

**De Negros a Afro.
Práticas culturais negras e
elaboração de categorias étnico-
raciais em Buenos Aires, Argentina**

María Eugenia Domínguez

Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, Brasil
E-mail: eugison@yahoo.com

Resumo

O artigo descreve os usos de categorias étnico-raciais, por parte de 'trabalhadores culturais' de diferentes procedências, em Buenos Aires, Argentina Participando em diferentes coletivos junto com afro-argentinos, cabo-verdianos, e pessoas oriundas de diferentes países da África, muitos afro-descendentes latino-americanos que foram morar em Buenos Aires ao longo das últimas duas décadas, encaminharam iniciativas artísticas e culturais que em alguns casos assumem feições de 'ativismo cultural' Os atores que trabalham nesse campo questionam, por vezes, a suposta desaparecimento dos negros na Argentina, destacando elementos que permitem pensar em um processo histórico de invisibilização Por meio de uma variedade de expressões culturais, também buscam introduzir uma imagem diferente daquela do estereótipo com que os negros são representados em Buenos Aires

Palavras-chave: Trabalhadores culturais-
Ativismo cultural- Categorias étnico-
raciais

Abstract

This article describes the ways in which ethnic and racial categories –associated with African descendancy- are employed by 'cultural producers' in Buenos Aires, Argentina Through participation in different organizations jointly with afroargentinians, 'cape-verdians', and people coming from different African countries, many Latin-Americans of African descendance that arrived in Buenos Aires during the last two decades, held cultural and artistic activities that may be interpreted as 'cultural activism' Cultural producers working in this field generally argue against the idea of a white Argentinian population, showing evidence of an historical process of invisibilisation Through various artistic and cultural practices, they defy the stereotype locally associated to the term 'black', contributing to the configuration of renewed images and meanings for this social category

Keywords Cultural Producers Cultural Activism Ethnic and Racial Categories

Este artigo remete-se a algumas considerações surgidas de duas pesquisas realizadas nos últimos anos na cidade de Buenos Aires, na Argentina¹. Nelas tomei como objeto de análise as experiências de pessoas vindas de diferentes países para residir na cidade, se transformando, através da migração, em trabalhadores culturais². Com esta noção, refiro-me às pessoas que articulam uma profissão a partir de saberes artísticos aprendidos informalmente nos seus lugares de origem e pertencentes ao que eles entendem ser a sua cultura. De que forma podemos entender a ação de quem, num contexto migratório (isto é, numa situação onde seus bens culturais são estranhos), recorre a práticas aprendidas no seu processo de socialização ou no seu lugar de origem, seja como meio de subsistência, seja com outros fins?

Os estudos sobre populações migrantes geralmente se organizam tendo como eixo a procedência nacional das pessoas estudadas. Baseada nesse critério, realizei um estudo sobre imigrantes brasileiros em Buenos Aires, analisando as experiências dos que se dedicam ao trabalho cultural (Domínguez, 2001). Sustentei, então, não ser possível garantir *a priori* a existência de elos de solidariedade entre imigrantes de uma mesma procedência nacional e que a problematização desse aspecto iluminaria outros eixos sobre os quais se articulam esferas de solidariedade, bem como certas relações entre formas de fazer política e subjetividades.

Na análise específica acerca dos trabalhadores culturais brasileiros em Buenos Aires, estabeleci uma distinção entre os que apresentavam expressões culturais categorizadas como “brasileiras” ou “nacionais” - isto é, “mestiças” (DaMatta, 1986) - e os que categorizavam as suas expressões culturais como “afro-brasileiras” ou “negras”. Neste último caso, os brasileiros participavam de um circuito integrado por pessoas de outras nacionalidades, que também assumiam iniciativas artístico-

culturais caracterizadas por eles como “afro”, “africanas” ou “negras”, participando, eventualmente, de empreendimentos artísticos com agentes de diferentes procedências nacionais³. Isso não significa que a migração desfaça as diferenças nacionais ou que os hábitos desses imigrantes não sejam influenciados, em outras esferas da vida, pela procedência nacional. Em algumas oportunidades, no entanto, pessoas provenientes de diferentes países da América Latina ou da África, que se consideram afro-descendentes e/ou negros, integram iniciativas encaminhadas por atores de procedência distinta da sua mas que também adscvem a sua pertença em tais categorias. Esses atores não são necessariamente estrangeiros, podem ser afro-argentinos ou, por exemplo, argentinos pertencentes a um setor da “comunidade cabo-verdiana”⁴ que reivindica uma origem africana e o pertencimento à população negra.

Com o objetivo de contribuir para o debate sobre o trabalho cultural e apontar, por meio de um caso etnográfico específico, para certas relações entre subjetividade e fazer político, pretendo fazer algumas considerações acerca dos processos de construção e redefinição de categorias étnico-raciais. A análise atenta, especialmente, para os sistemas classificatórios que os grupos elaboram e para o modo como suas atividades se relacionam com as classificações vigentes no espaço social em que vivem. A reflexão se articula a partir de uma etnografia centrada na atividade de homens e mulheres que chegaram a Buenos Aires nos últimos trinta anos, procedentes de países como Uruguai, Brasil, Equador, Peru, República Dominicana, Senegal, Costa de Marfim e Serra Leoa. Trata-se principalmente de músicos, dançarinas e dançarinos, capoeiristas e *candombeiros*⁵.

