



Afro-Ásia

ISSN: 0002-0591

revista.afroasia@gmail.com

Universidade Federal da Bahia

Brasil

Frigerio, Alejandro; Lamborghini, Eva
Criando um movimento negro em um país "branco": ativismo político e cultural afro na Argentina
Afro-Ásia, núm. 39, 2009, pp. 153-181
Universidade Federal da Bahia
Bahía, Brasil

Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=77019346006>

- Como citar este artigo
- Número completo
- Mais artigos
- Home da revista no Redalyc

redalyc.org

Sistema de Informação Científica
Rede de Revistas Científicas da América Latina, Caribe, Espanha e Portugal
Projeto acadêmico sem fins lucrativos desenvolvido no âmbito da iniciativa Acesso Aberto



CRIANDO UM MOVIMENTO NEGRO EM UM PAÍS “BRANCO”: ATIVISMO POLÍTICO E CULTURAL AFRO NA ARGENTINA

*Alejandro Frigerio**

*Eva Lamborghini***

O presente trabalho propõe-se a analisar os esforços de um grupo de militantes afrodescendentes argentinos por começar um movimento social que permita a construção de uma identidade coletiva afro-argentina, a visibilidade de sua presença na sociedade contemporânea, a reivindicação do aporte cultural e social que tanto eles como seus ancestrais fizeram pela cultura do país, a promoção social dos afro-argentinos e a eliminação do racismo na sociedade.¹

* Professor da Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLASCO) e Pesquisador do Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Tradução de Mônica da Silva dos Santos.

** Bolsista do CONICET.

¹ A relativa facilidade com que surgem e desaparecem diferentes “organizações” negras, em torno de um número reduzido, mas ativo, de militantes negros/as faz com que optemos por uma análise mais focada em termos de indivíduos e não de grupos ou organizações; do contrário, superdimensionam-se a massificação e o grau de organização destes empreendimentos. Seguindo John McCarthy e Mayer Zald, (“Resource mobilization and social movements: A partial theory”. *American Journal of Sociology* (1977), 82(6):1212-41), entendemos por *movimento social* “um conjunto de opiniões e crenças em uma população que representa preferências pela mudança de certos elementos da estrutura social e/ou na distribuição de recompensas dentro da sociedade”. Pensamos que os grupos – algo voláteis – que se formam ao redor dos principais militantes, podem ser considerados *organizações de movimentos sociais* (OMS), segundo os termos dos mesmos autores; “organização formal ou complexa que identifica seus objetivos com as preferências de um movimento social ou um contramovimento e tenta alcançar estes objetivos” (p. 1218). Claro que é preciso ressaltar que, em nosso país, os agrupamentos que funcionam como OMS nem sempre têm uma organização tão formal como as norte-americanas e, certamente, não no caso dos afro-argentinos. Mas são uma minoria que quer representar uma maioria e se mobiliza (e tenta mobilizar os potenciais beneficiários) por seus interesses coletivos.



Para alcançar estes objetivos, devem sobrepor-se, com escassos recursos financeiros e nenhum apoio estadual, a dois fortes condicionantes estruturais. Em primeiro lugar, a narrativa dominante da nação argentina, que enfatiza a brancura de seus integrantes e minimiza a existência e o rol histórico dos afro-argentinos, e, em segundo lugar, a um sistema de classificação racial que invisibiliza a presença, na sociedade atual, de indivíduos considerados fenotipicamente negros, construindo a categoria social de “negros” (entre aspas) que, fingindo ser só estigma social e cultural, dissimula uma clara discriminação racial para setores mestiços de baixos ingressos. A partir da segunda metade da década de noventa, no entanto, os militantes podem aproveitar uma “estrutura de oportunidades políticas”² internacional, constituída por redes de movimentos negros latino-americanos que contam com o apoio de alguns organismos multilaterais de financiamento/crédito como o Banco Interamericano de Desenvolvimento (BID) e o Banco Mundial (BM), integrando-se, assim, a um movimento transnacional de propagandas em nível continental. Para aproveitar esta estrutura de oportunidades, constitui-se a *África Vive*, o primeiro agrupamento negro que alcança personalidade jurídica em fins da década de noventa e que vai dar origem a todo um ciclo de reivindicações. Paulatinamente, os militantes podem também aproveitar uma estrutura de oportunidades local, brindada pelo desenvolvimento de uma nova narrativa multicultural da cidade de Buenos Aires, que favorece a reivindicação de identidades étnicas e a promoção de suas culturas, criando âmbitos de expressão para a presença simbólica de minorias étnicas locais e migrantes.³

Este incipiente movimento social afro-argentino se vê condicionado pelo desenvolvimento, algo anterior, de um campo de atividades de reivindicação da cultura negra, realizado inicialmente por imigrantes afro-uruguaios e afro-brasileiros e, mais tarde, também por afro-cubanos e

² Doug McAdam, *Political Process and the Development of Black Insurgency, 1930-1970*. Chicago: University of Chicago Press, 1982.

³ Alejandro Frigerio, “Blacks in Argentina: Contested Representations of Culture and Ethnicity”. Comunicação apresentada no Annual Meeting da Latin American Studies Association (LASA), Miami, 13 a 16 de março, 2000; Frigerio, “‘Negro y tambor’: Representando cultura e identidad en movimientos negros en Buenos Aires”. Comunicação apresentada na V Reunión de Antropología do MERCOSUR, Florianópolis, 30 de novembro a 3 de dezembro, 2003.





africanos. Com estes “trabalhadores culturais afro”,⁴ os militantes afro-argentinos estabelecem relações de cooperação para organizar eventos e mostrar sua “cultura afro”, mesmo que não isentas de disputas acerca do alcance das reivindicações que ambos os grupos solicitam.

