
Do Congo ao Tango:

*associativismo, lazer e identidades entre os afro-portenhos na segunda metade do século XIX**

Leonardo Affonso de Miranda Pereira^{**}

Resumo: Ao longo do século XIX, os africanos escravizados e seus descendentes trataram, em várias capitais da América, de articular associações e sociedades nas quais pudessem expressar e legitimar suas redes de identidade social e étnica. Entre essas localidades destaca-se, pela proximidade geográfica com o Rio de Janeiro, a região do rio da Prata, especialmente a cidade de Buenos Aires. Dada a configuração das rotas do comércio de escravos pelo Atlântico, trata-se de uma região que recebeu um grande contingente de cativos cuja origem era semelhante àquela do Sudeste brasileiro, com supremacia clara de escravos vindos da África centro-ocidental. Ainda que no caso portenho o contingente de escravos importados tenha sido significativamente menor do que na Corte Imperial brasileira, na segunda metade do século XIX ainda era intensa a presença de afrodescendentes entre os trabalhadores da capital argentina. A partir de tal constatação, esta apresentação pretende analisar as singularidades dos caminhos e estratégias adotadas no período pelos afro-portenhos, a fim de articular suas identidades, de modo a refletir sobre o modo específico pelo qual eles enfrentaram, na região do Prata, a tensão entre sua origem étnica e seu perfil social.

Palavras-chave: Associativismo; Buenos Aires; Identidades africanas; Lazer; Trabalhadores.

Abstract: Throughout the nineteenth century, enslaved Africans and their descendants have tried, in various cities of America, to articulate association and societies in which they could express and legitimize their social network and ethnic identity. Among these places stand out, by geographical proximity to the Rio de Janeiro, the Rio da Prata region, especially the city of Buenos Aires. Due to the configuration of the Atlantic slave trade routes, this is an area that has received a large number of captives whose origin was similar to that of southeastern Brazil, where there was a strong supremacy of slaves from west-central Africa. Even if the number of slaves imported to Buenos Aires was significantly lower than in the Brazilian Imperial Court, in the second half of the nineteenth century there was still intense presence of African descent among workers in the Argentine capital. For this reason, this presentation aims to analyze the singularities of the ways and strategies adopted by afroportenhos to articulate their identities. The main objective is to reflection the specific way in which they faced, in the Plata region, the tension between their ethnicity and their social profile

Keywords: Associations; Buenos Aires; African Identities; Leisure; Working class.

* Este artigo é fruto de uma pesquisa desenvolvida em Buenos Aires com apoio do “South-South Exchange Programme for Research on the History of Development” (SEPHIS). Agradeço os comentários e críticas de Cristiana Schettini, Fabiane Popinigis, Antônio Luigi Negro, Paulo Fontes, Álvaro Nascimento e dos membros do grupo “Interseção Africana”, da PUC-Rio.

^{**} Professor do Departamento de História da PUC-Rio. Email: leonardo@puc-rio.br

1.

Em 21 de outubro de 1857, o Chefe de Polícia da Província de Buenos Aires recebeu um ofício singular. Em três páginas cuidadosamente redigidas, Pedro Silva e Antonio Vega, que se apresentavam respectivamente como o presidente e o secretário geral da “Sociedad Africana Conga”, solicitavam que ele arbitrasse uma disputa interna entre seus sócios. Para isso os signatários começavam a petição com a explicação dos antecedentes da questão, na qual tratavam dos primórdios da sociedade:

No ano de 1809, quando os africanos éramos escravos, essa Sociedade Conga comprou, em união com os Loangos, o terreno que hoje possui esta sociedade, [...] com a ajuda que nossos amos nos davam nos dias festivos e as possibilidades de ação que eles nos permitiam. Esta união durou até o ano 1820, quando se separou a Sociedade Loango, recebendo seus haveres em justa proporção até aquele ano. Vivíamos em uma união pacífica, formamos nossa Casa de Reuniões. [...] Era dado o cumprimento devido a nossos estatutos, e se davamos socorros devidos aos doentes, se sepultavam os sócios finados, como ordenado pelo mesmo; e ao mesmo tempo substituíamos a cada ano os sócios falecidos, como definem nossos estatutos, mas Senhor Chefe, aos poucos [...] se criaram vários distúrbios promovidos por aqueles que iam se incorporando ao nosso grêmio¹.

O relato nos apresenta alguns indícios tanto sobre a lógica de articulação inicial desta sociedade quanto sobre o seu desenvolvimento. Formada em um momento anterior à própria independência argentina, no qual era ainda efetivo o tráfico negreiro para a região do Prata (que só se extinguiria em 1824) e a escravidão (formalmente abolida na Argentina pela Constituição de 1853)², ela se apresentava, de início, como um meio de estabelecimento de laços de convívio e união entre certo grupo de escravos de origem africana. Ainda que fosse caracterizada como fruto das “possibilidades de ação” propiciadas por seus senhores, ou até mesmo de seus auxílios diretos, tratava-se claramente de um espaço de organização autônoma desses escravos de origem africana – através do qual constituíam suas redes de solidariedade, capaz de ampará-los nas dificuldades cotidianas através do princípio da ajuda mútua.

Era a quebra deste princípio de solidariedade que, aparentemente, explicava a solicitação dos signatários do ofício. Como sugere o nome que escolheram para a sua associação, esta havia se formado a partir da suposição, por parte de seus sócios, de uma identidade constituída de antemão. Ao se referirem à “Nação Conga”, eles se remetiam a uma suposta origem em comum, situada na região centro-ocidental da África – onde se destacara, por séculos, o importante Reino do Kongo, uma das mais importantes regiões exportadoras de escravos do mundo atlântico³. Em um momento no qual elementos tão

¹ “Sociedad Africana Conga”, Archivo General de la Nación. Sala X, 31-11-5.

² Sobre a condição jurídica dos escravos portenhos antes desse momento, ver Magdalena Candiotti, “Altaneross y libertinos. Transformaciones de la condición jurídica de los afroporteños en la Buenos Aires revolucionaria (1810-1820)”, *Desarrollo Económico*, IDES, Buenos Aires, vol. 50, N° 198, julio-setiembre 2010 (pp. 271-296).

³ Cf. Paul Lovejoy, “A África e a escravidão”, em *A escravidão na África. Uma história de suas transformações*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2002, pp. 27-56; e Ronaldo Vainfas e Marina de Mello e Souza, “Catoliza-

diversos como região de origem ou porto de embarque acabaram por configurar para os africanos na América bases de constituição de identidades antes incipientes, na afirmação de novas “nações” africanas⁴, a região de origem aparecia de fato como um importante substrato para as muitas formas de articulação de identidades e solidariedades entre os africanos escravizados da América. Era assim a partir de uma lógica identitária engendrada pelos próprios africanos no processo de escravização que se explicava a formação da “Sociedad Africana Conga” de Buenos Aires⁵.

Não que aquele constituísse um caso isolado em meio à experiência dos africanos e seus descendentes na América. Ainda que remetida ao contexto específico da província de Buenos Aires, a proposta de formação de uma sociedade como aquela fazia parte de um processo mais amplo que, naquelas décadas, ajudou a configurar associações do gênero em várias outras localidades do mundo atlântico. Bem conhecido, nesse sentido, é o caso da Sociedade Beneficente da Nação Conga formada no Rio de Janeiro, cujos sócios pediram em 1861 ao Conselho de Estado do Império sua licença para funcionamento⁶. Como no caso de sua congênere portenha, o nome escolhido para a sociedade não deixava dúvidas sobre o tipo de identidade nela celebrada. Já no primeiro artigo de seus estatutos, definia-se que aquela sociedade seria “composta de pessoas que pertençam à mesma nação, e que sejam livres, podendo ser admitidas em seu grêmio os filhos, e filhas das mesmas nascidos neste Império, e que sejam de cor preta”. Em um momento no qual o associativismo entre os trabalhadores tinha no mutualismo sua base principal⁷, esses trabalhadores negros tratavam de relacionar tal intuito com a delimitação de uma origem étnica específica de seus sócios, capaz de definir para eles uma “nação” própria. De forma similar ao que acontecia em Buenos Aires, era assim como uma sociedade de ajuda mútua para um grupo específico de negros cariocas que se apresentava a nova associação.

Acabavam aí, no entanto, as semelhanças entre as duas associações. Por mais que partissem de um mesmo princípio identitário, cuja legitimidade estava na suposta origem comum de seus sócios – explicável a partir dos dados do tráfico atlântico, que sugerem ser a África Central a região de origem da maior parte dos escravos levados tanto ao sudeste brasileiro quanto à região do Rio da Prata–, as duas sociedades participaram de processos sociais que estavam longe de se reduzir a uma mesma lógica. Elas estavam separadas, de fato, pelas realidades específicas com as quais se deparavam. Por um lado, os afro-portenhos se viam em uma sociedade e em um sistema político muito diferente daqueles

ção e poder no tempo do tráfico: o reino do Congo da conversão coroada ao movimento antonino, séculos XV-XVIII”. *Tempo*. Niterói, v. 3, n.º 6, 1998

⁴ Mariza Carvalho Soares, “Nações e grupos de procedência no Atlântico escravista”, em *Da África ao Brasil*, Vitória, Flor e Cultura, 2007, pp. 131-157.