Embora, na maioria dos casos, as atividades artísticas e culturais representem um meio de subsistência para as pessoas desse circuito, há diferenças nos objetivos e nas formas de empreender o trabalho cultural. A migração e especialmente o fato de viverem em um novo contexto no qual os seus conhecimentos são valorizados como bens culturais não disponíveis localmente contribuem para que muitas dessas pessoas trabalhem com saberes artísticos aprendidos informalmente em seus lugares de origem. No entanto, para compreender a relação que tentamos descrever entre o trabalho cultural e o ativismo, é importante apontar que as pessoas oriundas de países da América

Latina consideram suas expressões culturais como símbolos da herança étnica dos afro-descendentes e constitutivas da cultura negra.

Entre o trabalho e o ativismo cultural

Do ponto de vista aqui adotado, o trabalho cultural diz respeito às práticas que recorrem aos saberes artísticos aprendidos informalmente (saberes que não integram os circuitos das “belas artes”, nem a produção orientada ao consumo das massas), e que podem funcionar como meio de subsistência no novo contexto.

As formas de desenvolver o trabalho cultural podem ser ordenadas em um leque em que as diferentes iniciativas se localizam mais ou menos próximas de dois extremos. Por um lado, o trabalho atende a fins comerciais e é encarado como meio de sustento. Por outro, serve para difundir expressões consideradas parte do patrimônio cultural dos negros e afro-descendentes e divulgar uma imagem do grupo distinta da que predomina localmente, relacionando sua memória com o passado local⁶. Neste caso, a categorização das práticas desenvolvidas e do grupo de pertencimento como “afro” é uma forma de se aproximar a um coletivo, não isenta de um sentido político. Nesse caso, a cultura deixa de constituir apenas um meio e passa a representar um fim, o que não significa, obviamente, que o trabalho cultural atenda a um ou outro desses aspectos de forma excludente, como se fossem realidades empíricas opostas. Esses extremos são somente parte do modelo com que tento apreender o trabalho cultural em toda sua complexidade, evitando uma interpretação reducionista.

Trabalhar com a sua cultura não fazia parte do projeto profissional de muitas das pessoas que se mudaram para a Argentina. Embora já praticassem, em seus países de origem, muitas das atividades que desenvolvem atualmente em Buenos Aires, o significado das diferentes expressões culturais, a forma de atuá-las e o objetivo com que são empreendidas parecem ter se transformado com a migração e a vida no novo contexto. Em geral, as expressões culturais são descritas como quotidianas ou como saberes aperfeiçoados por meio da participação em grupos artísticos existentes em seus lugares de origem. Alguns imigrantes pertencem a famílias que desenvolviam atividades artísticas da cultura negra nos respectivos países. Em outros casos, as pessoas não

pertencem a famílias de artistas, mas aprenderam suas atividades na rua, no bairro, em âmbitos religiosos ou em outros espaços. Depois de avaliar as possibilidades de trabalho disponíveis no novo contexto, alguns passaram a desenvolver o que veio a se constituir em profissão⁷.

As atividades culturais daqueles que vieram de países africanos têm objetivos variados. É importante levar em conta o fato de que é generalizada, entre eles, a impressão de que existe um grande desconhecimento sobre a África por parte da sociedade local, especialmente no que diz respeito às diferenças entre os distintos países. Também é frequente seu descontentamento diante da imagem estereotipada de uma África miserável e bárbara. Por isso, vários desses imigrantes trabalham na divulgação de informações sobre as diferentes realidades e culturas daquele continente, questionando o significado social e moral localmente associado à expressão "africano"⁸.

Já os afro-descendentes latino-americanos veem no trabalho cultural uma forma de contribuir para a difusão e a preservação do seu patrimônio cultural, além de uma fonte de renda para os integrantes do grupo⁹. Em muitos casos é evidente a identificação desse patrimônio cultural com a condição de marginalidade social predominante entre os afro-descendentes nos vários países da América Latina, denunciando os efeitos sociais negativos de ser, ao mesmo tempo, descendente de escravos e negro. Esse tipo de denúncia inclui tanto aspectos subjetivos quanto políticos do processo de construção da memória¹⁰.

O trabalho cultural entre pessoas que deixaram seu ambiente familiar para viver em outro contexto exprime mudanças importantes nas subjetividades. Nos discursos que descrevem os objetivos de certas atividades, bem como seus efeitos no nível pessoal, emerge a vontade de desfazer um estereótipo elaborado fora do grupo, mas interiorizado por muitos negros e afro-descendentes. Freda Montaña, diretora do "Grupo de Arte Afro-Equatoriano Bejuco", descreve a razão por que ela e seu grupo artístico deixaram o Equador, em 1993, e se fixaram em Buenos Aires depois de atuarem em vários países sul-americanos:

La idea era recorrer los países de Sudamérica donde fueron llevados los negros, conocer en cuanto a su manifestación cultural, hacer intercambio cultural, que mis compañeros se saquen, al igual que yo, esa carga pesada de que el negro porque es hijo de esclavo y que no sé cuánto...

Freda também descreve a maneira como ser negro representa um estigma:

Los negros venimos arrastrando una historia muy triste, donde el título que se le pone en la frente - 'negros' - a los que fueron esclavos, al tener, al llevar eso, es llevar una pesada cruz. Una cruz en la espalda, que lo va hundiendo. Yo se lo digo con una experiencia de la vida muy grande.