Apesar do pouco apoio com que contam, e de seu número ainda reduzido, estes ativistas alcançaram, depois de uma década de esforços, que se lhes estabelecesse certo grau de visibilidade ao tema dos afro-argentinos, dando testemunho de sua continuada presença e de sua contribuição cultural ao país, aparecendo em notas importantes em alguns diários e, sobretudo, promovendo a realização de uma prova piloto de captação de afrodescendentes, com o propósito de incluir uma pergunta sobre “afrodescendência” no próximo censo nacional. Contudo, ainda não alcançaram chamar especialmente a atenção do Estado argentino (com exceção de um par de organismos que se encarregam de grupos despossuídos ou discriminados), nem tiveram grandes avanços na construção de uma identidade coletiva entre os afrodescendentes. No seu percurso, somaram como aliados os acadêmicos estudiosos do tema, alguns funcionários e o jornalismo, que recebeu suas iniciativas com interesse (mesmo quando não consideram que todas elas cumprem os critérios de noticiabilidade). A seguir, descreveremos os condicionamentos estruturais que enfrentam e os desenvolvimentos conjunturais

⁴ María Eugenia Domínguez e Alejandro Frigerio, “Entre a brasilidade e a afro-brasilidade: Trabalhadores culturais em Buenos Aires”, in Frigerio e Gustavo Lins Ribeiro (eds.), *Argentinos e Brasileiros: Encontros, imagens, estereótipos* (Petrópolis: Vozes, 2002); Domínguez, “O ‘afro’ entre os imigrantes em Buenos Aires: reflexiones sobre las diferencias, (Tese de Mestrado, Florianópolis, 2004). Seguindo a caracterização de Domínguez, os “trabalhadores culturais” exercem suas atividades divulgando práticas artístico-culturais. Ainda que em maior ou menor medida, o uso de saberes correspondentes a diferentes expressões da cultura popular (em geral aprendidos no lugar de origem, de maneira informal) constitui um meio de trabalho que garante sua subsistência; para muitos, o trabalho cultural ultrapassa este objetivo, pois também se procura a obtenção de capital simbólico. A antropóloga enfatiza a diversidade de formas que adquire este tipo de trabalho, situadas segundo sua maior aproximação/distanciamento em relação a dois polos: “aquele no qual as iniciativas respondem a fins comerciais e a atividade é encarada como um meio de lucro material, e o que relaciona as iniciativas com a construção de limites étnicos e culturais, com a divulgação de uma nova imagem do grupo de domínio e com a ligação histórica desse grupo ao passado local” (Domínguez, p. 58). Neste sentido, dado que o trabalho cultural não responde a um interesse excludente, sucede que, em algumas ocasiões, assume traços de “ativismo cultural”, isto é, aquele em que se põem em relevo os fins políticos da atividade realizada.



que achamos constituírem uma “estrutura de oportunidades políticas internacional e local”. Depois, examinaremos as principais atividades executadas pelos militantes negros, na sua interação com atores transnacionais e globais e com funcionários do governo argentino. Enfatizaremos o desenvolvimento e o desdobramento estratégico de diferentes identificações coletivas, propostas pelos militantes (“afro-argentinos” ou “negros”, “afrodescendentes”, “diáspora africana”) que lhes permitem aproveitar melhor as oportunidades externas e internas e que, ao mesmo tempo, os ajudam a cooperar com os trabalhadores culturais afro, levando a relações de maior inclusão.

Condicionantes estruturais da mobilização dos afro-argentinos

a) Narrativa dominante da nação que enfatiza a brancura

Para entender os esforços realizados pelos militantes afro-argentinos, é necessário considerar dois fatores contextuais que os condicionam e limitam. O primeiro é a existência de “uma narrativa dominante da nação” que, ao invés das vigentes em outros países latino-americanos, não glorifica a mestiçagem,⁵ mas a brancura. Como sustenta Frigerio,⁶ as “narrativas dominantes” fornecem uma identidade nacional essencializada, estabelecem as fronteiras externas das nações e de sua composição interna e propõem o ordenamento correto de seus elementos constitutivos (em termos de etnia, religião e gênero). Justificam o presente enquanto constroem um passado legitimador.⁷

Esta “narrativa dominante” se caracteriza por apresentar a sociedade argentina como branca, européia, moderna, racional e católica. Invisibiliza, portanto, as diferentes presenças e contribuições étnicas e

⁵ Lourdes Martínez Echazábal, “Mestizaje and the discourse of national/cultural identity in Latin America, 1845-1959”. *Latin American Perspectives* (1998), 25(3):21-42.

⁶ Frigerio, “Outside the nation, outside the diaspora: Accomodating race and religion in Argentina”. *Sociology of Religion* (2002), 63(3):291-315.

⁷ Estas narrativas, no entanto, não são unívocas nem têm uma supremacia absoluta, já que são confrontadas por narrativas contrárias ou submetidas a leituras opositoras (no sentido de Stuart Hall, “Encoding, decoding”, in Simon During (ed.), *The cultural studies reader* (London: Routledge, 1993) que têm um grau díspar de sucesso ou de aceitação social em diferentes momentos históricos.



raciais e, quando estas aparecem, as situa na distância temporária (no passado) ou geográfica (em áreas remotas, longe da capital, epicentro geográfico da Argentina branca e européia). A respeito dos afro-argentinos, enfatiza seu adiantado desaparecimento e a irrelevância de suas contribuições à cultura local e se caracteriza, além disso, por uma notável cegueira quanto aos processos de mestiçagem e hibridação cultural. A imagem da nação, da sociedade e da cultura argentina, brindada por esta narrativa dominante, atua como uma estrutura que condiciona fortemente as atividades que podem desenvolver os militantes afro-argentinos, os apoios que podem receber e as dificuldades no proveito de uma identificação e uma ação coletiva entre os afro-descendentes.⁸

b) A lógica do sistema de classificação racial

Junto com uma narrativa dominante da nação que enfatiza a sua brancura, um segundo fator contextual, que condiciona a possibilidade do sucesso dos esforços dos militantes afro-argentinos, é a existência de um sistema de classificação racial que operou, pelo menos em grande parte do século XX, na direção da desapareição contínua dos negros na sociedade argentina e o predomínio cada vez maior da brancura portenha. Primeiro, pela atribuição da categoria *negro* a uma quantidade cada vez menor de pessoas, invisibilizando certos traços fenotípicos (e, inclusive, nas histórias familiares, a determinados indivíduos que os possuem), permitindo, assim, um predomínio naturalizado da brancura portenha. Por outro lado, com a insistência de que a atualmente muito utilizada categoria “negro” (entre aspas) ou “cabecinha negra”, atribu-