⁵ Sobre o modo pelo qual se deu o processo de articulação identitária entre os escravos levados da África central para o sudeste brasileiro, ver Robert Slenes, “‘Malungu, ngomavem!’ África coberta e descoberta no Brasil”, *Revista USP*, no. 12, dez-jan-fev 1992, pp 48-67.

⁶ Cf. Sidney Chalhoub em Machado de Assis, *historiador*, São Paulo, Companhia das Letras, 2003.

⁷ Cf. Ronaldo Pereira de Jesus, “A experiência mutualista e a formação da classe trabalhadora no Brasil”, em Jorge Ferreira Daniel Aarão Reis Filho (orgs.). *As esquerdas no Brasil (vol. 1) – A formação das tradições (1889-1945)*, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

então existentes no Brasil, sendo obrigados a articular suas redes de solidariedade a partir do diálogo com as formas específicas da organização política e social locais. Por outro, ainda que fosse muito maior do que se costuma supor a presença de afrodescendentes entre os trabalhadores da capital argentina na segunda metade do século XIX⁸, não resta dúvidas que no caso portenho o contingente de escravos importados tenha sido significativamente menor do que na região da Corte Imperial brasileira⁹ – em uma desvantagem numérica que seria intensificada, ao longo das décadas, pela massiva chegada a Buenos Aires de imigrantes de origem europeia.

Ante a particularidade da situação com a qual se defrontavam os afro-portenhos, a aparente similaridade sugerida pela organização de sociedades baseadas em uma identidade “conga” no Rio de Janeiro e em Buenos Aires se apresenta como um problema a ser analisado. Se qualquer tentativa de comparação direta dos dois casos esbarra na profunda diferença que já afastava então as duas sociedades, a base transnacional desta história faz com que pensá-los através de perguntas cruzadas seja um bom meio de refletirmos sobre suas especificidades. Para além da caracterização do sentido amplo deste movimento, ligada à configuração de identidades africanas no mundo atlântico, cabe assim enfrentar tais particularidades – de modo a buscar tanto as lógicas específicas que alimentaram na capital portenha este tipo de identidade quanto às consequências de tal opção para o modo peculiar pelo qual os trabalhadores negros de Buenos Aires enfrentaram, nas décadas seguintes, a tensão entre sua origem étnica e seu perfil social.

2.

Por mais que partissem da configuração de uma identidade que justificavam pela suposta origem em comum de seus membros, não era para afirmar ou justificar esta identidade que os diretores da “Sociedad da Nação Conga” enviaram em 1857 ao Chefe de Polícia sua solicitação. Como eles mesmos explicam no documento, o que estava em jogo era uma disputa de bens com outras associações congêneres, que reivindicavam a posse de sua sede. Para apresentar a contenda, os signatários explicam que a identidade Conga sugerida pelo nome da associação incorporava, de início, os africanos originários de Loango – outro reino da África centro-ocidental, cuja língua guardava certa proximidade linguística com os Congos¹⁰. Unidos inicialmente em uma única sociedade, congos e loangos acabaram,

⁸ Cf. George Reid Andrews, *The Afro-Argentines of Buenos Aires, 1800–1900*, Madison, University of Wisconsin Press, 1980.

⁹ Conferir, a este respeito, o site <http://www.slavevoyages.org/tast/index.faces>, que contém uma base de dados com as viagens feitas pelos navios envolvidos no tráfico atlântico de escravos. Embora seja impossível definir o número certo de escravos levados ao Rio de Janeiro e a Buenos Aires, esses dados mostram que a região sudeste do Brasil recebeu mais de 2.200.000 de escravos africanos, em sua maior parte provenientes da África centro-ocidental, enquanto a região do Prata recebeu cerca de 98.000 deles. Consultado em 7 de fevereiro de 2012.

¹⁰ Para uma reflexão sobre as bases linguísticas comuns das diversas comunidades de fala na África Central-Occidental, que permitiam a comunicação e as trocas culturais entre povos diversos da região, ver Marcos Abreu, *Ladinos e boçais : o regime de línguas do contrabando de africanos, (1831-c.1850)*, Dissertação de Mestrado em História, Campinas, UNICAMP, 2012, pp. 116-125.

porém por se separar, na criação de uma nova associação. Nesse momento, as posses da sociedade original, como o terreno em que promovia suas celebrações, viraram alvo da disputa entre seus membros. O caso mostra que a organização de tais sociedades, ao mesmo tempo em que servia para articular as redes de solidariedade entre esses afrodescendentes, acabou também por dar forma a suas diferenças – mesmo quando se tratava de africanos originários de uma mesma região geográfica.

Para que possamos compreender tal fenômeno, cabe tentar interpretá-lo a partir da lógica política e burocrática que alimentou sua constituição. De fato, ao longo do século XIX, as sociedades africanas tiveram, na Província de Buenos Aires, uma força e visibilidade muito maiores do que aquela verificada por grupos como a Sociedade da Nação Conga do Rio de Janeiro. Chegando a compor cerca de 30% da população local no momento de sua independência, em 1810, os afro-portenhos fizeram de tais associações, ao longo daquele século, a base principal de sua organização identitária¹¹. De início sua importância se ligava ao apoio político buscado entre elas por Juan Manuel Rosas, que governou a Província por dois períodos entre 1829 e 1852¹². A partir da segunda metade daquele século, no entanto, a queda de Rosas permitiu que muitos intelectuais passassem a tentar afirmar uma efetiva identidade para a nação argentina, baseada na oposição entre civilização e barbárie – a ser combatida tanto pela instrução, que amenizaria os efeitos do barbarismo dos negros e indígenas locais, quanto pela imigração de mão de obra europeia, capaz de diminuir sua força e importância¹³. Não por acaso, ao longo daquele período as sociedades africanas passariam a ser objeto de um severo controle por parte das autoridades policiais portenhas.

Tal controle se explicava pela presença ainda significativa desses afro-portenhos na sociedade argentina do período. Por mais que, em virtude da intensa imigração europeia da segunda metade do século XIX, o número de africanos e seus descendentes diminuísse drasticamente em termos relativos ao longo daquele século – passando de 30% da população da Província em 1830 para apenas 2% em 1887 –, em termos absolutos esta diminuição foi muito menor, indo de 9.615 para 8.005 indivíduos¹⁴. Em um momento no qual se tentava definir para a Argentina a marca da civilização, a delimitação e a vigilância sobre tais grupos tornavam-se questão crucial para as elites portenhas. De modo mais claro do que no Rio de Janeiro, as sociedades e associações por eles formadas passariam assim a depender de um pedido formal de funcionamento, devendo ainda relatar às autoridades cada mudança em seus estatutos ou na composição de suas diretorias¹⁵.

¹¹ Cf. Marta Goldberg, “La población negra y mulata en la ciudad de Buenos Aires”, *Desarrollo Económico*, v. 16, n. 61 (1976); e María Verónica Secreto, “Justiça na desigualdade: ações de liberdade, papéis de venda e justo preço. Rio da Prata, 1776-1815”, *Afro-Asia*, 42 (2010), 27-62.

¹² Cf. George Reid Andrews, “The Afro-Argentine Officers of Buenos Aires Province, 1800-1860”, *The Journal of Negro History*, vol. 64, no. 2 (Spring 1979), p. 92.

¹³ Cf. Maria Elisa Mader, *Civilização e barbárie: a representação da nação nos textos de Sarmiento e do Visconde do Uruguai*, Tese de doutorado em História, UFF, 2006.

¹⁴ Cf. María Verónica Secreto, op. cit., pp. 29-30.

¹⁵ Sobre a presença negra em Buenos Aires e a sua progressiva invisibilização, em contraposição às explicações tradicionais de que os negros “desapareceram” graças a guerras e epidemias, ver George Reid Andrews, *The afro-Argentines of Buenos Aires, 1800-1900*, op. cit..

Tais regras fizeram com que no caso de Buenos Aires se verificasse um movimento associativo muito mais intenso do que aquele que alimentava, no Rio de Janeiro, a formação da Sociedade da Nação Conga. Os arquivos policiais da cidade guardam os registros de pelo menos 39 sociedades civis formadas por africanos de diferentes regiões e seus descendentes, permitindo que acompanhem suas atividades ao longo da segunda metade do século XIX. Era o caso, entre outras, da “Sociedad Africana Lubolo”; da “Nación Monjola”; da “Nación Loango”; e da “Sociedad Africana Mina Mají”¹⁶. Ao mesmo tempo em que afirmavam por meio dessas sociedades sua origem africana comum, os negros portenhos tratavam também de expressar, através delas, suas diferenças – explicitadas no modo pelo qual cada uma das 39 sociedades presentes em tal documentação justificava sua identidade específica. De fato, cada uma dessas associações formadas por negros e mestiços precisava assumir uma identidade diferenciada, capaz de singularizá-las ante outros grêmios criados em Buenos Aires no mesmo período.

