pode-se ressaltar a atuação de duas lideranças mulheres afro-uruguayas. Duas irmãs que conheci durante meu trabalho de campo, por serem a referência da maioria dos militantes e das militantes afro-uruguayas. Elas são Bárbara e Chela.<sup>5</sup> Suas narrativas expressam as vivências de racismo para além dos dados estatísticos evidenciados no estudo anteriormente citado.

Bárbara, de aproximadamente 50 anos, e Chela, de 40 e poucos anos, localizam o início da sua militância no seio de ACSUN, apesar de anos depois terem se tornado críticas em relação ao olhar que tinham as famílias fundadoras sobre a ação e o perfil da associação. Militaram em Mundo Afro desde o início da organização. Bárbara foi uma de suas fundadoras e uma das lideranças femininas com mais visibilidade transnacional, sendo referência de mulheres negras de outros países das Américas. Ela também tem trânsitos de militância partidária e no feminismo. Chela é uma referência mais local, devido à sua atuação artística no *candombe*. Foi fundadora e é a atual regente do coral Afrogama (que existe de maneira autônoma, depois de saírem de Mundo Afro). Também foi coordenadora do GAMA, sendo uma das principais propulsoras da cooperativa para a construção

---

<sup>5</sup> Usarei nomes fantasia para identificar as pessoas partícipes das situações relatadas, nem tanto para manter o seu anonimato, já que são bastante identificáveis no seu contexto, mas para deslocar o foco de atenção dos sujeitos de si mesmos para as situações, o que nos permite refletir sobre o objeto proposto.

de moradias para mulheres negras, projeto que atendia às necessidades da maioria das suas companheiras de luta, incluindo ela própria.

Chela vivencia sua militância através dessa experiência, sublimando experiências de racismo que marcaram sua vida: quando criança, a mãe mandava sua irmã e ela “con la túnica y el moño [uniforme das escolas] 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, pensa Chela em entrevista que realizei com ela. Por sua vez, Bárbara, também em entrevista, reflete sobre um sentimento de ira que a invade já adulta, que vem das dores que traz de sua infância (por exemplo, os colegas da escola não queriam lhe dar a mão) e dos sofrimentos de sua família, de seus antepassados. O caminho para canalizar essas memórias, segundo Bárbara, é transformar a ira em impulso para a militância.

As narrativas de Chela e de Bárbara me fazem refletir sobre o que destaca Nilma Gomes (2003) em relação à 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 e tendo efeitos nas suas trajetórias sociais.

### **Mobilizações na interseção de raça e gênero e sua relação com o Estado**

Como mencionado, a década de 1990 foi um período de aprofundamento das articulações nacionais e fundamentalmente transnacionais da militância afro-uruguaia.

No plano nacional, vários fenômenos relacionados se deram entre a década de 1990 e o começo dos anos 2000. A realização do primeiro estudo estatístico apresentado em 1998, tomando a autodeclaração racial aplicada na *Encuesta Continua de Hogares* na rodada 1996-1997 – foi a primeira vez que uma contabilidade oficial no Uruguai durante o século XX incluiu categorias raciais – resultou no reconhecimento das desigualdades socioeconômicas que afetam a população afrodescendente. Estas constatações embasaram uma denúncia apresentada por Mundo Afro ao CERD<sup>6</sup> na década de 1990, que implicou uma série de recomendações feitas pelas Nações Unidas ao governo uruguaio para alcançar uma equidade. Ainda a participação ativa da militância afro-uruguaia no processo em torno da Conferência de Durban de 2001 deu visibilidade para o problema na esfera transnacional.

---

<sup>6</sup> Comitê para Eliminação da Discriminação Racial da ONU.

As categorias étnico-raciais foram incluídas novamente numa estatística oficial no ano de 2006, na *Encuesta Nacional de Hogares Ampliada* (ENHA). Desta vez, passou a fazer 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 para 3,8% em 2006. Esse aumento foi explicado pelo INE em função da transformação da autopercepção da identidade racial dos indivíduos, assim como pela mudança na formulação e na categorização da pergunta feita.<sup>7</sup>

No cenário transnacional, pode-se ressaltar a participação de militantes afro-uruguayos na 3ª Conferência Mundial contra o Racismo, a Discriminação Racial, a Xenofobia e outras formas de intolerância, realizada em Durban, em 2001. As articulações globais/locais desencadeadas na Conferência contribuíram para a legitimação de espaços públicos de debate sobre relações raciais nos diferentes países da América Latina – espaços até então vedados pela eficácia das ideologias da mestiçagem e da branquitude que fizeram parte das bases de construção e dos mitos fundacionais dos Estados nacionais da região.