⁸ O começo das conclusões da “Reunião de Afrodescendentes Argentinos” resume claramente a visão que os próprios militantes negros têm do tema: “A atuação histórica e atual dos africanos e afrodescendentes foi sistematicamente negada e, inclusive, menosprezada e ocultado o aporte dos mesmos à identidade do país. Este ocultamento e esta negação geraram uma situação de *invisibilidade* deste coletivo, mas, levando em conta que, salvo a comunidade caboverdiana, os afro-argentinos não vivem em comunidades, *mas dispersos por todo o país*. Esta situação teve como consequências uma pobre autoestima, um desconhecimento de sua história e de seus direitos como cidadãos, envergonhando-se de sua condição, que viola o mais fundamental dos direitos humanos, o *direito à identidade*. O objetivo desta reunião é apoiar desde uma construção *afrogênica* (desde nós mesmos) à recuperação da identidade afro-argentina [...]” (começo das conclusões que circulou por correio eletrônico, depois da Reunião de Afrodescendentes Argentinos realizada em 29-31 de outubro de 2004, na *Casa da Cultura Indo-Afro-Americana* de Santa Fé – grifo no original).⁹



ída a grande parte da população pobre e de pele escura não envolve uma dimensão racial, mas meramente socioeconômica.⁹

A classificação de uma pessoa como “não negra” se produz, então, através de um *trabalho* (no sentido sociológico de construção social da realidade) de invisibilização dos traços fenotípicos negros a um nível micro, que corresponde a nível macro, com a invisibilização – também constante – da presença do negro na história argentina e de suas contribuições à cultura argentina.

Portanto, se bem que a brancura (*whiteness*) portenha não seja problematizada como categoria social, ela, sim, precisa ser construída constantemente nas interações cotidianas, mediante a adscrição da categoria negro tão somente àquelas pessoas que têm a pele bem escura e os cabelos encaracolados (o que, na cidade, se chama de “*pelo mota*” – cabelo ‘encarapinhado’). De fato, “*negro mota*” (‘negro carapinha’) é a expressão mais utilizada para afirmar inequivocamente que uma pessoa é “*negra negra*”, que pertence a “*la raza negra*”.¹⁰

Com esta lógica de classificação racial, os negros (“verdadeiros”) sempre serão cada vez menos. Isto é socialmente necessário porque: a) a existência de um número importante ou visível de negros – assim como o reconhecimento de que tiveram uma função de determinada importância em nossa cultura ou nossa história – vai absolutamente contra a narrativa dominante da história argentina e contra o seu senso comum; e b) principalmente “porque ser negro é considerado uma condição negativa”.

Frigerio propõe que “a invisibilidade dos negros se produz não só na narrativa dominante da história argentina” – aspecto mais tratado e sobre o qual existe bastante consenso – “mas também nas interações sociais da vida cotidiana”.¹¹

⁹ Frigerio, “‘Negros’ y ‘Blancos’ en Buenos Aires: Repensando nuestras categorías raciales”. *Temas de Patrimonio Cultural*. Buenos Aires (2006), p. 16.

¹⁰ Frigerio, “‘Negros’ y ‘Blancos’ en Buenos Aires”.

¹¹ Frigerio, “‘Negros’ y ‘Blancos’ en Buenos Aires”. Para tratamentos recentes da invisibilidade histórica dos afro-argentinos, ver Alejandro Solomianski *Identidades Secretas: La Negritud Argentina*. Rosario: Beatriz Viterbo, 2003; Lea Geler, “Afrodescendientes porteños: homogeneidad y diversidad en la construcción nacional argentina, ayer y hoy”. Comunicação apresentada no VIII Congreso Argentino de Antropología Social, Salta, 19 a 22 de setembro de 2006.





A prevalência de um sistema de classificação racial deste tipo impede especialmente a formação de um movimento social e a criação de uma identidade coletiva. Por um lado, dificulta a percepção da existência de um coletivo negro pela maneira com que a variedade fenotípica, proveniente da mestiçagem, é conceituada – como graus diferentes da branqueamento naturalizada.¹² Por outro, permite que grande parte dos afrodescendentes possa “passar” (no sentido goffmaniano de ocultar seu estigma) na vida cotidiana. Devido a isso, pode resultar mais custoso participar de um movimento reivindicatório que lidar com a discriminação *light* que se enfrenta em quase todos os contextos sociais – com algumas exceções, como determinada discriminação trabalhista, na qual se solicita “boa aparência” ou em determinados encontros com a polícia.¹³

c) Narrativas multiculturais na cidade de Buenos Aires

Como assinalou Lacarrieu,¹⁴ nos últimos anos da década de noventa, produzem-se vários desenvolvimentos importantes na cidade de Buenos Aires que mudarão as formas de representá-la, ou seja, a imagem que desta se

¹² Existe, no entanto, uma linguagem para entendidos, segundo a qual os afro-argentinos pertencentes a famílias tradicionais se reconhecem entre si, distinguindo determinados traços físicos que “marcam” a descendência africana (para mais detalhes, ver análise de Natalia Otero Correa, “Afroargentinos y caboverdeanos: Las luchas identitarias contra la invisibilidad de la negritud en Argentina”, (Tese de Mestrado, Misiones, 2000). No entanto, quem está fora do que alguma vez foi “a comunidade negra” (composta por estas famílias tradicionais afro-argentinas) e há somente algum/ns ancestral/ais negro/os, não é consciente destes marcadores fenotípicos *emic*.

¹³ A idéia de Livio Sansone (*Blackness without Ethnicity: Constructing Race in Brasil*. New York: Palgrave MacMillan, 2003) de “contextos duros” e “contextos suaves” de racismo é pertinente aqui. Grande parte das interações sociais pode considerar-se contextos suaves, nos quais se toleram brincadeiras “inofensivas” com que os indivíduos aprendem a lidar desde pequenos. As entrevistas de trabalho, ou os encontros com a polícia, sobretudo, podem considerar-se contextos mais duros, mais escondido o primeiro, mais explícito o segundo. Vários exemplos indicam que não é preciso desprezar a força do racismo policial. A José Delfín Acosta, um ativista cultural afro-uruguaio, custou-lhe a vida, assim como a inúmeras “negros” (entendido o vocábulo como “cabecinha negra”, indivíduos de tez escura, pertencentes a setores de baixos recursos) também.

¹⁴ Monica Lacarrieu, “Remapeando identidades en el contexto de la regionalización”. Comunicação apresentada na III Reunión de Antropología del MERCOSUR, Misiones, 23 a 26 de novembro de 1999; Lacarrieu, “Zonas grises en barrios multicolores: ‘ser multicultural’ no es lo mismo que ‘ser migrante’”. Apresentado no Simpósio “Buenos Aires-Nueva York: Diálogos Metropolitanos entre Sur y Norte, Buenos Aires, 29 e 30 de maio de 2001; Lacarrieu, “Turismo Cultural: ¿Recurso o Política?: La construcción de ‘estéticas exóticas’ frente a ‘estéticas del conflicto’ en Argentina y la ciudad de Buenos Aires”. Comunicação apresentada no 51 Congreso Internacional de Americanistas. Santiago de Chile, 14 a 18 de julho de 2003.



quer projetar para o exterior e seus habitantes. Estas modificações afetam especialmente o lugar outorgado às minorias étnicas, pois, neste período, começa a perfilar-se uma narrativa multicultural da cidade, que não só reconhece, mas elogia e incentiva sua diversidade étnica interna, criando-se diferentes espaços e eventos para sua exibição e exaltação.