Claro que este processo de afirmação de identidades e diferenças entre os africanos foi fruto não só das origens diversas dos escravos, mas também do compartilhamento de processos sociais específicos por parte de seus sócios. Se este processo identitário se apresentava de forma naturalizada, baseada em uma suposta origem comum, o modo pelo qual se articularam estas sociedades na segunda metade do século XIX mostrava que elas eram fruto da História. Em 1854, por exemplo, apresentava-se ao chefe de polícia uma sociedade que adotava o singular nome de “Negros Baianos”, em uma referência explícita a um dos estados brasileiros que concentrava maior número de afrodescendentes¹⁷. Dois anos depois, era a vez de a sociedade “Protectora Brasileira” apresentar seus estatutos, que explicitavam o “objetivo de fomentar o espírito de associação e proteção mútua” entre os negros brasileiros residentes na capital portenha – muitos dos quais haviam atravessado a fronteira rumo à região do Prata para conseguir a liberdade de que não desfrutavam no Brasil¹⁸. Nesse e em outros casos, ficava claro que não era o reconhecimento de uma mesma origem que sustentava aquela identidade, mas sim o compartilhamento de costumes e experiências vividas na região do Prata.

Note-se, a tal respeito, que muitas dessas associações apenas tratavam de dar um contorno jurídico instituído para laços identitários forjados em outros espaços, como as irmandades religiosas. Em 1856, por exemplo, um grupo se apresenta ao chefe de polícia local com o pedido de reconhecimento de uma “Sociedad de La Nación Brasileña”. Por mais que fosse pela origem comum que definiam sua identidade, eles afirmavam no pedido já estar associados como membros da Irmandade San Gaspar. Em meio ao processo de escolha de sua diretoria, chegam mesmo a se confundir, asseverando que haviam escolhido o

¹⁶ Archivo General de la Nación. Sala X, 31-11-5.

¹⁷ “Sociedad Brasileira Baianos”, Arquivo General de La Nación, Sala X, 31-11-5

¹⁸ “Sociedad Africana Protectora Brasileira”, Arquivo General de La Nación, Sala X, 31-11-5. Sobre a prática de busca de “solo livre” por parte dos escravos brasileiros, ver Rachel da Silveira Caé, *Escravidão e liberdade na construção do Estado Oriental do Uruguai (1830-1860)*, Dissertação de Mestrado, UNIRIO, 2012.

presidente da nova associação em uma “reunião dos membros da *Irmandade San Gaspar*”¹⁹. Não por acaso, ao fim desse processo de reconhecimento, já era como a “*Sociedad San Gaspar*” que se apresentava a nova associação. Casos como este indicam que, longe de representar uma ligação natural entre os componentes desses clubes e as culturas de origem no continente africano, tais sociedades representavam apenas um meio de expressão de laços e alianças tecidos entre eles no contexto da diáspora.

A forma assumida por estas associações em Buenos Aires, no entanto, nada tinha de casual. Ao longo da segunda metade do século XIX a lógica associativa se transformara em um importante elemento da própria organização política argentina. Em busca de canais legítimos de participação política, a sociedade portenha teria se organizado a partir daquilo que Hilda Sábato definiu como um “fervor associativo”. Vistas como forma privilegiada de exercício dos direitos civis e políticos de seus membros, as associações civis proliferaram na província, em processo que gerou a formação de múltiplas associações, com as mais diversas finalidades²⁰. Disso resultou no período o estímulo à organização, em associações próprias, dos muitos grupos sociais, étnicos ou políticos. Ainda que na base deste processo estivesse a perspectiva de exercício do potencial igualitarismo republicano, tal lógica acabou por fomentar certa tendência à estratificação e à afirmação de identidades restritas. Fruto que eram da história desses africanos na região do Prata, as sociedades africanas locais definiram assim sua forma e seu perfil a partir das relações de força às quais estavam sujeitas, assim como da lógica da sociedade da qual faziam parte.

Era o que mostrava o caso da “*Sociedad Nación Mosambique*”, cujo primeiro registro em tal documentação data de 1846²¹. Como no caso da “*Nación Conga*”, a base da identidade formada pelos membros desta associação era a origem comum africana. A diferença, nesse caso, era o ponto de origem que lhes servia para definir a identidade – no caso, a região de Moçambique, na África Oriental. Tratava-se de uma zona escravista que, embora em escala menor do que a do Congo, foi também a base de muitas das viagens dos navios negreiros, em especial ao longo do século XIX²² –, o que explica a força que tal identidade podia ainda ter em 1846. O primeiro registro sobre a “*Nación Mosambique*” data de 1846, quando o presidente da associação, Pedro Britain, autodefinido como um “moreno-livre”, reclamava ao chefe de polícia de Buenos Aires que, após quatro anos exercendo o cargo de presidente da associação, havia sido dele destituído sumariamente por um empregado da polícia, que o obrigou a entregar “todos os documentos e papéis de conta, e demais, que pertenciam à *Irmandade*”, assim como os mil e seiscentos pesos de sua caixa. O motivo seria a queixa feita à polícia por outro grupo de associados, que questionava sua legitimidade. Afirmando ser tal queixa um simples artifício de sócios descontentes, que para

¹⁹ “Em cumprimento à ordem de V.Sa. citada anteriormente, realizei [...] a reunião dos membros da *Irmandade San Gaspar* para efetuar a eleição do indivíduo que deve presidi-la [...]. (grifos no original). “*Sociedad Africana San Gaspar*”, *Archivo General de La Nación*, Sala X, 31 11 5.

²⁰ Hilda Sábato, *La política em las calles. Entre el voto y la movilización (Buenos Aires 1862-1880)*, Buenos Aires, Ed. Sudamericana, 1998.

²¹ “*Nación Mosambique*”, *Archivo General de La Nación*, Sala X, 31-11-5.

²² Cf. Manolo Florentino, Alexandre Vieira Ribeiro e Daniel Domingues da Silva, “Aspectos comparativos do tráfico de africanos para o Brasil (séculos XVIII e XIX)”, *Afro-Ásia* 31 (2004), 83-126.

atingir a diretoria teriam se utilizado de um procedimento que “não seria próprio de homens de bem”, o presidente se queixava da “fraude” que era proposta em relação aos direitos dos demais membros da sociedade.

Não é possível saber, através de tal documentação, o resultado da disputa. Ainda assim, ao perseguir os desdobramentos do caso podemos perceber que nos anos seguintes o controle governamental sobre essas sociedades se tornaria cada vez mais estreito. Em 1855, após a morte de seu presidente, um grupo de sócios voltou a escrever ao chefe de polícia para que este permitisse a realização de uma nova eleição para sua diretoria. Sete anos depois, Joaquin Auguidon, também auto definido como um “moreno” (forma pela qual eram nomeados os negros na Argentina), e dizendo fazer parte da mesma sociedade havia anos, sendo então seu presidente, pedia ao chefe de polícia o direito de se exonerar do cargo, convocando uma nova eleição de diretoria. Pedidos como esses mostravam que, em Buenos Aires, o controle exercido pela polícia sobre as sociedades ditas africanas era ainda maior do que no Rio de Janeiro, cabendo às autoridades policiais acompanhar cada mudança da composição de sua diretoria.

Não era de se estranhar, por isso, a profusão de sociedades ditas “africanas” na capital portenha ao longo daquele período. Submetidas pela polícia local a um regime de controle especial, e atuando em uma sociedade na qual o associativismo passava a se configurar como forma privilegiada de atuação política²³, as associações formadas por negros e mestiços acabaram ao longo da segunda metade do século XIX por se definir de forma cada vez mais específica. Explicava-se, assim, o processo de dissensão vivido em Buenos Aires, a partir de 1857, pelos membros da “Nação Conga”. Não por acaso, poucos meses antes da data em que a “Sociedad Nación Conga” tentava resolver suas brigas internas, os diretores de outra associação chamada “Sociedad Africana Congo-Angunga” pediam ao mesmo chefe de polícia a expulsão de dois de seus membros, que seriam “insuportáveis por sua conduta”²⁴ – na indicação tanto da variedade de identidades que se forjavam a partir da origem Conga comum quanto do caráter instável dessas identidades, sempre sujeitos a novos conflitos e desacordos. Foi, portanto, em face de um processo que não só estimulava sua organização em associações, como também ajudava a definir de forma mais clara e palpável o papel e as prerrogativas de suas lideranças, que as diferenças e desacordos entre os componentes dessas associações originais se desenvolveram de forma mais clara.