A partir de 2005, no contexto pós-Durban, a construção da trama de políticas públicas com perspectiva étnico-racial toma um novo impulso, com a posse da 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 pelo capital social e simbólico acumulado 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 os governos nacional e municipal e instâncias financiadoras externas.

Na sua ação política, Mundo Afro estabeleceu uma atuação de pressão sobre o Estado junto com ações pontuais e especializadas de assessoria mais características das ONGs, apresentando, nos anos 1990, uma tendência à centralização de lineamentos políticos, ao estilo do Movimento Negro Unificado (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 dife-

---

<sup>7</sup> Em 1996, a pergunta foi “a que raça crê pertencer?”, para se autoidentificar nas categorias: amarela, branca, indígena, negra, mestiça, sendo que, se a resposta fosse esta última, reperguntava-se: “de que raças você acredita ter sangue?”. Em 2006, a pergunta foi diferente da de 1996: desta vez se perguntou pela ascendência racial. A pergunta foi: “Cree tener ascendencia...? Afro o negra, Amarilla, Blanca, Indígena, Otro (especificar)”.

rentes focos. Este fenômeno pode ser visto como uma disseminação da temática racial em outras dimensões da vida social: de gênero (principalmente), etário, de ocupação, artística etc., embora seja vivenciado por seus protagonistas como um espaço de tensão política.

Com o começo da gestão do governo nacional da Frente Amplio,<sup>8</sup> em 2005, aprofundaram-se as relações que Mundo Afro tinha com esta coalizão de esquerda desde suas gestões na Intendência de Montevideú, nos anos 1990. Esta gestão foi referida pelos militantes como sensível à promoção da equidade social dos diferentes setores que conformam o Uruguai e, de acordo com esta ideia, haveria a promoção da igualdade racial.

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 tiveram por objetivo incorporar a perspectiva racial ao desenho das políticas públicas, nas áreas de políticas para as mulheres, juventude, saúde, educação, moradia.

O que pude observar no trabalho de campo entre 2007 e 2008 é que os escritórios criados tinham natureza diferente conforme a negociação e a correlação de forças em cada ministério. A maioria não contava com recursos econômicos para a sua ação, o que ocasionava sérios problemas para a sua atuação. Esta situação foi chamada pela militância negra de “racismo orçamentário”. Este problema, junto com as reações para incorporar a perspectiva racial nas políticas públicas, conformou uma série de fatores que impediram a continuidade das ações de alguns dos escritórios.

Dentre os escritórios, a Secretaría de la Mujer Afro, que funcionava dentro do Instituto Nacional de la Mujer (INAMU), pertencente ao Ministerio de Desarrollo Social (MIDES), era o único que tinha orçamento e uma estrutura institucional. A primeira a ocupar esse cargo foi Bárbara. Quanto à sua atuação política no cruzamento de raça e gênero, ela foi potencializada com os vínculos com o movimento feminista e partidário: a então coordenadora do INAMU era da mesma linha de que Bárbara dentro da Frente Amplio e ainda se conheciam da militância feminista.

Segundo conta Bárbara em entrevista realizada durante minha pesquisa, a incidência da Secretaria se deu, particularmente, na inserção da perspectiva étnico-racial nas políticas de gênero do Instituto e, mais amplamente, houve a inserção deste enfoque nos diferentes programas do MIDES.

O MIDES foi criado em 2005, como reitor das políticas sociais, incluindo representações de setores em situação de vulnerabilidade na sociedade uruguaia:

---

<sup>8</sup> Foi a primeira vez que a Frente Amplio ganhou as eleições presidenciais. Historicamente, as eleições foram disputadas no bipartidarismo entre Blancos e Colorados.

juventude, crianças e adolescentes, mulheres. A política pública executada foi o Plan de Atención Nacional a la Emergência Social, entre 2005 e 2006, e o Plan de Equidad, a partir de 2007, sendo que no primeiro não foi incorporado um enfoque étnico-racial, e no segundo foi incorporado parcialmente, devido ao fato de a negociação ter sido realizada pouco antes de ser fechado o formato final do Plano e de haver dificuldade de aceitabilidade, conforme evidenciaram os entrevistados.

Por sua vez, o Plan de Igualdad de Oportunidades y Derechos, executado pelo INAMU, serviu à Secretaria para pensar a transversalidade da questão étnico-racial, da mesma maneira que essa política transversalizou a questão de gênero no MIDES.

Estas transformações estavam acontecendo numa conjuntura que podemos avaliar como favorável para o empoderamento das mulheres. Como analisa Johnson (2006), a partir do ano 2000, observa-se no Uruguai 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 democratização nos anos 1980. Foi criada a Bancada Femenina, aliança transpartidária que uniu 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 (para que incluísse a despenalização do aborto) e o fortalecimento da liderança das mulheres na política partidária.