Existem razões de ordem local e global para estas mudanças. Entre as primeiras, a mudança de *status* legal da cidade, que, em 1996, passa de Capital Federal a Cidade Autônoma (o que lhe permite um perfil mais próprio e independente), com uma nova constituição mais progressista. Além disso, desde 1999 passa a ser governada por uma coligação de perfil centro-esquerdista. Neste marco, o “direito à identidade” – em diferentes níveis – ganha relevância, incluindo-se dentro desta revalorização as identidades étnicas. Por outro lado, tem lugar um contexto global em que, como assinala Lacarrieu,¹⁵ “em sintonia com as declarações e os programas propostos por organismos internacionais (como Unesco, BM, BID), a ‘cidade multicultural’ é observada como uma cidade enriquecida pela sua diversidade”.

A nova autonomia da cidade e o desejo de incluí-la entre outras metrópoles globalizadas levam a uma valoração da multicultural cidade, que se aparta da visão tradicional da identidade nacional, como fundada em um crisol de raças, onde os diferentes ingredientes (étnicos, culturais) se fundiriam para desaparecer e originar uma nova cultura e uma nova identidade, compartilhadas por todos os habitantes da nação. Assim, dentro da narrativa multicultural vigente, a diversidade étnica da cidade passa a ser um elemento valorizado, que a tornaria mais atrativa para o turismo e para aqueles que a habitam.¹⁶ Esta celebração da cidade pluralmente étnica se evidencia, sobretudo, nas *Feiras das Coletividades*, eventos organizados pelo Governo da Cidade, que adquirem maior regularidade e frequência no último lustro. Aqui, onde cada grupo étnico ou nacional expõe e vende suas comidas, seus artesanatos e suas roupas em postos, e realiza espetáculos de dança e música, a etnicidade é (re)apresentada e oferecida para o consumo dos portenhos.

¹⁵ Lacarrieu, “Zonas grises en barrios multicolores”.

¹⁶ Lacarrieu, “Zonas grises en barrios multicolores”.



Como bem assinala Lacarrieu,¹⁷ esta é, sim, uma forma de “multiculturalismo *light*”; a cultura dos migrantes é exaltada e exibida (ao mesmo tempo em que mercantilizada), mas em espaços demarcados e de atitudes predeterminadas, de forma tal que os aspectos potencialmente mais problemáticos de sua etnicidade ou de sua situação social passem despercebidos. A exibição de seus direitos culturais não garante, assim, a efetiva reivindicação de seus direitos de cidadãos.

No entanto, ainda com estes condicionantes (espaciais) e limitações (expressivas), esta nova narrativa, ao solapar a antiga imagem ideal da cidade européia e da homogeneidade portenha, constitui, sem dúvida, uma “estrutura de oportunidades políticas”,¹⁸ na qual podem ser feitas certas reclamações, baseadas em identidades étnicas.

Para voltar ao caso que estamos analisando, grande parte do apoio local recebido em uma primeira etapa pela *África Vive*, um dos principais agrupamentos negros, procedeu de uma instituição do Governo da Cidade. Como veremos mais adiante, foi a Defensora Adjunta do Povo da Cidade que contribuiu monetariamente para a realização de seus bailes, capacitou os pesquisadores para o censo da população afro da cidade e contribuiu com a tabulação dos dados.

d) A constituição de um campo de atividades culturais afro

Durante a segunda metade da década de oitenta, começa a desenvolver-se na cidade de Buenos Aires o que poderíamos denominar como um “campo de atividades culturais afro”, graças aos esforços isolados, mas simultâneos, de um grupo de migrantes afro-uruguaios, afro-brasileiros e afro-cubanos. Mesmo que vindos à cidade por motivos muito diversos, uma vez nela, resulta óbvio que seu conhecimento de determinadas artes afro-americanas constitui um capital cultural que lhes permitirá subsistir. Reconvertidos em trabalhadores culturais,¹⁹ começam a ensinar diferentes aspectos do que então se qualificava como “cultura

¹⁷ Lacarrieu, “Zonas grises en barrios multicolores”.

¹⁸ McAdam, *Political Process and the Development of Black Insurgency, 1930-1970*. Chicago: University of Chicago Press, 1970.

¹⁹ Domínguez, “O ‘afro’ entre os imigrantes em Buenos Aires: reflexiones sobre las diferencias”, (Tese de Mestrado, UFSC, 2004).



negra” de seus respectivos países: candombe, no caso dos migrantes afro-uruguaios, capoeira e dança afro, no dos afro-brasileiros, e danças afro-cubanas, no caso dos migrantes da ilha. O Centro Cultural Ricardo Rojas, da Universidade de Buenos Aires, assim como uma escola de dança privada, chamada o *Danzario Afro-americano* se transformam em epicentros deste novo movimento cultural – que logo se estende pela cidade. Apesar de estes migrantes (cujo número não passa de uma dezena por país, mas cuja influência cultural se faz relevante) ensinarem especificamente um gênero artístico afro-americano, em breve se instala uma consciência da afinidade de seus projetos. A procedência comum *afro* (africana) destas artes os leva a similares reivindicações, enquanto sua mais próxima procedência nacional (uruguaia e brasileira) e as discussões em torno de quem e de que maneira estão autorizados para ensinar estas artes, fazem com que suas interações sejam tanto de cooperação como de conflito. Em breve, vários deles se dão conta de que, em um país que se orgulha de sua brancura, devem primeiro reivindicar a presença de negros e de sua cultura no passado argentino, justificando sua atividade cultural como o ensino não de formas culturais forâneas (brasileiras, uruguaias), mas de comum procedência *afro* e de parte das raízes da cultura argentina. Algo similar devem fazer os praticantes argentinos de religiões afro-brasileiras, que, para não enfatizarem a estrangeirice de suas práticas e diminuïrem o estigma de “seitas estrangeiras”, devem reivindicar a presença de negros e sua cultura na história argentina.²⁰ De fato, até a aparição ou (re)visibilidade dos militantes afro-argentinos, praticamente os únicos que reivindicavam publicamente a existência e a importância de uma cultura negra no passado argentino foram os trabalhadores culturais, principalmente afro-uruguaios e afro-brasileiros, e os umbandistas/africanistas. Neste campo prévio de disputas sobre o que é a cultura afro, qual é a forma correta de transmiti-la e quem tem o direito de fazê-lo, inserem-se os militantes afro-argentinos com a intenção de iniciar um movimento já não só para valorizar a cultura afro, mas também para chamar a atenção para a existência atual de afrodescendentes no país e seus direitos, negados por sua invisibilidade histórica e sua atual marginalização social.