O fato de partilhar uma memória que vincula o presente do grupo com o passado dos negros escravizados, assim como o estigma social gerado pela circunstância de descender de escravos e ser negro, aparece como justificativa para a busca coletiva de saídas para os problemas resultantes dessa condição. Isso é particularmente evidente em relação às iniciativas para desfazer a ideia, bastante arraigada no senso comum argentino, de que, “na Argentina, não há negros”.

É claro que nem todas as iniciativas para unir os negros de diferentes procedências nacionais ocorrem sem atritos ou são bem-sucedidas. Embora muitas vezes os afro-argentinos trabalhem junto com imigrantes negros ou com afro-descendentes, em algumas oportunidades seus interesses também se opõem. Um exemplo foi o pedido encaminhado, no ano 2000, ao Governo da Cidade de Buenos Aires pela organização de afro-argentinos *África Vive* para que lhes fosse cedido um espaço onde pudessem desenvolver suas atividades. Apoiado por alguns africanos, um grupo de uruguaios fez a mesma solicitação e a *Defensoría del Pueblo* tentou uma mediação para resolver o impasse. Segundo Pocha Lamadrid, presidente do *África Vive*, aconteceram várias reuniões para discutir se a casa seria do “negro argentino” ou do “negro” em geral. Como não houve acordo, a *Defensoría* não cedeu o espaço a nenhum dos grupos. Enquanto a presidente do *África Vive* defende sua posição, afirmando que os afro-argentinos merecem reconhecimento específico por parte das instituições oficiais, os estrangeiros entendem que todos devem se aliar nessa luta.

Os portenhos e os negros

Para que se compreenda o contexto em que se situam esses imigrantes, bem como as formas de categorizar e avaliar as diferenças raciais, étnicas¹¹ e culturais com que se deparam, é importante considerar o processo por meio do qual foi organizada a ideia de nação argentina.

A formação da Argentina moderna apoiou-se, simbolicamente, na imigração europeia. A cultura argentina é apresentada, via de regra, sob a fórmula sintética do *crizol de razas* - a mistura do vernáculo *criollo* com os costumes dos imigrantes europeus. A chegada, entre 1850 e 1930, de grandes contingentes de europeus ao país integra o mito da construção nacional, transformando esses imigrantes em heróis míticos. Hoje, entretanto, as imigrações são vistas como problemáticas, e seus protagonistas encarados com certa desconfiança. Embora os estudos sobre processos migratórios contemporâneos na Argentina sejam bastante diversificados, todos compartilham uma característica: a de que seu objeto - as migrações e os migrantes - parece ter perdido o encanto do passado.

O modo de conceber a população local, de pensar os outros, engendrou uma tendência a negar qualquer heterogeneidade e a imaginar uma suposta homogeneidade nacional, europeia e branca. Dentre os muitos eventos de difícil compreensão na história argentina, um, certamente, é o da “desaparição” dos negros. Segundo parte da literatura existente, o “mistério da desapareição dos negros da Argentina” explica-se por um processo de invisibilização, de negação radical do outro, gerando uma forma particular de racismo (Frigerio, 2006; Guber, 2002; Graham, 1990; Reid Andrews, 1989).

O censo realizado em 1778 na cidade de Buenos Aires revelou que 30% da população era composta por negros e mulatos - ou 7.256 indivíduos, em um total de 24.363. Nas décadas seguintes, o número absoluto de negros, pardos e mulatos não se reduziu de forma expressiva, mas diminuiu sua presença em termos relativos. O historiador George Reid Andrews descreve o fenômeno do seguinte modo:

Para 1838 la población de color había crecido a 13.967, aunque en términos relativos sólo daba cuenta de un cuarto del total de la ciudad. Pero para 1887 (en la media centuria transcurrida ningún censo municipal registró información acerca de la raza) el proceso de desaparición estaba bastante avanzado. Para ese año los afroargentinos habían disminuido a sólo 8.005 de una población total de 433.375, menos del 2 por ciento. (1989, p. 10).

Muitas tentativas têm sido feitas, a partir de enfoques histórico-gráficos, para explicar o fenômeno. Segundo Reid Andrews (1989), as

explicações se articulam sobre quatro eixos: a) a abolição do comércio escravista em 1813, que fez com que declinasse o tráfico de negros; b) a morte dos negros nas guerras do século XIX (contra o Brasil e contra o Paraguai, além dos conflitos internos); c) o fato das mulheres negras, diante da escassez de homens de cor, verem-se obrigadas a se “misturar” - dar à luz filhos de pele clara era uma forma de garantir-lhes alguma possibilidade de ascensão social (sem contar o grande aporte demográfico de homens europeus depois de 1850, devido às imigrações ultramarinas), e d) as baixas taxas de natalidade e altas taxas de mortalidade verificadas entre os afro-argentinos, fruto das precárias condições sociais em que viviam, que se tornaram ainda mais precárias durante a epidemia de febre amarela que assolou Buenos Aires em 1876, afetando aos negros mais do que a qualquer outro grupo social. Sem negar a ocorrência desses fatores, Reid Andrews (1989) os examina detidamente, revelando que são insuficientes para justificar a ideia corrente de que “na Argentina os negros desapareceram”. O autor sustenta que os afro-argentinos existiam, embora rotulados como “trigueños”¹² ou “blancos”. O historiador propõe, então, que deixemos de lado a pergunta sobre o porquê da “desaparição” dos afro-descendentes para questionar a razão pela qual se tem escrito tanto sobre sua extinção e sobre o fato de sua comunidade reduzir-se a nada, quando os censos mostram que o grupo, em termos absolutos, aumentou durante todo o século XIX. Em 1900, a desapareição dos negros era gloriosamente proclamada. Ao lado das explicações acima arroladas, ocorreu uma mudança na maneira como as pessoas eram classificadas nos censos, introduzindo-se rótulos como o de “trigueño”, e abandonando-se outras categorias que denotaram ascendência africana ou que remetesse diretamente aos negros.