A partir de 2005, com a criação do INAMU, constituiu-se uma arena de discussão sobre uma lei de saúde sexual e reprodutiva, com controvérsias sobre a despenalização do aborto<sup>9</sup> em função da negativa do então presidente para aprovar a medida. Deu-se também um debate público sobre cotas para as mulheres nos cargos políticos, lei que chegou a ser votada no Parlamento em 2008, mas sem conseguir sua aprovação.

Além disso, nesse mesmo período, o Fundo de Populações das Nações Unidas (UNFPA) criou um escritório no Uruguai, apoiando ações nas áreas de gênero, saúde sexual e reprodutiva e desenvolvimento das populações.<sup>10</sup>

Se observarmos o plano organizativo da militância afrodescendente, durante a década de 1990 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 centra-

---

<sup>9</sup> Pode-se destacar o avanço desta discussão que desencadeou a aprovação de uma lei de despenalização do aborto em outubro de 2012.

<sup>10</sup> Realizou-se 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.

das em núcleos familiares ou numa pessoa só que funcionava como ponto nodal de uma rede, com foco na atuação cultural, seja nas performances tradicionais de *candombe*, seja na cultura letrada.

Mundo Afro, desde seus começos, foi definido por seus membros como uma organização “política”, que concentrou uma quantidade importante de militantes. Seus fundadores ativaram redes pessoais e de parentesco, os grupos de tambores e as comparsas de *candombe*, as associações carnavalescas e as da cultura letrada, ampliando sua rede de atuação além do núcleo familiar, nas esferas nacional e transnacional.

Esta tendência à centralização se encontrava, na época do meu trabalho de campo, numa situação inversa: existia um processo de fragmentação e formação de novas organizações. Eram os casos da organização Universitarios y Técnicos Afro (UAFRO), composta por homens e mulheres, mas suas lideranças sendo compostas por mulheres; Mizangas, organização de mulheres jovens negras, cujos membros atuavam na área de juventude de Mundo Afro; e duas associações de artesãs, que participaram das Afroartesanias dentro de Mundo Afro: Mujeres Artesanas Uruguayas Unidas Independientes (MAAUI) e Nzinga. Também se deu a separação de coletivos que faziam parte de Mundo Afro, como foi o caso do Afrogama, coral de mulheres negras.

Tal fenômeno pode ser visto como uma disseminação da temática racial em interseção com outras dimensões de diferenciação social, principalmente de gênero, mas também etária, de ocupação etc.

Esta situação gerou “olhares cruzados”: os militantes de Mundo Afro interpretaram esse processo de fragmentação como parte de uma “crise do movimento”, já que esse centralismo teria levado a um empoderamento negro, capaz de articular as instâncias nacionais e transnacionais, com a possibilidade de incidir nas políticas públicas. No olhar das organizações novas, os militantes saíram de Mundo Afro porque percebiam que novas demandas podiam ser exploradas, e que dentro da estrutura de Mundo Afro não tinham espaço para acontecer.

Observou-se que as novas organizações eram majoritariamente de mulheres negras, ou seja, pode-se interpretar que as relações de gênero tiveram um peso importante para a fragmentação.

Como já mencionado, a reivindicação de gênero e raça tinha começado nos anos 1990 no seio de Mundo Afro com a criação do GAMA e do coral Afrogama, a partir de uma crítica às limitações de expressão e ao lugar subalterno da mulher. Junto com o coral, surgiu também o projeto da cooperativa de moradia para mulheres negras, com entraves até hoje pela dominação masculina nos âmbitos da liderança política. Porém, não se constituiu naquele momento como um movimento independente de mulheres negras, como podemos observar no Brasil na mesma época.

O que considero um dado relevante é que justamente a fragmentação e a criação de novas organizações se dão no cenário em que os militantes de Mundo Afro

se inserem no Estado. Por um lado, este fato pode ser interpretado como a fragilidade da representação política da liderança étnica, que no momento em que ganha poder é questionada pelo coletivo, impedindo a solidificação de uma relação de poder (seguindo Clastres, 2003).

Mas também é possível notar que a questão de gênero implode. Segundo interpreta Bárbara, referindo-se à disseminação da militância de mulheres negras: “la opresión genera lucha”. Nas palavras das próprias militantes, foi problematizada a “indiferença” dos homens negros em relação às opressões sobre as mulheres negras que eles próprios perpetuavam.<sup>11</sup> Essa dimensão foi potencializada num cenário nacional de reivindicações e discussões feministas.