²⁰ Frigerio, “Outside the nation”.



Dada a forma que toma a narrativa multicultural na cidade, poder mostrar “cultura afro” transformou-se num recurso simbólico importante, já que, como vimos, os diferentes grupos étnicos devem mostrar/desdobrar/oferecer sua cultura para o desfrute/consumo dos vizinhos e dos turistas. Por este motivo, um dos primeiros grupos com os quais os militantes afro-argentinos enfrentaram atritos foi o de alguns praticantes de candombe afro-uruguaio, que, em Buenos Aires, o ensinam como uma manifestação “rio-platense” e estabelecem uma continuidade entre as “chamadas” de tambores contemporâneas, realizadas pelos imigrantes afro-uruguaios (com a participação de alguns pardos e brancos também) e o passado negro do bairro histórico de *San Telmo* (o antigo “bairro do tambor”), onde essas chamadas são feitas. Esta reivindicação do candombe, segundo o modelo uruguaio, substitui mais ainda o candombe argentino, que se tinha recuado para casas de famílias afro-argentinas desde o fechamento do *Shimmy Clube*, em 1972.²¹ O renascimento do candombe na cidade, nas últimas duas décadas, portanto, se baseia exclusivamente no modelo uruguaio que passa a ser “o candombe”. Como veremos mais adiante, os sucessivos e cada vez mais frequentes eventos de reivindicação dos negros e sua cultura precisam da demonstração de “cultura negra” (se não argentina, pelo menos de outros países limítrofes) e do maior número possível de indivíduos que resultem “negros negros” para a classificação racial local. Isto faz com que os militantes afro-argentinos devam estabelecer relações de cooperação (ocasionalmente de conflito) com estes trabalhadores/ativistas culturais afro-americanos.²²

²¹ Frigerio, “El Candombe Argentino: Crónica de una muerte anunciada”. *Revista de Investigaciones Folklóricas*. Universidad de Buenos Aires (1993), # 8:50-60.

²² Também há tentativas de resgatar e voltar a dar visibilidade ao candombe argentino em que os militantes afro-argentinos têm ingerência. As estratégias mais culturais destes militantes, no entanto, por serem minoritárias com respeito ao seu espectro de ação, ficam fora dos limites deste trabalho.



Desenvolvimento de um movimento social afro (argentino/descendente)

a) 1995-2001 - Ajudando aos afro-argentinos

O grau quase total de invisibilidade alcançado pelos afro-argentinos durante a segunda metade do século XX começou a fender-se, em alguma medida, para fins da década de noventa, com a formação da *África Vive*, um agrupamento de militantes negros que adquiriu visibilidade em diferentes âmbitos.²³

Em 1996, dois ativistas negros residentes no Canadá, consultores do BID, visitam Buenos Aires com a intenção de contatar grupos negros locais e integrá-los a um programa de ajuda econômica para este tipo de agrupamento, o *Programa de Alívio à Pobreza em Comunidades Minoritárias da América Latina*. Convidam para se apresentar, em um encontro em Washington, duas afro-argentinas. Uma delas é María Magdalena Lamadrid, descendente de negros escravos argentinos, com cinco gerações de ancestrais no país. A outra, Miriam Gomes,

²³ Alguns autores, como Miriam Gomes (“Apuntes para una historia de las instituciones negras en Argentina”, in Dina Picotti (comp.), *El negro en la Argentina. Presencia y negación* (Buenos Aires: Editores de América Latina, 2001); e Laura Cecilia López, “¿Hay alguna persona en este Hogar que sea Afrodescendiente?” Negociaciones e disputas políticas em torno das classificações étnicas na Argentina”, (Dissertação de Mestrado, UFRGS, 2005), fazem referência às “organizações negras” da década de oitenta e estabelecem algum tipo de continuidade com as atuais. Como já dissemos, consideramos mais realista falar dos esforços atuais de militantes negros, por criarem um movimento social, que da existência de um “movimento negro”. Os empreendimentos de indivíduos negros que houve durante a década de oitenta tiveram propósitos bastante diversos: existiu um agrupamento de imigrantes haitianos e um *Comité Latino-americano contra o Apartheid*, fundado e liderado por Enrique Nadal, um afro-argentino, cujos objetivos estavam mais dirigidos a criar consciência sobre o racismo fora do país que dentro do mesmo – uma iniciativa impensável na época. O *Movimiento Afro-americano* – do qual o primeiro autor fez parte durante 1989 e 1990 – composto por ativistas culturais e militantes políticos afro-brasileiros, afro-uruguaios e, em menor medida, afro-argentinos, seria um antecedente apropriado, se não fosse porque não alcançou recrutar nenhum apoio externo ao grupo. Mesmo que seja indispensável fazer uma análise em profundidade destes esforços pioneiros, é preciso reconhecer que o contexto social do momento era tão pouco favorável a reivindicações raciais – o ativismo cultural afro-americano recém-começado – que teve que esperar, como argumentamos aqui, pelo desenvolvimento de uma estrutura de oportunidades políticas que tornasse possível algum tipo de ativismo político negro com possibilidades de alcançar alguma *transcendência pública*. Podemos localizar um antecedente claramente político recente em 1991, na “Declaração de Santa Fé”, assinada por Lucía Molina, Miriam Gomes e Enrique Nadal, entre outros, depois das “Primeiras Jornadas de Cultura negra”, organizadas pela *Casa da Cultura Indo-Afro-Americana*.



pertencente à primeira geração de afro-argentinos, nascidos na comunidade de imigrantes cabo-verdianos, que chega a Buenos Aires na primeira metade do século XX. Entusiasmada pelo movimento internacional em torno da negritude que encontra na sua visita a Washington e pelas promessas de ajuda financeira, María Lamadrid funda, em abril de 1997, o agrupamento *África Vive*. Esta ONG tem a intenção de romper com a invisibilidade do negro na Argentina, ajudar na promoção social de seus congêneres e, de maneira mais geral, reivindicar o rol do negro na história e na sociedade argentina.