Em Buenos Aires, a categoria “negro” não foi aplicada exclusivamente a pessoas de procedência africana, mas a distintos grupos sociais, sempre com conotação negativa¹³. Hoje em dia, quando se aponta um negro para indicar quem fenotipicamente revela ascendência africana, é preciso especificar que se trata de um “negro negro”, “negro africano” ou “negro mota”¹⁴. Isto porque, na década de 1940, quando ganha visibilidade em Buenos Aires o grupo social dos chama-

dos “cabecitas negras”, o termo “negro” deixa de se referir somente à ascendência africana. Embora geralmente seja aceito que a estigmatização ligada ao termo “negro” se fundamenta em preconceitos de classe e de orientação política – já que geralmente se identifica aos “cabecitas negras” com os seguidores do líder Juan Domingo Perón -, o aspecto racial não pode ser desdenhado se, como argumenta Frigerio (2006), pretendemos entender o fenômeno em toda a sua complexidade, por mais que isso contradiga o senso comum de uma sociedade que acredita não fazer distinções raciais e, muito menos, ser racista. A massa de imigrantes internos que rumou para a capital portenha na década de 1940, que constituiu a grande força política do peronismo, era formada por indivíduos fenotipicamente diferentes dos que viviam em Buenos Aires até então. Eram “mestiços” - descendentes de indígenas, africanos e espanhóis -, distintos da população “branca e europeia”, que veio com a imigração ultramarina e com cujos atributos identificavam-se os portenhos.

Hoje, existe um consenso de que variáveis como classe, raça e etnicidade não bastam para explicar, de forma exclusiva, fenômenos dessa natureza. Nas diferentes sociedades, contudo, o entendimento corrente sobre as diferenças de poder, de privilégios, de acesso a bens, serviços, educação ou saúde ressaltam algumas dessas variáveis e obscurecem outras. Na Argentina, os discursos tradicionalmente se apoiaram mais na classe, como variável explicativa, do que em qualquer outro fator (Frigerio, 2006). É inegável, porém, que, ao longo da história argentina, certos traços fenotípicos relativos a uma pertença étnico-racial distinta da “branca” - sem necessariamente denotar ascendência africana - têm relevância social, na medida em que condicionam os relacionamentos entre as pessoas e o acesso que terão a certos ambientes sociais. Esse racismo portenho é exorcizado, curiosamente, por meio do preconceito de que na Argentina não existe preconceito racial¹⁵.

Esclarecer a mudança de sentido relativa à categoria “negros” ajuda a entender por que o trabalho cultural dos imigrantes negros contemporâneos é muitas vezes concebido como uma forma de ativismo. As suas atividades e os grupos que formam geralmente levam o qualificativo “afro” nas suas denominações. Algumas vezes, a de-

finição a partir de fora como negros, com toda a carga negativa de que esse qualificativo se reveste no contexto em questão, é retomada pelos membros do grupo e investida de valores positivos, imprimindo outro sentido ao mesmo significante. Também é acompanhada de outra forma de nomear, mais recente e não tão amplamente difundida ao exterior do grupo: o “afro” é a autodenominação que, em seus múltiplos sentidos, serve de sustento para a ressignificação do termo “negro” e que pretende, através da autonomeação, afirmar o poder do grupo e atribuir-lhe características ou atributos positivos que até então lhe foram negados.

Ao se categorizar os outros em espaços em que convivem grupos sociais que se percebem como distintos, é comum a elaboração de exodefinições homogeneizadoras, baseadas em similaridades simplificadoras. Os nativos, em geral, têm a tendência de englobar os imigrantes em uma categoria cujo valor pejorativo pode ser mais ou menos eufemizado. No caso em questão, o imaginário portenho vê a raça negra como um atributo de brasilidade e identifica os negros como brasileiros, mesmo quando oriundos de outro país ou quando argentinos. Essa circunstância é suscetível de exploração, já que a brasilidade é exotizada pelos locais e possibilita à pessoa identificada como brasileira ganhos materiais, além de reconhecimento e prestígio. Por outro lado, essa identificação gera profundo desconforto quando revela uma estereotipização simplificadora¹⁶, baseada no desconhecimento dos portenhos acerca da realidade social dos demais países da América Latina ou da África, ou na negação da existência de população afro-argentina.

Entre os imigrantes de países da África, percebe-se a mesma reticência quando a população local os chama pejorativamente de africanos, como se tivessem uma origem única e fossem todos iguais. Por outro lado, o fato de esses imigrantes serem categorizados e nomeados - sendo, coletivamente, objeto de um tratamento específico - neles gera um sentimento de solidariedade. A dialética que envolve a exonomeação e a endonomeação pode revelar uma inversão de critérios: o que é negativo a partir do exterior passa a ser interiorizado como positivo. O processo inclui, muitas vezes, mudanças nos rótulos, ou o

uso de diferentes rótulos, de acordo com as circunstâncias - no caso, de "negros" e "afro" até "afro-uruguayos", "afro-brasileiros", "afro-equatorianos" etc. Assim, mesmo afirmando o compartilhamento de uma origem ou história grupal comum, também registram e afirmam diferenças, geradoras de heterogeneidade no que diz respeito às suas origens nacionais.