A confluência da militância negra com o feminismo trouxe alguns questionamentos para a esfera das políticas públicas. Naomi, uma das fundadoras da organização Mizangas, de 20 e poucos anos, que começou sua militância no grupo de universitários Quilombo Timbó como estudante de ciências políticas da Universidad de la República, e que conformou depois a equipe de Etnia e Saúde que realizou pesquisa financiada pela OPAS sobre a incorporação da variável etnia/raça nas estatísticas vitais no Uruguai, trabalhou um tempo junto a Bárbara na Secretaria. Porém, como seu cargo não era pago, teve que sair. No tempo em que trabalhou na Secretaria, atuou na implementação do 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.

---

<sup>11</sup> Esta ideia é central em Lugones (2008) para iniciar a reflexão sobre o sistema moderno/colonial de gênero, referido anteriormente no artigo.

Vislumbra-se um desafio tanto da militância de mulheres negras no sentido de produzir uma identificação ampla como coletivo, quanto do Estado de contemplar ações interseccionais. Surge a necessidade, segundo a fala de Naomi, da construção de uma agenda diferenciada de atuação política das mulheres afro-uruguayas, em processo de conformação como sujeito político.

Uma das organizações que se constituíram nessa arena foi Mizangas (como mencionado), configurada por mulheres negras em torno dos 30 anos, a maioria estudantes universitárias. Elas estabeleceram relações com os escritórios existentes no governo, particularmente com o do “Programa Prioritario de Sida”, no Ministerio de Salud Pública (MSP), e com a Secretaria da Mulher Afro, no MIDES.

Segundo Naomi, a organização surgiu com o intuito de introduzir uma perspectiva étnico-racial no feminismo e vice-versa: “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”.

Na época da pesquisa, um dos trabalhos de Mizangas era o de conformar uma rede de mulheres que se expandisse para o interior do país, tendo como parceira a Secretaría de la Mujer 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 haviam exercido algum tipo de liderança em suas comunidades.

Do ponto de vista da militância que articula gênero e raça, Bárbara é reconhecida pelas mais jovens como uma precursora. Segundo Naomi: “creo que en eso Bárbara fue la pionera, de discutir el tema de género desde una perspectiva negra”. Sua atuação remonta à década de 1990, com o surgimento da Rede de Mulheres Afro-latinas e Caribenhas, sendo esse um momento de constituição de organizações específicas de mulheres negras. Porém, reflete Naomi,

acá en Uruguay las mujeres siguieron vinculadas a Mundo Afro, y creo que en este momento se ven los resultados. Pero también entiendo la postura de Bárbara, 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.

Se pensarmos na interseccionalidade dos movimentos, as organizações de mulheres negras no Brasil e sua proliferação, com a adoção do formato de ONGs,<sup>12</sup>

---

<sup>12</sup> Para aprofundar a discussão sobre esse processo de surgimento de ONGs de mulheres negras, ver Ribeiro (1995) e Roland (2000).



se deram num contexto de diversificação e recusa à centralização, objetivando tornar visível sua posição dentro dos imbricados sistemas de subordinação e, particularmente, seu lugar nas margens do feminismo eurocêntrico e do antirracismo (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 à reprodução de um poder masculino.

### **A interseccionalidade como estratégia política**

Analisarei, a seguir, como as críticas das mulheres negras se fazem “corpo” e provocam na esfera pública discussões sobre ações políticas. Principalmente, retomo elementos do discurso da geração mais jovem de militantes com uma construção de alianças e demandas de caráter interseccional.

Parto do exemplo de um evento que nos mostra a interseccionalidade como instrumento político transnacional e os paradoxos locais (que conformam e são conformados por essa arena transnacional). Esse evento é o Foro Regional sobre Etnia, Gênero, Diversidade Sexual e Juventude. Durante meu trabalho de campo acompanhei as duas primeiras edições (2007 e 2008).

A primeira edição do Fórum foi realizada em Buenos Aires, em julho de 2007. As integrantes da organização Mizangas, 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, idealizaram este fórum em conjunto com África y su Diáspora, uma organização conformada em Buenos Aires no ano de 2006, cujas lideranças são imigrantes de diversos países das Américas e do continente africano, que já desenvolviam alguma atividade militante ou artística afro, e que se encontravam em diálogo com o governo argentino através do Instituto Nacional contra a Discriminação (INADI). 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. Discutiu-se como elaborar uma agenda política que contemplasse todos os coletivos (tanto os do Uruguai quanto os da Argentina), questão que, na avaliação posterior dos organizadores, não se cumpriu. Por exemplo, os afro-argentinos pareciam estar menos ligados que os afro-uruguaios, questão que dificultou uma articulação transnacional.