Para alcançar estes objetivos, nos primeiros tempos conta principalmente com duas fontes de apoio. Uma, interna, composta, em sua maioria, pela sua família extensa, algumas afro-argentinas, de famílias conhecidas dentro da comunidade, e por Miriam, cuja formação universitária resulta de utilidade na hora de realizar projetos ou entrevistas com funcionários. A segunda fonte de apoio, agora externa, é a rede de organizações negras *AfroAmérica XXI*. Esta rede, criada pelos consultores do BID, que as convidou para irem a Washington, tem o propósito de continuar a integração entre os diferentes grupos de afro-americanos presentes à referida reunião. Como representante argentina nesta organização, María Lamadrid (mais conhecida como Pocha) é convidada para mais duas reuniões, uma em Honduras (outubro de 1997) e outra na Colômbia (março de 1998). Por causa de sua pertença a esta rede, recebe algo de ajuda financeira e de assessoria para assistência social a grupos vulneráveis.

As atividades da *África Vive* são realizadas em diferentes terrenos ao mesmo tempo: social, cultural, político – determinados principalmente pelos apoios sociais externos que vai conseguindo. Durante os dois primeiros anos de existência, o principal trabalho consiste em robustecer o apoio externo, participando de reuniões internacionais, organizadas por *AfroAmérica XXI*. Ao mesmo tempo, Pocha tenta ampliar sua base de apoio local, reunindo-se com membros de sua família e outros integrantes de famílias notáveis da comunidade afro-argentina, tentando persuadi-los a se unirem à organização. Realiza, além disso, apresentações de projetos perante os delegados locais do BID, funcionários públicos, de empresas privadas e ainda embaixadas, para obter apoio financeiro para sua organização, mas sem muito êxito.



Seu trabalho começa a atrair alguma atenção em Buenos Aires, em 1999, depois de sua participação em um Seminário sobre “Os Povos Originários, Afro-Argentinos e Novos Imigrantes”. A inclusão dos afro-argentinos entre outras minorias com maior visibilidade social (“povos originários”, “novos migrantes”) incita o interesse de alguns políticos locais e lhe permite o acesso aos escritórios da Defensoria do Povo da Cidade de Buenos Aires, cuja Defensora Adjunta se transforma, durante um tempo, em sua principal aliada.²⁴ Através do seminário, ganha também certa visibilidade na mídia, especialmente no diário *Clarín*, provavelmente o de maior circulação no país, que lhe dedica três importantes notas nos anos subsequentes – incluída uma de capa. Sua aparição na mídia é particularmente relevante, porque outorga algo de visibilidade aos afro-argentinos, desaparecidos de diários e revistas desde 1971 – ano em que a revista dominical do mesmo diário publica uma nota sobre a comunidade negra da cidade.²⁵

O ano 2000 é especialmente frutífero para a *África Vive*. Com o apoio econômico da Defensoria, conseguem organizar um baile na *Casa Suiza*, onde se realizavam as famosas reuniões do *Shimmy Clube*, que congregaram os afro-argentinos até a década de setenta.²⁶ Mesmo com foco nos parentes da família extensa da presidenta da *África Vive*, o baile reúne outros membros das famílias conhecidas da comunidade negra.

Em abril e agosto, membros do agrupamento realizam, com a assessoria logística da Defensoria, um censo dos negros residentes em Buenos Aires. Se bem que o número de indivíduos recenseados pelo

²⁴ Como dissemos, no apoio desta funcionária pode-se ver a importância de uma nova narrativa multicultural da cidade. A relevância do novo contexto para a valorização dos movimentos identitários é mencionada explicitamente pela Defensora Adjunta em um relatório de atividades realizadas durante o ano 2001. No primeiro parágrafo de seu “Relatório Preliminar Sobre a Comunidade Afro na Cidade de Buenos Aires”, assinala: “No marco do processo de desenvolvimento de novas práticas institucionais, congruentes com o espírito garantidor da Constituição da Cidade Autônoma de Buenos Aires, a Defensoria do Povo da Cidade de Buenos Aires assumiu um compromisso efetivo com a promoção de direitos de cidadania de diferentes minorias”.

²⁵ “Buenos Aires de ébano”, *Clarín* revista, 5 de dezembro de 1971.

²⁶ Frigerio, “El Candombe Argentino: Crónica de una Muerte Anunciada”. *Revista de Investigaciones Folklóricas*. Buenos Aires (1993), p. 8.





método de *snowball sampling* não resulte muito grande (aproximadamente duzentos), o censo consegue detalhar algumas características da população negra da cidade e, sobretudo, se constitui em um importante elemento de reivindicação simbólica. Por ser realizado com a ajuda de uma instituição pública, concede um primeiro reconhecimento oficial à existência de negros – não só migrantes, mas, sobretudo, *argentinos* – na cidade, assestando, assim, um golpe à sua invisibilidade. Também é uma conquista significativa que a *África Vive* pode mostrar à mídia e aos agentes financiadores.

Neste mesmo ano, os integrantes da *África Vive*, principalmente sua fundadora, Pocha, se encontram com outros atores sociais que tentam dar visibilidade aos afro-argentinos e reclamam políticas de luta contra a discriminação e a pobreza do que denominam “a comunidade afro”. Na sua negociação com a Defensora Adjunta do Povo por uma Casa do Negro, os líderes da *África Vive* entram em conflito com outros ativistas negros. Segundo a análise de López,²⁷ a principal coligação contra os seus interesses é formada por Baltasar, um imigrante africano que edita dois números (dezembro de 2000 e julho de 2001) de *Benkadi*, “a revista da comunidade afro” (entendida já não só como a formada pelos negros argentinos, mas por todos os negros residentes na cidade), e por Angel Acosta, um ativista cultural uruguaio, pioneiro no ensino do candombe uruguaio na cidade, que, depois de seu irmão ter sido assassinado pela polícia, por defender afro-brasileiros que estavam sendo interrogados na rua, funda uma ONG denominada *SOS Racismo*. Enquanto a *África Vive* quer que a casa seja só para afro-argentinos, estes ativistas culturais (secundados por alguns afro-argentinos) propõem que seja para todos os negros da cidade. A impossibilidade de alcançar um consenso faz com que a gestão da casa fracasse (ver López,²⁸ para uma análise detalhada da questão).