Comentários finais

Essas considerações sobre os processos de elaboração e redefinição de categorias étnico-raciais foram elaboradas à luz do trabalho cultural. A atividade dos trabalhadores culturais permite identificar tensões que evidenciam o caráter conflituoso que geralmente reveste os fluxos culturais (Hannerz, 1997). É problemático difundir certos bens culturais considerados "tradicionais" - como neste caso são consideradas as práticas que integram o patrimônio cultural dos afro-descendentes -, ao mesmo tempo em que se tenta "preservá-los", já que toda atuação traz inovações, que se acentuam diante de um público distinto daquele que está familiarizado com tais bens. Essas inovações também são inevitáveis em função da própria disposição corporal dos alunos dos trabalhadores culturais que atuam como docentes: seus movimentos, seu modo de ouvir e seu idioma - entendidos no sentido maussiano de técnicas corporais - são distintos dos que prevalecem no contexto em que os imigrantes aprenderam suas artes. As diferenças de idiossincrasias, contexto e situação acabam por determinar mudanças de performances - o que não deixa de representar um dilema no que diz respeito a expressões culturais que se pretendem "tradicionais" ou "ancestrais". Muitas vezes, novas situações históricas exigem a recriação, não isenta de inovação, dos símbolos tradicionais.

A busca de ganhos comerciais e simbólicos pela via do trabalho cultural, por sua vez, também determina disputas quanto aos critérios definidores da autenticidade de tais práticas. Muitos alunos dos trabalhadores culturais são argentinos brancos, que fazem parte de contextos socioeconômicos muito diferentes daqueles dos seus mestres. Ainda que esses jovens se dediquem ao aprendizado por vários anos e até viajem à terra de origem do professor na busca de "raízes" ou de performances "autênticas", é indiscutível que suas práticas e

seu método de ensino serão diversos dos de seus mestres. São, assim, frequentes os questionamentos sobre a “autenticidade” das práticas encaminhadas pelos alunos já de forma autônoma.

Além de representar um meio de subsistência, para muitos imigrantes o trabalho com práticas culturais afro assume um sentido político. Os atores que trabalham nesse campo questionam, por vezes, a suposta desapareção dos negros na Argentina, destacando elementos que permitem pensar em um processo histórico de invisibilização¹⁷. Por outro lado, por meio de uma variedade de expressões culturais, também buscam introduzir uma imagem diferente daquela do estereótipo com que os negros são representados em Buenos Aires. Os negros com quem conversei têm o sentimento de serem vistos como algo estranho e alvo de um tratamento exotizante. Ao divulgar informações sobre a história e presente dos afro-descendentes e sobre as práticas que integram seu patrimônio cultural, esses agentes combateriam o mecanismo sobre o qual se articulam os processos de exotização, isto é, o da idealização de um “outro” desconhecido (Todorov, 1991, p. 305-306). Por isso, o trabalho cultural, em algumas oportunidades, assume feições de “ativismo cultural” (Ginsburg et al., 2002, p. 50-51; Mahon, 2000, p. 480). Vários estrangeiros entrevistados manifestaram interesse em conhecer a história e a situação atual dos afro-argentinos, questionando sua suposta desapareção. O interesse se explica na medida em que as vivências desses estrangeiros na cidade de Buenos Aires, assim como as relações que estabelecem com os nativos, são fortemente afetadas pela tradição local de negar a existência da população negra e pelas diferentes formas veladas de racismo. Por sua vez, em muitos casos, as iniciativas estão relacionadas com motivações afetivas e valorativas ligadas ao pertencimento a um coletivo étnico e racialmente singular. Contra uma possível interpretação utilitarista da etnicidade, cabe sublinhar que esses trabalhadores culturais estão realçando um pertencimento étnico-racial - negro e afro-descendente - cuja conveniência instrumental no contexto em questão é, no mínimo, duvidosa.

A particularidade desse tipo de ativismo - que resulta, muitas vezes, da própria evolução do trabalho cultural na trajetória de vida dos atores - está na arma com que se luta, no elemento por meio do

qual se busca modificar o meio social onde se vive: a cultura. A noção de cultura aparece com muita frequência na fala dos trabalhadores culturais, referindo-se, em geral, a um conjunto de saberes e valores que distinguiria dos demais o grupo a que a pessoa pertence. Não pretendo sugerir, com esse argumento, que a cultura seja conscientemente manipulada para fins políticos, o que constituiria um enfoque excessivamente reducionista. Na verdade, certos saberes e valores, de importância fundamental para as subjetividades, contribuem, de maneira efetiva, para a discussão dos significados associados a algumas categorias sociais e a certas “verdades sociais”, vigentes no contexto em que os imigrantes vivem e trabalham.