O mesmo aconteceu com as alianças entre afrodescendentes e minorias sexuais: na Argentina, estas últimas estavam visivelmente mais organizadas, com discussões específicas. Por exemplo, houve um debate sobre teorias *queer* entre acadêmicos, mas que não incluía o enfoque étnico-racial. Também no caso de diversidade sexual, houve discussões sobre como o recorte de classe permeia a visibilidade de travestis, sendo que as de classe média aparecem na mídia e as de setores populares não têm representação midiática, podendo mostrar outras problemáticas das travestis em torno da pobreza. Ou, no caso dos uruguaios, a discussão étnico-racial havia permeado um pouco mais o Estado do que a das minorias sexuais, então houve trocas sobre como ganhar mais espaço na Comissão Honorária contra a Discriminação no Parlamento, que é o mecanismo que atende aos 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 do governo.

A segunda edição foi em Montevideu e foi realizada no marco das comemorações do Dia da Mulher Afro-latino-americana e Caribenha (25 de julho). Chamou-se “Desidentidades” e foi organizado 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, assim como militantes negras do Brasil, mulheres negras do interior do Uruguai etc.

Estabeleceram-se discussões com representantes dos movimentos, do Estado (majoritariamente do Uruguai) e de agências internacionais sobre temas como: a relação entre políticas universais e ações afirmativas, o mercado de trabalho e as 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 de minorias.

No último dia de atividades, a avaliação da militância foi de que a temática mais relevante na primeira edição do Fórum foi a da diversidade sexual, enquanto no Uruguai, foi a temática afrodescendente. Aliás, os militantes do movimento LGBT criticaram no final do Fórum de Montevideu a centralidade que tiveram as discussões em torno dos afrodescendentes, e ainda a falta de transversalidade de temáticas como a da diversidade sexual, por exemplo.

É possível observar as dificuldades de uma atuação que se pretende interseccional, mas que na prática acaba reproduzindo determinadas lógicas próprias das ações do Estado. Porém, pode-se destacar 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 constituíam pautas preferenciais do debate público em ambos os países.

Retomarei a fala de Naomi no Fórum realizado em Montevidéu, que versou sobre os fundamentos teóricos para a linha de trabalho específica em direitos sexuais e reprodutivos que Mizangas se propõe a trabalhar. Ela focou a autonomia sexual das mulheres afrodescendentes, pensando a sexualidade do ponto de vista da etnicidade. Destacarei por extenso esta fala porque engloba as temáticas em torno do corpo da mulher negra que apareceram repetidas vezes nas falas das militantes entrevistadas na minha pesquisa, mesmo porque foi um posicionamento político da organização em face de outros militantes e, fundamentalmente, diante dos agentes do poder público que estavam presentes. Chama-se uma organização que estava surgindo e se posicionando no campo político com proposta e discurso diferentes das gerações anteriores de militantes afro-uruguayas, cujas pautas estavam inseridas nas pautas do movimento com liderança majoritariamente masculina. E ainda se deve entendê-la no contexto da formação de novas lideranças de mulheres negras, vinculadas transnacionalmente através da Rede de Mulheres Afro-latino-americanas e Caribenhas, da qual Mizangas fazia parte e que, naquele momento, coordenava a região do Cone Sul.

Naomi enfatizou que, se falarmos da sexualidade dos afrodescendentes, não poderemos deixar de fora o impacto do racismo e os estereótipos que reproduzem a desigualdade racial na 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 permita aos afrodescendentes alçarem-se a postos de trabalho mais qualificados. Estes estereótipos passaram a ser hegemônicos, inclusive incorporados pelos próprios negros, como, por exemplo, a frase “negro e tamboril”, aceita pelos afrodescendentes por significar elementos valorados que lhes permitem ter um lugar social. As ideias de que “os negros são melhores para dançar” e que “os homens negros têm mais força” são compartilhadas por homens e mulheres, da mesma forma que a ideia de que as mulheres negras são mais apetitosas sexualmente do que as mulheres brancas.

Ela ressaltou fortemente o impacto do racismo na sexualidade: a mulher africana escravizada era vista como uma reprodutora, e cumpria o papel de iniciar sexualmente os filhos homens do dono. Destacou uma continuidade: “temos histórias como essas em nossas famílias”, referiu Naomi, sendo uma situação mantida pelas mulheres negras para não perderem seu emprego.

Ainda observou que a mulher afrodescendente é julgada por um suposto intercâmbio sexual com vários homens, já que lhe é imposta uma imagem de liberalida-

de moral, o que propicia uma passagem direta à prostituição. Ela remarcou: “este é um tema pouco falado em nosso coletivo”.

Naomi continuou 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 a partir de diferentes fantasias, distintas do casal homem branco e mulher negra, que são em geral fantasias mais efêmeras. A mulher negra é identificada como perigosa sexualmente, menos digna de confiança. Ela não é vista como companheira para formar um casal. Naomi observa neste ponto também uma continuidade com o passado e enfatiza uma diferença entre a imagem das mulheres afrodescendentes jovens, que estariam sempre dispostas ao sexo, e a mulher negra idosa, que é vista só como mãe. Em comparação, a figura masculina negra é forte e erotizada, mas é frágil no que diz respeito às responsabilidades, em função do que precisa de uma mulher forte ao seu lado.