Durante 2001, realizam outro baile para congregar a comunidade negra, que novamente é um sucesso. Conseguem incorporar alguns jovens afro-argentinos ao movimento da organização, a partir da reali-

²⁷ López, ‘¿Hay alguna persona?’

²⁸ López, ‘¿Hay alguna persona?’



zação de um encontro juvenil. Dois deles viajam para a Conferência Mundial contra o Racismo em Durban, onde apresentam o relatório do censo realizado com ajuda da Defensoria.

Mesmo que o poder de convocação de afro-argentinos da *África Vive* não chegue a ser muito massivo – em termos quantitativos, tem mais sucesso convocando bailes que a soma de seus projetos sociais – o trabalho realizado pelo agrupamento tem consequências resumidamente importantes, principalmente porque conseguem chamar a atenção de alguns funcionários e da mídia para a existência de afro-argentinos no país – questionando a afirmação, de sentido comum, de que “já não ficam negros na Argentina”. Além disso, e não menos importante, porque cria entre outros afro-argentinos a consciência de que é necessário e possível lutar pelos seus direitos. Vários dos militantes negros argentinos, que atuarão posteriormente, saem de suas filas; outros, que já tiveram um ativismo cultural no passado, voltam à militância como consequência do movimento produzido por este grupo.²⁹ O ativo trabalho de Pocha e Miriam também incita o interesse de vários acadêmicos (principalmente antropólogos), possibilitando um *revival* dos estudos sobre afro-argentinos.

b) 2002-2005 – Protestando pelos “afro-descendentes”

Durante o primeiro período da existência da *África Vive*, sua ação se focaliza principalmente sobre os “negros argentinos” ou sobre os “afro-argentinos”, enfatizando as tentativas de criar uma identidade coletiva entre os que pertenceriam a esta “comunidade” e a luta pela sua promoção social, já que estes seriam, se não os mais pobres entre os pobres, pelo menos um grupo em situação de vulnerabilidade extrema. Com esta agenda, continua localmente a política de *Afroamérica XXI* e eles contam com o apoio das instituições internacionais, às quais esta rede lhes facilita o acesso.

²⁹ Torna-se necessário destacar aqui também o trabalho pioneiro da *Casa da Cultura Indo-Afro-Americana* da Província de Santa Fé. Este agrupamento, dirigido por Lucía Molina e Mario López, preexiste à *África Vive* e organiza as já mencionadas *Primeiras e Segundas Jornadas sobre Cultura Negra* (em 1991 e 1993). Participa ativamente, além disso, da *Rede Continental de Organizações Afro*, outra rede transnacional de movimentos negros, dirigida pela *Organização Mundo Afro* do Uruguai. Mesmo que seus representantes tenham um rol sem dúvida importante no desenvolvimento de um incipiente movimento negro no país, sua visibilidade em Buenos Aires é muito menor que a da *África Vive*.



Nesta segunda etapa de mobilização dos militantes negros, ocorre um deslize da identificação coletiva, proposta para a de “afrodescendentes” pelas vantagens do tipo diferente que esta traria, assim como por uma maior abertura para acionar, de outros ativistas negros, principalmente os trabalhadores culturais afro-americanos.

Em grande parte da Ibero-América, ou pelo menos com segurança no Cone Sul, o termo “afrodescendentes” se propôs como categoria de autoidentificação na Conferência Pré-Durban de Santiago (em 2000), e começou a popularizar-se depois da III Conferência Mundial Contra o Racismo, a Discriminação Racial, a Xenofobia e as Formas Conexas de Intolerância de Durban, África do Sul, em 2001. A importância política desta nova categoria de identificação fica clara na seguinte reflexão de Miriam Gomes, que, entrevistada por Laura López, assinala:

Quando nós o adotamos, entendemos que era uma questão política, era hora de adotar esse termo porque nos parecia, ou nos parecia, que é muito mais amplo que o termo negro, que, por outro lado, é um termo imposto de fora, durante um período histórico preciso, que é o da conquista e colonização da América. Mas, ao mesmo tempo, é um termo que nos serviu muito tempo para identificar-nos e reivindicar nossas origens, então, bem, há gente que continua chamando-se negro, e eu mesma continuo chamando-me negra, mas entendo que, por questões estratégicas e políticas, o termo mais adequado, e que sustentamos, e que sustento, *é o de afrodescendente, porque tem status jurídico, porque está incluído na Declaração das Nações Unidas, você dá conta, está sancionado pelas Nações Unidas, então para nós é importante acolher-nos nesse termo.* E bom, nós o adotamos e já vê-se que a palavra afro-argentino cada vez se usa mais, e tem a ver com esse trabalho das organizações em poder expô-lo, porque concordamos que era assim. Inclusive, ríamos há uns anos atrás, dizíamos – uh, *já não somos mais negros, agora somos afrodescendentes, e amanhã que seremos, mas bem, a história é assim.*³⁰ (Grifo no original.)

Esta adoção tem várias vantagens. Por um lado, como reconhecem os próprios militantes, está avalizada por uma importante conferência internacional que pode realizar recomendações para os Estados.

³⁰ López, ‘¿Hay alguna persona?’, p. 192.





Mais importante ainda, outorga aos agrupamentos negros ibero-americanos uma arma importante para a quebra da invisibilidade de suas populações. Para países como a Argentina, onde a população negra é considerada não existente e onde o número de “negros negros” será sempre pequeno, permite incluir, numa mesma identificação coletiva, uma quantidade de indivíduos que podem ser fenotipicamente bem diferentes. O principal critério de adscrição passa da cor ou do fenótipo para a descendência reconhecida ou postulada – qualquer indivíduo com um ascendente negro pode reivindicá-lo. Desta maneira, os militantes afro-argentinos (agora afrodescendentes) podem afirmar que existem no país 2 milhões de afrodescendentes. Se for impossível afirmar que existem 2 milhões de *negros*, tal cifra de *afrodescendentes* é muito mais plausível – mesmo que a veracidade de tal afirmação, de todas as maneiras, ainda deva ser constatada.³¹

Pelo menos na Argentina, a utilização do termo afrodescendentes também dilui, em certa medida, a proveniência nacional dos que assim se identificam. Isto favorece que militantes negros de diferentes procedências nacionais (afro-uruguaios, afro-equatorianos, afro-brasileiros) possam identificar-se como um mesmo coletivo e pressionar pelos seus direitos. Se a crescente popularização desta identificação não liquefaz as diferenças entre os diferentes militantes, nesta etapa parece afiançar-se o convencimento de que é necessário mostrar a maior quantidade possível de agrupamentos “afrodescendentes” para poder pressionar melhor com suas propagandas.