Notas

- ¹ A primeira delas – realizada nos anos 1999 e 2000 - enfocou as experiências de imigrantes brasileiros exclusivamente, e resultou na minha *tesis de licenciatura em Ciências Antropológicas na Universidad de Buenos Aires* (2001). A segunda –realizada entre 2002 e 2003 com apoio financeiro do CNPq e Capes -, por sua vez, considerou as experiências de pessoas vindas para residir em Buenos Aires de diferentes países da América Latina e da África, e resultou na minha dissertação de mestrado em Antropologia Social na Universidade Federal de Santa Catarina (2004). Algumas das reflexões apresentadas neste trabalho foram discutidas pela banca que avaliou minha dissertação de mestrado na UFSC, pelo comentarista de minha comunicação no VII Congreso Argentino de Antropología Social e pelos comentaristas de minha apresentação na 24ª Reunión da Associação Brasileira de Antropologia. Daí meu agradecimento, pelas recomendações, aos professores dra. Ilka Boaventura Leite, dr. Teophilos Rifiotis, dra. Antonella Tassinari, dr. Alejandro Frigerio, dr. Marcio Goldman e dra. Miriam Hartung.
- ² A ideia de trabalhar com esta noção surgiu inicialmente da leitura de um trabalho de Gustavo Lins Ribeiro (1998) no qual analisa as experiências e atividades laborais desenvolvidas por imigrantes brasileiros em San Francisco, EUA. Para um apanhado geral sobre a produção acadêmica recente sobre o assunto ver Mahon (2000).
- ³ Como exemplo de colaboração vale citar o espetáculo “Retazos de América”, realizado em dezembro de 1999, organizado pela dançarina, coreógrafa e professora de danças afro-brasileiras Isa Soares, então coordenadora da área de Culturas Afro-Americanas do Centro Cultural Ricardo Rojas, ligado à Universidad de Buenos Aires. O espetáculo, que retratava a história da América como uma confluência de formas culturais indígenas, negras e europeias, contou com a participação de uma artista mapuche, apresentando música indígena, um artista argentino, que representava o conquistador europeu, um dançarino cubano, mostrando danças afro-cubanas e seis percussionistas, dançarinos e capoeiristas do Brasil. Isa Soares, além de continuar ministrando aulas de danças dos orixás, atua no grupo “Wonberé - Música Tradicional Africana”, dirigido pelo senegalês Abdoulaye Badiane. Durante meu último trabalho de campo em Buenos Aires, entre 2002 e 2003, Isa organizava uma

oficina de danças para crianças carentes na sede do “Movimiento Afro-Cultural”. Nesse espaço - uma antiga fábrica localizada no bairro de Constitución e ocupada por várias famílias -, também acontecem aulas de capoeira e de candombe, além de funcionar uma oficina de montagem de tambores, sob a responsabilidade dos irmãos Javier e Diego ‘Bonga’ Martínez, afro-uruguaios que chefiam o “Movimiento Afro-Cultural” e a “Escuela-Taller de Candombe Bonga”.

- 4 Enquanto os membros mais velhos da “comunidade cabo-verdiana” de Buenos Aires – tal como o grupo se autodenomina - se consideram descendentes de portugueses ou de europeus, as novas gerações - que atuam hoje como porta-vozes do grupo na maioria dos eventos públicos - enfatizam os vínculos culturais de Cabo Verde com a África e ressaltam o fato de serem alvo da mesma discriminação que, na Argentina, atinge os negros como um todo. Essa discriminação se relaciona ao racismo implícito que marca o processo histórico de invisibilização dos negros no país.
- 5 O candombe é um gênero musical vigente na região do Rio da Prata, incluindo tanto o Uruguai como a Argentina. No caso do candombe afro-uruguai, os candombeiros formam *comparsas* (blocos) que são agrupamentos que se reúnem para ensaiar, preparando apresentações ou desfiles de rua, conforme o caso. A integração dos membros se dá por diversos vínculos: familiares, afetivos ou de vizinhança. Cada bloco tem a sua *cuerda de tambores* (cordão), que em Buenos Aires somam aproximadamente vinte instrumentos, e cada bloco geralmente desfila com aproximadamente 50 integrantes. Em 2007 havia 12 blocos de candombe ‘afro-uruguai’ em Buenos Aires –tal o rótulo, embora sejam integrados maiormente por pessoas argentinas. O candombe argentino não é tocado em blocos, mas em conjuntos que interpretam candombe-canção, muitas vezes aproximando-o do tango, da milonga e da murga. Existem também muitos conjuntos e solistas que tocam candombe-canção ao estilo uruguai, muitas vezes aproximando-o do son e a rumba cubanos, do reggae, do jazz, do samba, do ‘rock nacional’, da murga, do tango e da milonga.
- 6 Um exemplo de vínculo criativo entre fatos da história portenha e a memória dos afro-descendentes é o “Dia da Consciência Negra”, celebrado desde 1999. Em 20 de novembro, são depositadas flores e realizam-se toques de atabaque e rodas de capoeira no monumento a Falucho - um dos únicos em Buenos Aires a homenagear um negro. Falucho foi um soldado afro-argentino que integrou o “batallón de pardos y morenos”, sob o comando do general San Martín, no início do século XIX, e lutou contra as forças realistas da Argentina ao Peru. O monumento a esse guerreiro foi o local escolhido por um grupo de brasileiros para homenagear outro herói negro, Zumbi dos Palmares, embora este tenha combatido por uma causa diferente. Atualmente, além de brasileiros e argentinos, também uruguaios participam dessa homenagem anual, que já se realiza em vários locais.
- 7 Como destacou o professor de danças afro-caribenhas Kiko, dominicano de 36 anos, que vive em Buenos Aires desde 1990: “Al principio, cuando llegué, no sabía qué iba a hacer en Argentina. Y cuando empecé con las clases ví que era un camino especial. [...] Antes me dedicaba más a lo afro, pero ahora la parte de negro la tengo guardada, la dejo para las fiestas y no para trabajar. Acá enseño lo que es salsa tradicional, merengue, bachata, cha-cha-cha, rumba, mambo, todos los ritmos afrocaribeños. Pero ahora, específicamente, lo que la gente baila en las discotecas. Para mí esto se ha convertido en algo comercial, en todo sentido”.
- 8 Nas palavras do serra-leonês Victor, 31 anos, que chegou a Buenos Aires em 1999 e é proprietário do bar africano *The Limit - African Pub*, localizado no bairro de San