3.

As divisões políticas entre as diversas sociedades africanas não as impedia, no entanto, de compartilhar por vezes o mesmo universo de práticas e costumes festivos, que tiveram em tais associações um espaço privilegiado de expressão. Ao tentar controlá-las, a polícia local acabou por dar a ver a vitalidade das tradições e culturas de origem africana que

²³ Hilda Sabato, *op.cit.*

²⁴ “Sociedad Africana Congo-Angunga”, Archivo General de la Nación, Sala X, 31-11-5.

se articulavam nas diferentes associações, que tinham marcantes elementos de semelhança. Isso porque, apesar do claro caráter mutualista que estava na base de sua organização, elas não deixavam também de se constituir em centros recreativos, que ajudavam a fomentar e organizar as atividades de lazer de seus sócios. Para além de uma identidade política, as associações “africanas” formadas em Buenos Aires na segunda metade do século XIX constituíam assim um meio de efetiva articulação de laços culturais, expressos em atividades lúdicas como desfiles, reuniões e bailes dançantes.

Era o que mostrava, de forma especial, o caso dos “Morenos Brasileiros”, sociedade que em 1861 pedia ao chefe de polícia sua licença de funcionamento. Assinada por Candido Ferre, autodescrito como um “moreno-livre brasileiro”, tal pedido explicava que fazia tempo que os membros da associação promoviam sua “reunião de Baile Africano” nos dias festivos na Rua dos Estados Unidos, em San Telmo. Realizadas em terreno pertencente a um dos sócios, essas reuniões teriam sempre se conservado dentro da ordem estipulada pelo Regulamento definido para tais sociedades. Por esse motivo, ele pedia que a sociedade pudesse passar a funcionar regularmente, obedecendo aos preceitos definidos para outras sociedades africanas²⁵.

Ao se referir ao “Baile Africano”, sem dar para isso maiores explicações, o presidente da sociedade parecia fazer menção a um tipo de festejo facilmente reconhecível pelo chefe de polícia ou por qualquer pessoa que vivesse em Buenos Aires naquele período: os *candombes*, nome dado aos bailes nos quais se divertia a comunidade negra local. “Assim se chamavam as danças grotescas que executavam em conjunto os negros escravos africanos, recordando os bailes de suas pátrias distantes”, explicava em 1922 o memorialista uruguaio Romolo Rossi²⁶. Segundo ele, originalmente tais *candombes* eram praticados em terrenos ao ar livre, em frente às sedes da sociedade organizada por cada “nação” africana. Aos poucos eles migraram para dentro, constituindo-se em bailes fechados que tinham a peculiaridade de ser “sempre acompanhados por cantos igualmente monótonos, sem outros instrumentos que os *imortais* tambores”. Com uma graça difícil de ser compreendida pelas elites portenhas, os *candombes* representavam a forma assumida pelas tradições musicais e dançantes dos africanos de origem *bantu* na região – tendo por isso paralelos claros com outras manifestações da musicalidade próprias aos africanos e seus descendentes no contexto da diáspora, como os *cabildos* de Cuba ou as *congadas* no Brasil²⁷.

Embora fossem mais fortes em Montevideu, os *candombes* não deixaram de se fazer presentes também na outra margem do Rio da Prata. Inicialmente praticados em Buenos Aires somente nos dias festivos, como o carnaval e a Festa da Recoleta, eles aos poucos se converteram na forma privilegiada de qualquer celebração ou festa patrocinada pela comunidade negra local, sendo para esta uma simples ocasião de encontro e diversão²⁸. De maneira geral, o nome passou, na segunda metade do século XIX, a designar os “bailes

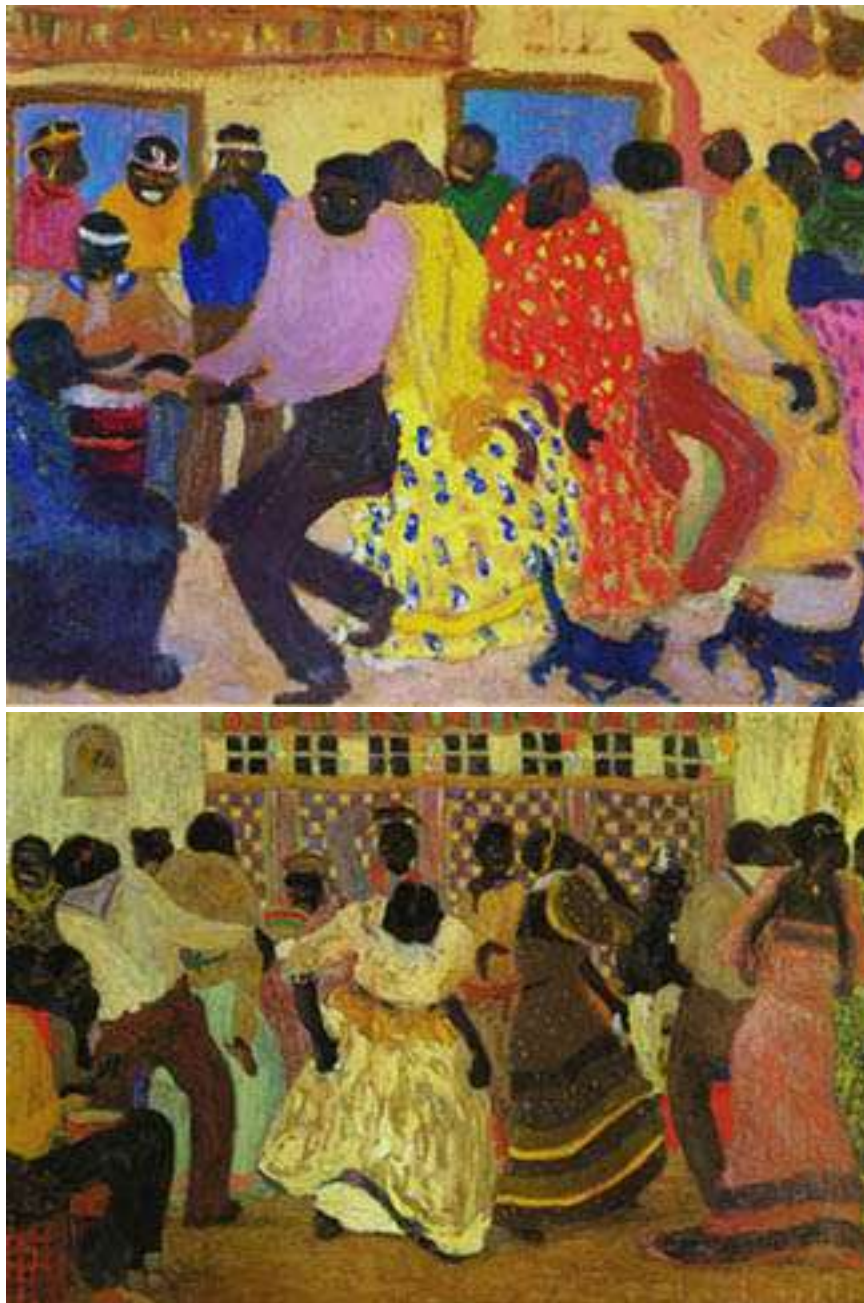
²⁵ “Sociedad Morenos Brasileiros”, Archivo General de la Nación, Sala X, 31-11-5.

²⁶ Romolo Rossi, *Recuerdos y crónicas de antaño*, Montevideo, Peña, 1922, p. 48.

²⁷ Néstor Ortiz Oderigo, *Calunga. Croquis del candombe*, Buenos Aires, EUDEBA, s/d, p. 17.

²⁸ Idem, pp. 17-19. Conferir também Vicente Rossi, *Cosas de negros*, Buenos Aires, Taurus, 2001, p. 67.

africanos” de que falavam os diretores dos “Morenos Brasileiros” em 1861. A representação desses eventos feita no começo do século XX por Pedro Figari, um pintor uruguaio nascido em 1861 que se mudou para Buenos Aires no começo da década de 1920, não deixa dúvidas sobre seu perfil²⁹:



Pedro Figari, “Candombe”, 1921. Acervo Malba–FundaciónCostantini.

O tambor presente nas duas imagens, assim como a ausência de qualquer instrumento de harmonia nos vários quadros pintados por Figari dentro da mesma série, deixa evidente tratar-se de um tipo de baile diferente daqueles que então se desenvolviam

²⁹ Sobre Pedro Figari e seus quadros que tematizam os candombes, ver o site http://www.candombe.com/html_sp/figari.html (consultado em 10 de agosto de 2010).

nos salões frequentados pelas elites portenhas. Se nestes era notável a influência de músicas europeias como a valsa, que tinham na harmonia e na dança de par suas características principais³⁰, as imagens, tiradas das memórias de Figari sobre tais festas evidenciam que nelas era a percussão que marcava a alegria dos que celebravam. A dança em separado, do mesmo modo, evidenciava a ligação entre aqueles festejos e as formas de celebração dançante próprias da África centro-ocidental, marcadas por danças de roda, nas quais os pares faziam movimento requebrados sem se tocar, um na frente do outro³¹.