Segundo Naomi, no trabalho de Mizangas sobre direitos sexuais, buscam-se novos modelos, a desconstrução das imagens hipererotizadas, que não cumprem com as expectativas dos outros [do olhar eurocentrado]. 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 entre o público perguntou à palestrante se a questão de as mulheres negras constituírem com mais frequência chefias de lares do que as mulheres brancas tinha a ver com valores africanos e o lugar da mulher nas sociedades africanas. Ela 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 chefes de família é uma forma de sobrevivência. Isto não quer dizer que as militantes de Mizangas não respeitem o valor da mulher entre os afrodescendentes, mas não com base em valores africanos. “Nós trabalhamos os efeitos do racismo em nossa identidade, e tudo o que significou um processo de resistência”, apontou Naomi.

Pode-se 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 médico.<sup>13</sup>

---

<sup>13</sup> Interessante que os termos em que esta discussão sobre matrifocalidade se apresentou neste

O corpo colonial, delineado nas palavras de Naomi, adquire conotações “dentro” e “fora” da modernidade: uma “dupla consciência”. Precisamente, a ideia de dupla consciência foi cunhada por W.E.B. Du Bois, sociólogo afro-norte-americano, no início do século XX, para capturar o dilema de subjetividades formadas na diferença colonial, experiências de quem viveu e vive a modernidade num contexto de colonialidade do poder (Mignolo, 2005).

No caso aqui analisado, essa dupla consciência incorpora ainda os entraves de gênero em interseção com os de raça. A experiência do corpo colonial 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 transnacional.

A mulher negra é modelada, segundo aponta Naomi, pelo estigma de um corpo tido e visto como passivo, sobre o qual pode ser exercida a violência sexual. Estigma que vincula as mulheres negras às imagens de “selvagens sexuais”, “impuras”, “reprodutoras”, naturalizando julgamentos morais.<sup>14</sup> Uma distinção de natureza/cultura ainda é observada por ela em torno das categorias de trabalho ligadas ao estereótipo de selvagem, centradas nas habilidades físicas para os empregos de serviços braçais em oposição às intelectuais, levando à opressão no mercado de trabalho, no caso das mulheres negras, destinadas ao emprego doméstico. Mesmo nas atividades vinculadas à cultura, as aptidões são naturalizadas também, como a de dançar ou de ser músico.

Estas imagens podem ser relacionadas ao que Corrêa (1996) analisa como “a invenção da mulata” no Brasil, em termos da construção racializada, sexualizada e subalternizada de um determinado feminino. A autora persegue a constituição do sujeito “mulata” enquanto objeto de discursos médicos, literários e carnavalescos. A mulata foi assim construída como objeto de desejo, vinculada ao universo da pura sensação corporal: lubricidade, volubilidade, amoralidade; e como símbolo nacional de uma sociedade (que se quer) mestiça. Segundo Corrêa, ao contrário da fluidez e da circulação supostamente permitidas no *continuum* de classificações “de cor”, à mulata é reservado um lugar definido, não sendo uma definição passível de negociação: “a mulata é a tal” (1996:47). A mulata também é construída

---

debate remetem ao debate iniciado nos anos 1950 nos estudos afro-americanistas por Herskovits e Frazier sobre as continuidades e as discontinuidades dos legados africanos nas Américas (Yelvington, 2001). Esta discussão pode ser reconduzida para entender a matrifocalidade segundo outra lógica de arranjos das relações familiares como formas de alteridade nas sociedades ocidentalizadas.

<sup>14</sup> Estas representações da mulher negra são analisadas pela intelectual feminista negra norte-americana Bell Hooks (1995).

como gênero, como um modo específico de feminino, que revela o que pretende esconder: a rejeição à mulher negra.

Para uma desconstrução dessas imagens, Ware (2004) chama a atenção para não se 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 o da mulher negra “impura”), e sim atender à inter-relação dessas construções diferentes e ao modo como elas são capazes de articular mensagens poderosas sobre a diferença cultural e a supremacia da branquitude em uma determinada sociedade.

Ressalto, 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 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 militância, aparecem na mídia como um amplo debate e vigilância moral sobre os processos de ascensão social de negros, percorrem os debates sobre símbolos nacionais. As representações estigmatizadas de mulheres negras no cotidiano reproduzem o lugar subalterno em termos raciais e de gênero no espaço da nação.