Telmo: “Pensamos que acá en Argentina se necesita saber muchas cosas de Africa. Acá hay una mentalidad de que Africa es un país, y justamente es un continente que contiene muchos países adentro. Y también cuando hablan de Africa hablan solamente de la cosas negativas, las cosas que muestra la tele. Nosotros queremos enseñar las cosas buenas, para que sepan que hay cosas buenas. La gente acá solo piensa que es un continente muy pobre con muchas enfermedades. Pero no es verdad. Y a las personas africanas eso les duele un poco. Entonces queremos intercambiar las culturas de los argentinos y de los africanos para que nosotros aprendamos de lo suyo y ellos también aprendan de nosotros”.

- ⁹ Como diz o uruguaio Diego, 42 anos, professor de capoeira, candombero e um dos líderes do “Movimiento Afro-Cultural”: “Y sí, hoy el candombe está generando un montón de dinero, en el carnaval de Uruguay muchísimo. Pero yo voy a tratar de ocuparme, en la medida que mis fuerzas me lo permitan, que de ese beneficio no queden afuera la gente que nunca tuvo que haber quedado afuera, y quiero que tengan posibilidades, como la puede tener aquel que se puede comprar un piano [“chico”, “repique” e “piano” são os nomes dos três tambores com que se toca candombe] con mucha facilidad, o con menos obstáculos que otros que pertenecen a los guetos, conventillos [cortiços], el lugar de donde venimos la gente del candombe”.
- ¹⁰ A memória pode ser acionada de modo criativo, estabelecendo pontes simbólicas entre as atividades culturais do presente e os significados subjetivos e políticos atribuídos a essa memória. Tal como o líder do “Movimiento Afro-Cultural” descreve as atividades dessa organização: “Nuestra lucha viene de hace muchísimo tiempo y aún mucho antes de nacer que venimos luchando, luchando, luchando. Y sí, el negro que era cruzado en un barco por todo el océano, durante días y días, aquel negro que sobrevivió y llegó acá a América hizo posible que yo esté hablando acá contigo, y un montón de otros negros. [...] Y bueno, nos estamos organizando cada vez más, estamos convocando a la gente para que se acerque, para que llegue, para que se entere, para que aprenda, para que nos organicemos”.
- ¹¹ Raça deve ser aqui entendida como uma “categoria de indivíduos que, numa determinada sociedade, é socialmente definida, em virtude de quaisquer marcas físicas como a estatura, a textura do cabelo, a cor da pele etc.” (Marques, 1995, p. 46). Trata-se, assim de enfatizar o caráter social da identificação, embora definida pela visibilidade somática dos indivíduos incluídos na categoria, e de buscar dar conta da subjetividade dos atores e da reprodução social da categoria. Raça seria, então, o que é percebido como tal pelos membros de uma sociedade concreta. Isso significa afirmar, em outras palavras, que as variações fenotípicas que constituem as raças são socialmente construídas e que essa seleção de traços liga-se aos processos históricos que permeiam a sociedade. O termo *raça*, ou o qualificativo racial, não mais denota a hereditariedade bio-somática, mas a percepção das diferenças físicas, o fato de elas terem uma incidência sobre os estatutos dos grupos, dos indivíduos e das relações sociais. O termo “étnico”, por sua vez, é aqui utilizado, em sentido weberiano (1991), para designar a crença em um compartilhamento da origem ou do passado. O termo “étnico-racial”, enfim, conjuga os sentidos desses dois termos.
- ¹² Na sección “Trigueño: ni negro ni blanco”, Reid Andrews afirma: “Poco después de la declaración de la independencia en 1810, empezó a aparecer un nuevo término para denotar los antecedentes raciales en los registros oficiales de la provincia de Buenos Aires. El término era ‘trigueño’, literalmente ‘del color del trigo’. El sentido racial del término es vago, quizás adrede [...] puede aplicarse a mulatos, mestizos,

afroindios, europeos de tez morena (v.g., sicilianos, andaluces o portugueses), o cualquier combinación de todo lo precedente. Así la palabra tiene una amplia aplicación y no implica necesaria o automáticamente ascendencia africana, lo que siempre sucede con los términos mulato o pardo. [...] El uso extensivo de este término inevitablemente resultaría en una disminución de una población afroargentina oficialmente documentada.” (1989, p. 98-99).