Ao afirmar sua disposição em promover “bailes africanos”, os membros de sociedades como a “Morenos Brasileiros” evidenciavam, desse modo, sua ligação com esse tipo de prática recreativa, que expressava a vitalidade da herança cultural dos afrodescendentes na capital portenha. Organizados nos subúrbios e nos bairros habitados por trabalhadores de baixa renda, especialmente nos chamados “bairros do tambor”, habitados maciçamente pelos afrodescendentes – caso, na segunda metade do século XIX, de San Telmo e Monteserrat, ao sul da região central³² –, esses bailes se convertiam assim em um elemento central da experiência das comunidades negras locais.

Além dos bailes, a afirmação da identidade específica definida em cada uma dessas sociedades africanas se mostrava presente também em outro tipo de atividade lúdica à qual atribuíam grande importância: os desfiles de carnaval. É o que mostram os estatutos da Sociedad Los Negros Mumboma, que publicou em 1878 seu regulamento interno³³. Já no primeiro artigo, os membros da sociedade definiam como um dos objetivos principais da nova associação o de organizar desfiles pelas ruas durante o carnaval, de modo a viabilizar a organização de um clube inteiramente dedicado a tal fim. Tratava-se de garantir espaço para a outra forma assumida pelos tradicionais candombes: a do desfile processional, no qual era reproduzida ritualmente a lógica da Corte africana, que tinha no carnaval um espaço perfeito de execução³⁴.

Bailes e desfiles representavam, portanto, duas formas distintas de afirmar a força da cultura afro-portenha nessas sociedades. Ao inserir a preocupação com as atividades dançantes e musicais em seus documentos oficiais, os sócios de tais agremiações mostravam que o lazer já aparecia, para eles, como forma legítima de organização de seus laços identitários – o que não lhes parecia em contradição com a busca de outros objetivos menos lúdicos. Além da necessidade de auxílio mútuo ou de representação política de cada grupo em face das autoridades, que ajudavam a diferenciar as muitas associações formadas pelo afro-portenhos, seus sócios expressavam com isso a vitalidade das culturas por eles

³⁰ Cf. John Charles Chasteen, *National Rhythms, African Roots. The deep History of Latin American Popular Dance*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 2004.

³¹ Cf. Robert Slenes, “‘Eu venho de muito longe, eu venho cavando’: jongueiros cumba na senzala centro-africana”, em Silvia Lara e Gustavo Pacheco (orgs.), *Memória do Jongo*, Rio de Janeiro, Folha Seca, 2007, pp. 109-156.

³² Cf. Horacio Jorge Becco, *op.cit.*, p. 17

³³ *Sociedad Negros Mumboma. Reglamento General*, Buenos Aires, Imprenta Americana, 1878.

³⁴ Sobre a importância em toda a América do desfile de Reis negros, conhecidos no Brasil como congadas, ver John Charles Chasteen, *National Rhythms, African Roots. The deep History of Latin American Popular Dance*, *op.cit.*, em especial o capítulo 9.

constituídas no novo mundo, vistas de modo indiferenciado pelas elites portenhas. Explica-se desse modo como, por mais que se esforçassem em marcar suas diferenças, era assim como igualmente “africanas” que todas aquelas sociedades (mesmo as constituídas por “negros brasileiros”) eram encaradas pelas autoridades da província.

4.

Com a aproximação do final do século, os bailes e as atividades dançantes ganhavam cada vez mais importância dentre os homens e mulheres negros de Buenos Aires. É o que atesta o destaque dado ao tema nos jornais que passam a ser escritos e publicados a partir da década de 1870 pela comunidade negra portenha³⁵. Formados para defender em suas páginas os temas de interesse dos afrodescendentes que habitavam a região sul da cidade, tais jornais eram fruto de uma proliferação de folhas criadas a partir da mesma lógica associativa que ajudava a organizar a sociedade portenha – servindo como porta-vozes da identidade política expressa por cada grupo³⁶. Nem por isso, no entanto, deixavam de tratar, com grande destaque, das atividades recreativas promovidas por tais associações. Era o que fazia *La Broma*, em 1877, ao noticiar com entusiasmo o baile de aniversário que seria promovido pelos membros da “Sociedad del Carmen de Socorros Mútuos”³⁷. Através de notas como essas, os redatores da folha evidenciavam a importância que tais atividades lúdicas assumiam no seio das associações constituídas pelos negros locais, que acabariam por fazer delas os novos espaços privilegiados de expressão das redes de identidade e diferença constituídas em Buenos Aires pelos afrodescendentes.

Sem se limitar às sociedades de “nação”, no entanto, o noticiário desses jornais mostrava que várias outras associações, explicitamente voltadas para o lazer, haviam começado a se formar a partir delas. Em um momento no qual já ia longe o tempo do tráfico negreiro, fazendo com que as identidades de base africana pudessem se mostrar distantes, e no qual ganhava força nas Américas um pensamento racial que progressivamente ocultaria suas diferenças sob uma mesma definição negativa naturalizada³⁸, o associativismo recreativo configurou-se em Buenos Aires como meio de articulação de novas identidades entre os afro-portenhos. A própria variedade de nomes dos grêmios citados pelos noticiários do jornal mostrava a grande profusão de sociedades recreativas formadas no universo das comunidades negras locais. No dia 18 de maio de 1876, por exemplo, o jornal *La Broma* noticiava, em uma pequena nota, a realização de uma reunião da “Sociedad

³⁵ Em um período de cerca de dez anos, tal comunidade patrocinou pelo menos seis diferentes jornais, que tinham por objetivo divulgar e discutir as questões de interesse específico de parcelas da comunidade negra local. Se algumas dessas folhas tiveram duração efêmera, não foi esse o caso do jornal *La Broma* – cuja circulação vai de 1876 até 1882. Cf. Norberto Pablo Cirio, *Tinta negra em la grisde ayer: los afroporteños a través de sus periódicos*, Buenos Aires, Teseo, 2009.

³⁶ Cf. Hilda Sabato, *op.cit.*

³⁷ *La Broma*, 8 de novembro de 1877.

³⁸ Conferir Lilia Moritz Schwarcz, “Uma história de diferenças e desigualdades: as doutrinas raciais do século XIX”, em *O espetáculo das raças. Cientistas e questão racial no Brasil, 1870-1930*, São Paulo: Cia. das letras, 1993, pp. 43-66.

Negros Esclavos”³⁹. No ano seguinte, quando se anunciavam em outubro os preparativos para a Festa da Recoleta, seus redatores fazem questão de noticiar os preparativos dessas sociedades formadas por negros – destacando a “Los Tenorios del Plata” e a “Crucero Del Sud”, que já haviam começado os ensaios para o desfile⁴⁰. Em novembro de 1877 era a vez da sociedade “Negras Bonitas”, “que tantas glórias conquistou no carnaval passado”⁴¹. Com nomes variados, que podiam ou não fazer referência ao perfil racial de seus sócios, essas novas sociedades criadas no período indicavam que o impulso associativo presente nas sociedades de “nação” formadas na primeira metade do século XIX se voltava, aos poucos, para as atividades propriamente recreativas, que passariam a partir de então a congregar os afro-portenhos.

Claro que, de início, tal mudança (capitaneada pelos mais jovens) foi recebida com desconfiança por várias lideranças negras locais – em especial por aqueles que já lutavam pela superação das diferenças expressas nas antigas sociedades de “nação”. Um artigo publicado em maio de 1876 no próprio espaço editorial do jornal *La Broma* evidenciava a desconfiança de seu redator em relação à lógica associativa excludente representada pelas sociedades dançantes e carnavalescas, que reproduziria o caráter excludente e diferenciador das primeiras sociedades africanas. Supostamente organizados na mesma base restrita destas, os novos grêmios teriam, a seu ver, dificuldade para construir uma identidade efetiva entre os negros locais para além de seu corpo social. Interessado na luta por uma igualdade social que incluísse de fato os negros na sociedade argentina, desconfiava assim da capacidade desses pequenos grêmios em ajudar nessa causa. “Como podemos conseguir que esses *grupos*, uma vez associados sob distintas bases e com estatutos definidos por eles mesmos, possam aceitar acordo e coesão com outros também formados em iguais condições, e, como é de se supor, com idéias muito distintas?”, perguntava-se o redator da folha⁴²:

[...] Geralmente estas classes de associações, seja qual for seus propósitos, são formadas por uma reunião de poucos indivíduos que se encontram na casa de *Fulano ou Sicrano* e, depois de estabelecer suas idéias, tratam de associar-se; e resolvem convidar a *todos* seus amigos; quer dizer, aqueles que eles sabem que respeitarão as regras apresentadas por uma Comissão composta no seio destes reunidos hoje (que serão dez ou vinte), e que uma vez reunidos novamente sancionam a entrada daqueles, e fica definitivamente organizada esta associação, devendo os que ingressam depois submeter-se a tais regras, não podendo ser admitido se não acatá-las.