Entretanto, gostaria de destacar que, na perspectiva das militantes mulheres negras no Brasil e na América Latina, 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, transcendem as fronteiras nacionais e permitem conexões com uma experiência de opressão afro-diaspórica comum a muitos/as.

Como reflete Sueli Carneiro (2005:21), doutora em filosofia e feminista negra brasileira:

En Brasil y en América Latina, la violación colonial perpetrada por los señores blancos a mujeres negras e indígenas y la mezcla resultante está en el origen de todas las construcciones sobre nuestra identidad nacional, estructurando el decantado mito de la democracia racial latinoamericana que en Brasil llegó hasta sus últimas consecuencias. Esa violencia sexual colonial es también el cimiento de todas las jerarquías de género y raza presentes en nuestras sociedades confi gurando aquello que Ángela Gilliam define como “la gran teoría del esperma en la formación nacional” [...]

No caso do Uruguai, uma representação dominante de integração e igualdade alicerçada na branquitude colocou nas margens deste regime os afrodescendentes, que lutaram por espaços de visibilidade com as performances coletivas de *candom-*

be no 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.

Foi um desses pontos que embasou a crítica das mulheres afro-uruguayas fundadoras do coral Afrogama (mencionado anteriormente), exaltando o protagonismo das mulheres negras no carnaval de outro ponto de vista: da produção poética, artística, revivendo a sua ancestralidade. E é da geração de jovens militantes afro-uruguayas, na contemporaneidade, que emerge novamente uma crítica à erotização das mulheres negras no carnaval, porém, ampliando os sentidos para uma vivência do corpo colonial que as conecta na diáspora e as conforma como sujeito político demandante de direitos.

A centralidade da sexualidade vinculada à raça e ao gênero na crítica do movimento de mulheres negras, que denuncia uma violência simbólica e física sobre seus corpos baseada na hipererotização, está sendo veiculada no Uruguai como construção de demandas diante do Estado.

### Considerações finais

Ao longo do artigo focou-se a constituição do sujeito político mulher negra no Uruguai nos contextos de disputas travadas pelo movimento afro-uruguai e de reconfigurações nas relações com o Estado.

O lugar “nas margens” das mulheres negras como sujeito político possibilita uma crítica tanto ao feminismo quanto ao antirracismo. No Uruguai, isto foi evidenciado na fragmentação de organizações e no surgimento de associações de mulheres negras paralelamente à permeabilidade do Estado, como espaço de crítica à centralização de lineamentos e à reprodução de um poder masculino, assim como de construção de uma agenda política específica na interseção de gênero e raça.

As situações acima relatadas nos mostram também perspectivas críticas do corpo colonial que levam a focar em experiências racializadas que constituem a base das lutas por direitos diversos e a desconstrução de múltiplas formas de opressão. Nesse sentido, refiro-me ao corpo colonial das mulheres negras, que provoca uma crítica à (re)produção de narrativas nacionais da branquitude e da mestiçagem. A hipererotização das mulheres negras, junto ao julgamento moral e ao estereótipo da “mulata lúbrica” (que potencializa a racialização e a sexualização de determinado feminino), reforçam estigmas sobre essas mulheres.

O ativismo das mulheres negras desconstrói e transcende essas narrativas ao tornar a corporeidade um elo de conexão diaspórica transnacional, e ao conectar

sua experiência a relações de gênero singulares. As ativistas mulheres negras visibilizam desigualdades e vêm indicando os lugares e as formas de exercício de poder sobre seus corpos. Essa crítica mostra a colonialidade do poder e as constitui como sujeitos políticos demandantes de transformações descolonizadoras.

O corpo negro e uma subjetividade construída a partir de experiências racializadas – uma vivência que incorpora os ancestrais, as memórias da escravidão, os processos de exclusão e também a salvaguarda de patrimônios culturais – podem ser compreendidos como eixos de uma perspectiva diferenciada que produz a crítica decolonial. Estas ideias desestabilizam as “liberdades individuais” em abstrato para chamar a atenção para a complexidade de vínculos, pertencimentos e identidades a serem incorporados nas definições de direitos de cidadania.