- ¹³ Embora os contextos históricos brasileiro e argentino apresentem profundas diferenças no que diz respeito à problemática racial, siga a observação de Roberto DaMatta (1986) segundo a qual é exatamente o caráter fluido da definição brasileira para negros e para brancos o elemento base da constante negação do racismo: a ambiguidade nas definições facilita o preconceito velado.
- ¹⁴ “Mota” é quem tem cabelo cacheado, assim como é uma referência aos próprios cachos do cabelo ou “las motas”.
- ¹⁵ Florestan Fernandes reflete sobre a negação do preconceito racial baseando-se em pesquisas realizadas no Brasil durante as décadas de 1950 e 1960. Sobre os efeitos do preconceito de não ter preconceito, sugere: “Em lugar de procurar entender como se manifesta o ‘preconceito de cor’ e quais são seus efeitos reais, ele suscita o perigo da absorção do *racismo*, ataca as queixas dos negros ou dos mulatos como objetivação desse perigo e culpa os ‘estrangeiros’ por ‘semelhante inovação estranha ao caráter brasileiro’.” (Fernandes, 1972, p. 25). O preconceito de não ter preconceito surge, segundo o autor, do dilema racial brasileiro, isto é, do “contraste entre normas ideais (moldadas por um ‘ethos democrático’) e comportamentos efetivos (exclusivistas e tendentes à subalternização do ‘negro’ e do ‘mulato’).” (1972, p. 259).
- ¹⁶ Em Domínguez (2001), abordo a percepção dos próprios brasileiros sobre o processo de exotização de que são alvo. De um lado, como ressaltou uma das entrevistadas, “os brasileiros se deram conta de que podiam sobreviver de sua diferença”. De outro, o relacionamento com os nativos - no trabalho, afetivo, sexual etc. - é muitas vezes informado pela visão estereotipada que sobre eles existe.
- ¹⁷ Problematizando a suposta “inexistência” de afro-descendentes no sul do Brasil, Leite propõe a noção de “invisibilidade” para descrever uma percepção que nega a existência dos ex-escravos e de seus descendentes “como forma de resolver a impossibilidade de bani-lo(s) totalmente da sociedade”. (Leite, 1996, p. 41). Esse mecanismo, que opera nos mais diversos contextos, é uma das mais radicais formas de racismo: “como um *dispositivo de negação* do Outro, muitas vezes inconsciente, é produtor e reproduzidor do racismo” (Leite, 1996, p. 41). Essa “invisibilização” é um processo permanentemente reconstruído por diversos mecanismos que operam por meio de iniciativas institucionais e oficiais, como textos escolares e científicos, e que se reproduzem na interação social cotidiana.

Referências Bibliográficas

- DAMATTA, Roberto. *O que faz o brasil, Brasil*. Rio de Janeiro: Rocco, 1986.
- DIRECTORES ASOCIADOS DE ESPECTÁCULOS CARNAVALEROS Y POPULARES DEL URUGUAY - DAECPU. *50 años de DAECPU*. Montevideo: El Hacha, 2002.
- DOMÍNGUEZ, María Eugenia. 2001. *Inmigrantes brasileños en Buenos Aires. Los trabajadores culturales*. Tesis (Licenciatura en Ciencias Antropológicas) -

- Departamento de Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2001.
- DOMÍNGUEZ, María Eugenia. 2004. *O 'Afro' entre os imigrantes em Buenos Aires. Reflexões sobre as diferenças*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2004.
- FERNANDES, Florestan. *O negro no mundo dos brancos*. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1972.
- FERREIRA, Luis. *Los tambores del candombe*. Montevideo: Colihue-Sepé, 1997.
- FRIGERIO, Alejandro. "Negros" y "Blancos" en Buenos Aires: Repensando nuestras categorías raciales. In: MARONESE, Leticia. (comp.) *Buenos Aires Negra. Identidad y cultura*. Buenos Aires: Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires. 2006. p. 77-98.
- GINSBURG, Faye. Screen Memories: Resignifying the Traditional Indigenous Media. In: GINSBURG, Faye et al. (Ed.). *Media Worlds. Anthropology on New Terrain*. Berkeley: University of California Press, 2002. p.39-57.
- GUBER, Rosana. "El cabecita negra" o las categorías de la investigación etnográfica en Argentina. In: VISACOVSKY, Sergio; GUBER, Rosana. (eds) *Historia y estilos de trabajo de campo en Argentina*. Buenos Aires: Antropofagia, 2002. p. 347-374.
- HANNERZ, Ulf. Fluxos, Fronteiras, Híbridos. Palavras chave da antropologia transnacional. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 1, p. 7-39, 1997.
- GRAHAM, Richard. *The idea of race in Latin America, 1870-1940*. Austin: University of Texas Press, 1990.
- LEITE, Ilka Boaventura (Org.). *Negros no sul do Brasil. Invisibilidade e territorialidade*. Florianópolis: Letras Contemporâneas, 1996.
- MAHON, Maureen. The visible evidence of cultural producers. *Annual Review of Anthropology*, Palo Alto, n. 29, p. 467-492, 2000.
- MARQUES, João Filipe. O estilhaçar do espelho. Da raça em quanto principio de compreensão do social a uma compreensão sociológica do racismo. *Ethnologia*, Lisboa, n. 3-4, p. 39-58, 1995.
- REID ANDREWS, George. *Los afroargentinos de Buenos Aires*. Buenos Aires: Ediciones La Flor, 1989.
- RIBEIRO, Gustavo Lins. O que faz o Brasil Brazil. Jogos identitários em San Francisco. *Serie Antropologia*, Brasília, v. 237, p.1-37, 1998.
- TODOROV, Tzvetzvan. *Nosotros y los otros*. México: Siglo XXI, 1991.
- WEBER, Max. 1991. Relações Comunitárias Étnicas. In: _____. *Economia e sociedade*. v. 1. Brasília: Editora da UnB, 1991. p. 267-277.