Resulta que nenhuma dessas sociedades se acredita colocada em plano inferior em relação às demais, senão, pelo contrário, cada uma delas se supõe superior às outras, e se consideram ofendidos quando o membro de alguma outra associação nas mesmas condições que ela lhes faz um convite.

É por isso que não estamos de acordo com as sociedades existentes nem com as que estão sendo criadas, sem antes buscarmos a união, que será talvez o que nos proporcionará os meios propícios para fomentar toda a classe de associação.

³⁹ “Sociedad Negros Esclavos”, *La Broma*, 18 de maio de 1876.

⁴⁰ “Preparativos”, *La Broma*, 4 de outubro de 1877.

⁴¹ “Negras Bonitas”, *La Broma*, 15 de novembro de 1877.

⁴² “Cuatro Palabras Mas”, *La Broma*, 18 de maio de 1876.

Embora a crítica tivesse como foco principal a lógica diferenciadora das antigas sociedades africanas, o redator reconhecia nos novos grêmios recreativos que então se fundavam na cidade o mesmo tipo de problema. Tendentos a estimular as diferenças entre a comunidade negra portenha, elas atrapalhariam o processo de construção da unidade entre os negros locais, tão desejada pela folha. Em vista disso, o articulista mostra temer que a divisão dos negros em clubes recreativos distintos que então se verificava pudesse prejudicar a tentativa de articulação de laços de solidariedade mais claros entre os afro-portenhos locais.

A esta altura, no entanto, os próprios membros dos clubes dançantes e recreativos formados na cidade pareciam atentos a este risco. Tal atenção se consolidou, não por acaso, ao longo da própria década de 1870, momento em que se fazia cada vez mais intensa na capital argentina a chegada de imigrantes de origem europeia. Contando inicialmente com um universo de trabalhadores no qual os descendentes de europeus se misturavam aos trabalhadores afrodescendentes, Buenos Aires viu o perfil de sua classe trabalhadora transformar-se radicalmente a partir daquele momento⁴³. Passando a conviver cotidianamente com este novo contingente de trabalhadores, os herdeiros das antigas sociedades africanas tentavam deixar de lado suas diferenças, dando a ver com muito mais ênfase os pontos de contato que os diferenciavam desses recém-chegados.

Explica-se assim por que, ainda que configurassem em cada um desses grêmios identidades próprias, em geral constituídas a partir do local de moradia ou de trabalho, não deixavam de tentar estabelecer com seus congêneres alianças diretas. É o que se nota em 1877, quando a folha noticiou o baile anual realizado pela Sociedade “Pobres Negras Esclavas”⁴⁴. Presente à ocasião, um dos redatores da folha felicitava a diretoria do grêmio pelo “bom êxito” alcançado naquela “noite inesquecível”. Ressaltava, de modo especial, a presença no salão do estandarte de outras associações congêneres, como a “Tenórios”, a “Cruzeros del Sud” e o “Símbolo Republicano” – na demonstração da “amizade que se professam” os diferentes grêmios recreativos negros⁴⁵. A manifestação de clara solidariedade entre os membros de diferentes associações, assim como a animação do evento, que só chegou ao fim depois das três e meia da manhã, atestavam na ocasião o sucesso alcançado por esse tipo de agremiação nos bairros habitados pelos afro-portenhos.

Não por acaso, outros redatores da mesma folha reconheciam a importância de tais clubes no processo de afirmação da cultura afro-portenha. Sob o título “Sociedades Carnavalescas”, um desses redatores testemunhava, em outubro de 1877, que “a união que reina entre as principais sociedades carnavalescas que existem entre as *clases menos*

⁴³ Cf. George Reid Andrews, *The Afro-Argentines of Buenos Aires, 1800-1900*, Madison, The University of Wisconsin Press, 1980; Luis Alberto Romero e Hilda Sabato, *Los trabajadores de Buenos Aires, La experiencia del mercado (1850-1880)*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1992; e Mirta Lobato, *La vida en las fábricas. Trabajo, protesta y política en una comunidad obrera*, Berisso (1904-1970), Buenos Aires, Prometeo Libros, 2004 [2001].

⁴⁴ “Bailes”, *La Broma*, 25 de outubro de 1877.

⁴⁵ “Bairlazzos”, *La Broma*, 1 de novembro de 1877.

abastadas é avassaladora". É o que provavam, em sua opinião, os desfiles realizados no domingo anterior, "na tradicional Festa da Recoleta":

As Sociedades 'Estrella del Sud', 'Los Tenorios' e 'Tenorios del Plata' deram mais uma prova da firme determinação de seus membros quando se trata de diversões populares, como a que teve lugar no domingo.

[...] A fundação de sociedades carnavalescas tem dado frutos muito benéficos, e aconselhamos seus membros a não perderem um pinga do progresso conquistado de um tempo para cá.

Ninguém duvida que desses centros sociais têm nascido quase todas as iniciativas associativas, e que elas nos tem trazido muitos benefícios.

Ninguém duvida que é a juventude que tem feito os maiores esforços para a realização de grandes obras.

Todos sabemos que esta juventude está disposta, como tem estado sempre, a vencer qualquer obstáculo que se apresente para fazer *algo* em prol da comunidade⁴⁶.

A diferença da posição deste redator em relação ao colega de folha que escrevera sobre esses grêmios meses antes é marcante. Se aquele se mostrava receoso dos efeitos nocivos dessa lógica associativa baseada na dança e no lazer, este passa a ver nas sociedades formadas com tal fim as novas representantes dos interesses dos afro-portenhos. Com seus bailes e desfiles, elas estariam promovendo um efetivo senso de identidade entre os membros da comunidade negra local, em um processo que tinha nas tradições musicais e dançantes oriundas da herança africana que compartilhavam, sua base principal.

O caráter celebrativo do artigo mostrava que, àquela altura, tratava-se já de um caminho consolidado. Ao frequentar semanalmente os bailes e demais atividades promovidas por esses grupos, realizados sempre com grande assistência, os jovens negros de ambos os sexos mostravam reconhecer nelas o melhor caminho para o estabelecimento dos laços sociais efetivos dentro do mundo em que viviam – fazendo da imagem indiferenciada sobre eles, inicialmente criada pelo pensamento racial do período, a base de uma nova forma de articulação identitária, de caráter positivo. Afirmava-se assim, através da música e da dança, o esforço de promoção de um efetivo senso de "comunidade" entre os afrodescendentes de Buenos Aires, que deixasse de lado as antigas dissensões em favor da articulação de uma identidade afro-portenha antes inexistente –, em processo que fatalmente tenderia a dissolver os antigos laços de união constituídos entre os membros de associações como a "Sociedade da Nação Conga" em uma rede mais ampla de solidariedade, de claro caráter étnico.

5.

O resultado mais visível desse processo de rearticulação identitária dos afrodescendentes de Buenos Aires foi a definição mais clara, ao longo da década de 1870, de alguns elementos que passaram a ser reconhecidos por eles mesmos como partes

⁴⁶ "Sociedades Carnavalescas", *La Broma*, 25 de outubro de 1877. Grifos no original.

constitutivas de sua identidade comum. Se no início da década de 1860 as referências aos “bailes africanos” já apontavam para a proximidade de origem entre os cantos, músicas e ritmos praticados pelas diferentes sociedades africanas, a partir do final da década seguinte tornar-se-ia mais claro o processo de definição de certos símbolos capazes de representar de modo geral uma cultura negra ampla e inclusiva, baseada em costumes compartilhados. Era o caso em especial do tango – ritmo musical cujo processo de afirmação no final do século XIX desnuda as contradições, problemas e limites do modo pelo qual os homens e mulheres negros de Buenos Aires tentavam afirmar suas identidades.

Como vimos, as tradições musicais de origem africana em Buenos Aires se expressavam, naquele momento, em bailes e desfiles patrocinados pela comunidade negra local. Pois era neles que viria a ganhar forma uma nova criação musical, que passa a ser descrita nas folhas negras como um ritmo singular aos afrodescendentes: o tango. É o que mostrava, em 1879, uma nota publicada no jornal *La Broma*, na qual se noticiava que um certo Emílio Alvares havia composto “um *terrible* Tango, isto é, um Tango bonito”, que segundo o redator causaria furor nas festas organizadas pelas sociedades negras⁴⁷. Como esta, várias outras músicas compostas naquele período pelos membros dessas associações recebem também a designação de “tangos” – caso do “Tango de Las Bromas”, executado no carnaval de 1880 pelo grupo *Las Bromitas*, ou dos vários outros tangos cantados no carnaval do ano seguinte pelos membros das sociedades *Negros Humildes* e *Negras Bonitas*⁴⁸. Percebe-se, com isso, que a palavra tango se referia especificamente, no período, a músicas cantadas no universo desses clubes formados pelos afro-portenhos.