Recebido: 06/02/2013  
Aceito para publicação: 21/06/2013



## Referências bibliográficas

- BAIROS, Luiza. 1995. "Nossos feminismos revisitados". *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, ano 3, n. 2, p. 458-463.
- CALDWELL, KIA. 2007. "Fronteiras da diferença: raça e mulheres no Brasil". *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 8, n. 2, p. 91-108.
- CARDOSO, Marcos A. 2001. *O movimento negro em Belo Horizonte: 1978-1998*. Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-Graduação em História, UFMG, Belo Horizonte.
- CARNEIRO, Sueli. 2005. "Ennegrecer al feminismo. La situación de la mujer negra en América Latina desde una perspectiva de género". *Feminismos disidentes en América Latina y el Caribe – Nouvelles Questions Féministes*. Vol. 24, n. 2, p. 21-26.
- CLASTRES, Pierre. 2003. *A sociedade contra o Estado*. São Paulo: Cosac Naify.
- CRENSHAW, Kimberlé. 2002. "Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero". *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 10, n. 1, p. 171-188.
- CORRÊA, Marisa. 1996. "A invenção da mulata". *Cadernos Pagu*, Campinas, v. 6/7, p. 35-50.
- FALERO, Alfredo. 2004. "Sociedad civil y construcción de nueva subjetividad social en Uruguay: condicionamientos, conflictos, desafíos". In: SEOANE, J. (comp.). *Movimientos sociales y conflicto en América Latina*. Buenos Aires: CLACSO.
- FAVRET-SAADA, Jeanne. 2005. "Ser afetado". *Cadernos de Campo*, São Paulo, n. 13, p. 155-161.
- FERREIRA, Luis. 2003. *Mundo Afro: Uma história da Consciência Afro-Uruguiaia no seu processo de emergência*. Tese de Doutorado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, UnB, Brasília.
- GAMA. 1998. *Diagnóstico socioeconómico y cultural de la mujer afrouguaya*. Montevideo: Ed. Mundo Afro.
- GOMES, Nilma. 2003. "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, p. 167-182.
- GONZÁLES, Lélia. 1988. "Por un feminismo afro-latinoamericano". *Mujeres, Crisis y Movimiento*. Ediciones de la Mujer del ISIS Internacional, n. 9, p. 133-140.
- GROSGOUEL, Ramón & GEORAS, Chloe. 1998. "Colonialidade do poder e dinâmica racial: diásporas caribenhas na cidade de Nova Iorque". *Estudos Afro-Asiáticos*, Rio de Janeiro, n. 33, p. 7-29.
- HOOKS, Bell. 1995. "Intelectuais Negras". *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, ano 3, n. 2, p. 464-478.
- JOHNSON, Niki. 2006. "Actuación parlamentaria y diferencias de género en Uruguay". *Revista Política*, Santiago de Chile, v. 46, p. 173-198.

- LÓPEZ, Laura C. 2009. *Que América Latina se sincere*. Uma análise antropológica das políticas e poéticas do ativismo negro em face das ações afirmativas e das reparações no Cone Sul. Tese de Doutorado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, UFRGS, Porto Alegre.
- LUGONES, María. 2003 *Pilgrimages/Peregrinajes: Theorizing Coalitions Against Multiple Oppressions*. Lanham: Rowman & Littlefield.
- LUGONES, María. 2008. "Colonialidad y género". *Tabula Rasa*, Bogotá, n. 9, p. 73-101.
- MARCUS, George. 2001. "Etnografía en/del sistema mundo. El surgimiento de la etnografía multilocal". *Alteridades*, Iztapalapa, v. 11, n. 22, p. 111-127.
- MIGNOLO, Walter. 2005. "A colonialidade de cabo a rabo: o hemisfério ocidental no horizonte conceitual da modernidade". In: LANDER, E. (org.). *A colonialidade do saber. Eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: CLACSO.
- OTO, Alejandro de. 2006. "Apuntes sobre Historia y Cuerpos Coloniales: Algunas razones para seguir leyendo a Fanon". *Worlds & Knowledges Otherwise*, Duke University, v. 1, Dossier 3.
- QUIJANO, Aníbal. 2005. "Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina". In: LANDER, E. (org.). *A colonialidade do saber. Eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: CLACSO.
- RIBEIRO, Matilde. 1995. "Mulheres negras brasileiras: de Bertioga a Beijing". *Revista Estudos Feministas*, ano 3, n. 2, p. 446-457.
- ROLAND, Edna. 2000. "O movimento de mulheres negras brasileiras: desafios e perspectivas". In: GUIMARÃES, A.S.A. & HUNTLEY, L. (org.). *Tirando a máscara: ensaios sobre racismo no Brasil*. São Paulo: Paz e Terra.
- SEGATO, Rita. 2011. "Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y un vocabulário estratégico decolonial". In: BIDASECA, K. & VÁZQUEZ, V. (comps.). *Feminismos y poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América Latina*. Buenos Aires: Godot.
- WARE, Vron. 2004. "Introdução: O poder duradouro da branquitude: 'um problema a solucionar'". In: WARE, V. (org.). *Branquidade. Identidade branca e multiculturalismo*. Rio de Janeiro: Garamond.
- YELVINGTON, Kevin A. 2001. "The Anthropology of Afro-Latin America and the Caribbean: Diasporic Dimensions". *Annual Review of Anthropology*, Palo Alto, California, v. 30, p. 227-260.