Com forte base rítmica, o tango aparecia de fato, nesses bailes e desfiles, como uma musicalidade específica aos afrodescendentes, constituindo um forte elemento de identidade étnica. É o que mostram os versos de um desses tangos, publicado em fevereiro de 1880 no mesmo jornal:

Voltamos a cantar, negrinha
Por certo
Nosso tango popular
Já, já, já
Que tanto agradou no outro ano
A toda a sociedade.
[...]
Adeus, malungo
Memória... não
A todo o mundo
Adeus, adeus,
Já voltaremos no próximo ano
Se é que encontramos
Um bom patrão⁴⁹.

⁴⁷ *La Broma*, 11 de setembro de 1879.

⁴⁸ *La Broma*, 7 de fevereiro de 1880 e 6 de março de 1881.

⁴⁹ *La Broma*, 7 de fevereiro de 1880.

Ao começar chamando a “negrinha” para o seu canto, os versos mostram que, a essa altura, o tango era visto como uma música própria de grupos negros que desfilavam a cada carnaval. O mesmo se nota na referência ao “malungo”: termo originário da África Central, no contexto do tráfico atlântico ele passou a designar, entre os escravos oriundos da região, o mesmo que “companheiros da mesma embarcação”, ou, mais precisamente, “companheiro de infortúnio na escravização” – definindo, de forma clara, a atribuição de uma identidade de origem⁵⁰. Do mesmo modo, a referência ao “patrão”, ao qual caberia ajudar a financiar o desfile desses grupos, nos remete para o caráter socialmente definido dessa identidade, ligada diretamente ao mundo do trabalho portenho. Era essa musicalidade específica, capaz de representar a identidade ampla construída entre os trabalhadores afro-descendentes da cidade, que “tanto agradou” a todos em meio aos desfiles feitos no carnaval, constituindo um ritmo que se tornaria crescentemente “popular”.

A partir de evidências como essas, não é difícil entendermos o sentido da imagem publicada em 1882 pelo jornal *Ilustración Argentina*:



Ilustración Argentina, 30 de novembro de 1882.

⁵⁰ Sobre o processo de atribuição de um sentido comum ao termo “malungo” entre os escravos embarcados na África Ocidental, ver Robert Slenes, “ ‘Malungu, ngoma vem!’ África coberta e descoberta no Brasil”, Revista USP, nº 12, dez-jan-fev 1992, pp. 48-67.

Representando um casal dançando separado, como nos candombes, com traços físicos claramente associáveis aos afrodescendentes e roupas simples, o desenho está distante das imagens que viriam a se consagrar como próprias ao tango. Ainda assim, a legenda não deixa dúvidas sobre a associação entre esse ritmo e os dois negros, ali representados em roupas simples. Por mais que claramente o tango referido pelo chargista não seja o mesmo que viria a se consagrar décadas depois como ritmo nacional, evidências como essas sugerem que, de início, era como poderoso elemento de identidade étnica que o tango surgia nas rodas musicais de Buenos Aires.

Não é difícil entendermos a lógica dessa mudança de postura. Atuando dentro de uma sociedade que, desde meados do século, os forçava a definir as fronteiras de sua identidade como forma de permitir seu reconhecimento como sujeitos políticos, os afro-portenhos se esforçaram por demarcar o sentido etnicamente específico do novo ritmo. Se abriam mão das distinções que décadas antes separavam Congos, Loangos, Minas e outras nações de origem africana, tratavam agora de fazer do novo ritmo uma forma de se diferenciar dos novos trabalhadores recém-chegados à cidade. Em um momento no qual o reconhecimento das diferenças dentro do mundo de trabalho assumia claros contornos nacionais, que levava os diferentes imigrantes presentes na cidade a celebrar com orgulho as festas e culturas de suas nações de origem⁵¹, os negros colocavam-se assim como uma “nação” mais ampla, cuja cultura se propunham a defender.

Acontece que, àquela altura, já era cada vez mais intensa a relação entre estes trabalhadores negros e outros, de origem europeia. De fato, tentativas de diferenciação como essas tinham por base a intensa convivência desses diferentes grupos de trabalhadores na vida cotidiana da cidade. Habitando a região ao sul do centro, próxima aos chamados “bairros do tambor”, muitos imigrantes compartilhavam experiências próximas daquelas dos homens e mulheres negros da cidade.

Configurava-se assim, no universo das práticas culturais, a tensão que marcava naqueles anos a relação entre os trabalhadores negros e os imigrantes. É o que mostra, por exemplo, uma música cantada em 1870 por uma dessas sociedades negras. Em meio aos festejos do carnaval daquele ano, os membros do clube saíam às ruas com versos que tematizavam sua insatisfação pela crescente chegada de trabalhadores italianos à cidade:

Já não há negros garrafeiros
Nem tampouco porteiros,
Nem negros que vendem frutas
Muito menos pescador
Porque esses napolitanos
Até pasteleiros são
Já já nos querem tirar
O ofício de branqueador.

⁵¹ Cf. Lilia Bertoní, “Héroes, estatuas y fiestas patrias: construir la tradición patria, 1887-1891”, *Patriotas, cosmopolitas y nacionalistas. La construcción de la nacionalidad argentina a fines del siglo XIX*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2007, pp. 79-120.

Já não há servente de minha cor
porque *bachichas*
todos são.
Dentro em pouco
Jesus, por Deus!
Bailarão semba
Com o tambor⁵².

Ao ocupar empregos tradicionalmente destinados aos trabalhadores mais pobres da cidade, grande parte deles afrodescendentes, os napolitanos apareciam aos olhos da comunidade negra de Buenos Aires como verdadeiros inimigos – motivo pelo qual se usa, para caracterizá-los, o epíteto “bachichas”, forma pejorativa de designar os italianos pobres. Mais do que entrar na disputa pelo mercado de trabalho por eles antes ocupado, no entanto, esses imigrantes pareciam também apropriar-se de sua cultura. Ainda que ciosos de seus próprios costumes e tradições, esses trabalhadores imigrantes de diversas nacionalidades não deixavam, de fato, de vivenciar um contexto de intenso contato com as experiências musicais e festivas de outros grupos de trabalhadores, mesmo os negros. Apesar de sua origem europeia, eles compartilhavam com os afro-portenhos a experiência da exclusão, sendo crescentemente vistos como bárbaros pelas elites locais por sua origem rural e por seus costumes ibéricos. Em vista disso, esforçaram-se por se fazer aceitos na sociedade local, incorporando deliberadamente a seus costumes todas as tradições culturais que pudessem aproximá-los da valorizada cultura *criolla* defendida por tais elites⁵³.

Se construíam para si mesmos essa marca de legitimidade tradicional, compartilhada por outros trabalhadores já residentes na cidade havia mais tempo, o faziam, porém, de forma a marcar seu lugar de superioridade no universo do trabalho local. Na tentativa de jogar para frente o preconceito, esforçavam-se em se diferenciar dos grupos negros, a partir da reprodução de um pensamento racial que lhes permitia se enxergassem como mais próximos das elites argentinas do que dos trabalhadores afrodescendentes. Não é de se estranhar, por este motivo, que muitos desses imigrantes organizassem, nos dias de carnaval, desfiles que parodiavam as sociedades negras. Com rostos pintados de preto, tentavam reproduzir seus batuques e ritmos, em paródia cuja graça residia justamente no preconceito do olhar estrangeiro. É o que faziam os “Negros Candomberos”, sociedade que desde 1878 passou a sair às ruas nos dias de carnaval. O sucesso da iniciativa – que, segundo os jornais de 1879, “chamou a atenção” do público⁵⁴ – mostrava que aquela forma de representação das práticas festivas negras aumentava sua popularidade à medida que novos trabalhadores europeus chegavam à cidade. Em 1891, já eram por isso comuns em Buenos Aires desfiles carnavalescos como aquele que aparece na foto da “Sociedad de los Negros Congos”:

⁵² “Canción Candombera”, em Horacio Jorge Becco, *Negros y morenos em el Cancionero Rioplatense*, Buenos Aires, Sociedad Argentina de Americanistas, s/d, p. 33.

⁵³ Cf. Micol Siegel, “Ccoliche’s Romp. Fun with nationalism at Argentina’s carnival”, TDR, vol. 44, n° 2 (summer 2000). Sobre o sentido da valorização da cultura *criolla* pelas elites portenhas, visando conferir um tom local à cultura de origem europeia que tentavam afirmar para a nação, ver Adolfo Prieto, *El discurso criollista en la formación de la Argentina moderna*, Buenos Aires: Sudamericana, 1988.

⁵⁴ “Nueva comparsa”, *El Nacional*, 11 de fevereiro de 1879.



“Sociedad de los Negros Congos” – 1891 – Archivo General de la Nación.

Sem nenhuma relação direta com a “Sociedad Conga” original, o novo grupo se apresentava, já em seu título, como uma paródia explícita deste. Tal alusão se convertia, em meio ao carnaval, em uma grotesca tentativa de representação de sua aparência, definida pelo tom de sua pele. Com os rostos pintados de negro, roupas simples e carregando tambores, os membros do grupo faziam da festa de Momo uma chance de rir do suposto barbarismo das sociedades que tentavam parodiar. Ante representações como estas, parece explicável a alusão feita na “Canción Candobera” à possibilidade de que os negros viessem a perder o monopólio sobre símbolos capazes de afirmar a singularidade e a força de seus próprios costumes e tradições, como o ritmo.

Se de início os afro-portenhos podiam ainda rir satiricamente dessa possibilidade, o fortalecimento deste processo nos anos seguintes acabaria de fato por diluir, em Buenos Aires, a força da cultura que tentavam afirmar. O destaque então assumido pelos grupos de trabalhadores brancos que saíam às ruas no carnaval com os rostos pintados de preto, que se deu em paralelo à progressiva diminuição dos grupos negros, mostrava que aquele tipo de festividade estava efetivamente mudando de mãos. Do mesmo modo, cada vez mais eram brancas as sociedades que promoviam as principais festas e bailes entre os trabalhadores da cidade. Praticados pelos imigrantes, no entanto, esses desfiles, músicas e máscaras ganhavam novos sentidos, ligados mais às visões de mundo dos trabalhadores de origem europeia que tentavam se integrar à nação argentina do que às tentativas dos afrodescendentes de afirmar a peculiaridade de suas tradições.

Nesse processo, o tango, antes um poderoso elemento de identidade étnica entre os grupos negros na cidade, acabou por assumir novas formas. Afastado dos bailes negros em que teve origem, suas diferenças com ritmos antes próximos, como o próprio samba, se tornavam mais marcantes, assim como sua progressiva mistura com outros ritmos de origem europeia. Ao europeizar-se nos salões de clubes distantes dos bairros habitados por negros,

o tango tornava-se um ritmo capaz de expressar uma identidade que, sem guardar grande relação com as formas assumidas por aquela musicalidade de origem africana, se tornaria o melhor meio para representar a peculiar cultura *criolla* local – na qual a influência europeia apareceria como um fator muito mais determinante para a configuração da identidade nacional do que os costumes e tradições dos afrodescendentes⁵⁵.

A força simbólica dos elementos que os afroportenhos articularam para expressar sua identidade, que permitiu sua reprodução e paródia por outros sujeitos que não compartilhavam inicialmente de tais costumes, era, portanto, um dos fatores principais a alimentar o processo de diluição de seus sentidos. Ao serem incorporados formalmente por outros sujeitos, os costumes e práticas que podiam servir de base para a articulação de uma cultura de base africana em Buenos Aires aos poucos perderam sua força identitária específica, em movimento que ajuda a entender o processo posterior de invisibilização dos negros de Buenos Aires. Se já não era mais Conga, Loango ou Mina, em pouco tempo não seriam sequer negra a identidade assumida por muitos desses afro-descendentes⁵⁶.

6.

Contraposta à experiência dos afro-brasileiros, o caso das sociedades africanas de Buenos Aires torna-se ainda mais revelador. No Brasil, os membros da “Sociedade da Nação Conga” que pediram em 1861 ao Conselho de Estado sua licença de funcionamento tiveram seu pleito negado. Em parecer dado em maio do ano seguinte, os conselheiros aos quais cabia avaliar a consulta optaram por se opor ao pedido justamente por conta do perfil étnico específico da associação – que, ao restringir-se aos negros, baseava sua identidade em um critério racial que causava claro incômodo aos pareceristas⁵⁷. Em vista disso, os negros locais tiveram de articular de maneira ampla suas identidades, mantendo por décadas suas práticas festivas e recreativas abertas o bastante para incorporar trabalhadores os mais diversos em suas redes de solidariedade – mesmo que mantivessem com muitos deles os mais diversos desacordos e conflitos⁵⁸.

A partir de uma mesma necessidade de lidar com as identidades e culturas de base africana constituídas no contexto da diáspora, as autoridades brasileiras e argentinas definiam, assim, estratégias radicalmente diversas, que exigiriam dos afro-descendentes locais respostas também diferenciadas. No Rio de Janeiro o caminho encontrado por eles foi o de constituir suas redes identitárias, em meados do século XIX, a partir de espaços

⁵⁵ Sobre as raízes centro-africanas do tango e o processo através do qual o ritmo perderia ao longo da primeira metade do século XX estas marcas iniciais, ver Robert Farris Thompson, *Tango. The art history of love*, New York: Vintage books, 2005.

⁵⁶ Sobre a diluição no final do século XIX das identidades negras em uma identidade de classe mais ampla, que abria mão das marcas étnicas, ver Lea Geler, “Negros, pobres y argentinos. Identificaciones de raza, de clase y de nacionalidad en la comunidad afroporteña, 1870-1880”, *Nuevo Mundo. Mundos Nuevos*, n° 4, 2005.

⁵⁷ Cf. Sidney Chalhoub, *op.cit.*

⁵⁸ Sobre os conflitos entre os trabalhadores cariocas do pós-abolição por conta de suas diferenças étnicas e nacionais, ver Galdys S. Ribeiro, *Mata Galegos: Os Portugueses e Os Conflitos de Trabalho na República Velha*, São Paulo, Brasiliense, 1990.

extraoficiais, como as irmandades religiosas ou as festas. Se através das primeiras tentavam ainda estipular contornos mais definidos para estes laços de solidariedade baseados em suas procedências específicas⁵⁹, no caso de celebrações festivas como a Festa da Penha e o carnaval – que acabaram por se constituir nos mais efetivos espaços de desenvolvimento dos costumes compartilhados pelos afrodescendentes – era mesmo a marca ampla da origem africana que se afirmava⁶⁰. Em Buenos Aires, pelo contrário, a ênfase no associativismo como forma de expressão de identidades políticas restritas acabou por estimular suas dissensões e divisões, o que garantia o reconhecimento oficial de identidades específicas baseadas na suposta origem comum. Para além da proximidade formal entre alguns de seus costumes e práticas festivas, afirmava-se com isso uma lógica associativa excludente, que investia em identidades restritas que tendiam a desaparecer com o fim do tráfico negroiro.

Evidencia-se, na comparação, que a partir de um mesmo tipo de articulação inicial – as tentativas de organização dos africanos e seus descendentes na América – se forjaram nas duas capitais lógicas identitárias muito distintas, cujas consequências se fariam notar nas décadas seguintes de maneira clara. Enquanto no Brasil os costumes de origem africana viriam a se converter, já no século XX, na base de uma cultura popular que logo seria incorporada como nacional⁶¹, os negros argentinos veriam no mesmo período desaparecer todas as marcas de sua singularidade cultural, em processo de progressiva invisibilização. Ao trilharem o caminho do confronto entre etnicidade e identidade de classe, eles foram apagados por um processo que acabou por definir para a classe trabalhadora local, e para a própria nação, um perfil branco e europeizado, que deixava de lado as marcas de sua longa história de luta e negociação. Irônico que tenha sido justamente o tango moderno, constituído já no século XX a partir de um dos produtos culturais mais marcantes desse espólio da cultura negra local, que haja se afirmado como um dos símbolos maiores dessa nova identidade.

Recebido em 16/02/2012

Aceito para publicação em 23/02/2012

⁵⁹ Cf. Mariza Carvalho Soares, *Devotos da cor: identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro do século XVIII*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2000.

⁶⁰ Cf. Martha Abreu, *O Império do Divino. Festas religiosas e cultura popular no Rio de Janeiro, 1830-1900*, Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1999; Raquel Soihet, “Festa da penha: resistência e interpenetração cultural (1890-1920)”, em M. C. P. Cunha (org.), *Carnavais e outras festas*, Campinas, Editora da UNICAMP, 2002, pp. 341-370; e Maria Clementina Pereira Cunha, *Ecos da folia. Uma história social do carnaval carioca entre 1880 e 1920*, São Paulo: Cia das Letras, 2001.

⁶¹ Cf. Leonardo Pereira, “O Prazer das Morenas: bailes, ritmos e identidades nos clubes dançantes da Primeira República”, em Andrea Marzano; Victor Andrade de Melo (orgs.). *Vida Divertida: histórias do lazer no Rio de Janeiro (1830-1930)*, Rio de Janeiro: Apicuri, 2010, pp. 275-299; e Martha Abreu, “Sobre mulatas orgulhosas e crioulos atrevidos: conflitos raciais, gênero e nação nas canções populares (Sudeste do Brasil, 1890-1920)”, *Tempo*, v. 16, pp. 143-174.