A primeira instância em que esta necessidade se evidenciou foi em uma série de encontros que os militantes têm com representantes do Banco Mundial e do Instituto Nacional de Estatísticas e Censos (INDEC), por causa da inclusão de uma pergunta sobre afrodescendência no censo de 2010.³² Em uma das amostras mais significativas do valor agregado

³¹ É claro que este termo tem a contrapartida de não ser familiar ou imediatamente compreensível fora do círculo dos militantes negros. Por outro lado, como assinala Gomes, na mesma entrevista, não há ainda acordos inequívocos sobre quem pode chegar a ser legalmente considerado “afrodescendente”, no caso de alcançar algum dia consertos dos Estados nacionais: Gomes, apud López, ‘¿Hay alguna persona?’, p. 101.

³² Depois da Conferência de Durban, impõe-se com maior força a necessidade de incluir a identificação racial nos censos, como uma forma de poder discriminar a incidência da “raça” na situação econômica (López, ‘¿Hay alguna persona?’).

desta nova *identificação* (sublinhamos identificação mais que “identidade” para enfatizar seu caráter contingente e estratégico), no dia 6 de maio de 2003 funcionários do Banco Mundial realizam uma “Reunião com Representantes de Organizações de Afrodescendentes”³³ para informar-se sobre sua situação atual, suas atividades e suas necessidades. Segundo se depreende da descrição da reunião, realizada pelo próprio Banco Mundial, a ela assistem “*Dezenove* organizações da sociedade civil de afrodescendentes” (grifo do autor). Na resenha, nomeiam-se dezesseis “organizações”: dez são afro-argentinas, três, afro-americanas e três, africanas.³⁴ Propõe-se nesta reunião a necessidade de trabalhar com/pressionar o INDEC para que inclua os afrodescendentes nos estudos censitários, e o Banco Mundial recomenda que estas “organizações da sociedade civil” sejam formalizadas legalmente para terem acesso a alguns de seus programas e que se pressione o governo para que inclua as organizações de afros em planos de emergência social.

À segunda reunião com o Banco Mundial, realizada um ano depois, assistem só dez pessoas, representantes de oito agrupamentos, a maioria afro-argentinas e da comunidade cabo-verdiana,³⁵ o que indicaria que os militantes mais interessados no tema do censo são os argentinos.³⁶ Esta segunda reunião com o Banco Mundial é importante, tanto que os funcionários do INDEC (que se somaram nesta oportunidade) propõem efetuar uma prova piloto para testar a possível inclusão da pergunta sobre afrodescendência no próximo censo. Por sua vez, o Banco Mundial oferece financiamento para a campanha de sensibilização

³³ Banco Mundial, “Minuta da Reunião com Representantes de Organizações de Afrodescendentes, 6 de maio de 2003”: <http://www.bancomundial.org.ar/Archivos/Reunion_con_Representantes_de_Organizaciones_de_Afro.pdf>.

³⁴ Nesta ocasião, várias das associações afro-argentinas pertencem à comunidade cabo-verdiana, que, em uma mudança de sua identificação coletiva, declaram trabalhar em prol dos afrodescendentes. Para uma análise das diferentes formas que tomam as identificações dos cabo-verdianos e seus descendentes na Argentina, ver Marta Maffia e Virginia Ceirano, “Estrategias políticas y de reconocimiento en la comunidad caboverdeana de Argentina”. Comunicação apresentada na Sexta Reunião de Antropologia do Mercosul (RAM), Montevideo, 2005, 16 a 18 de novembro.

³⁵ López, “¿Hay alguna persona?”.

³⁶ No que se refere a esta segunda reunião e às medidas adotadas a partir da mesma, baseamos nas informações contidas em López, “¿Hay alguna persona?”.



prévia, necessária para que os indivíduos saibam o que significa ser “afrodescendente”.³⁷

Na sua interação com os funcionários do INDEC, os militantes estabelecem certas disputas; por um lado, questiona-se a prova piloto como tal, por não assegurar, ou colocar em perigo a inclusão da pergunta sobre afrodescendentes no censo (devido a uma possível falta de significado desta população no país). Por outro, enfatiza-se a necessidade de que os afrodescendentes tenham maior participação no transcurso do processo técnico previsto pelo INDEC, exigindo-se que os mesmos façam parte da totalidade das instâncias. Depois da reunião, Miriam Gomes e Lucía Molina são contratadas pelo Banco Mundial, na qualidade de consultoras, para trabalhar com o INDEC em torno da prova piloto. Apesar da ênfase na “afrodescendência”, isto põe em relevo a necessidade da nacionalidade argentina das assessoras do projeto.

Ainda quando os representantes do INDEC alegam que, tecnicamente, a prova piloto não dimensionaria a possibilidade de cruzamento de “origem étnica” e “condição socioeconômica”, a prova piloto é realizada em abril de 2005, levada a cabo em dois bairros, um da Capital Federal (Montserrat), com a coordenação de Miriam Gomes, e outro da cidade de Santa Fé (Santa Rosa de Lima), a cargo de Lucía Molina.³⁸

Um segundo empreendimento aglutinante nesta etapa é uma nova e mais ambiciosa versão da luta por uma “casa do negro”. A forma que toma evidencia as mudanças nas relações de poder entre os diferentes militantes e os trabalhadores culturais afro-americanos, o capital simbólico e o apoio financeiro do qual dispõem, junto com o exíguo apoio recebido do Estado. Em 2004, uma ativista cultural afro-equatoriana aluga um antigo casarão no bairro de São Telmo para instalar sua *Escuela Integral de Arte Freda*

³⁷ Sob esta categoria, inclui-se um espectro amplo de pessoas, que resulta de um processo de negociação entre os ativistas e os organismos envolvidos. O desenho do instrumento de medição contempla quatro perguntas quanto a esta categoria de autoidentificação; duas delas apontam para captar os argentinos descendentes de africanos escravizados, e as outras duas incluem africanos (e seus descendentes) e afro-latino-americanos (e seus descendentes) Cf. Josefina Stubbs e Hiska Reyes, *Resultados de la prueba piloto de captación en la Argentina*. Buenos Aires: UNTREF/BM, 2006, p. 14.

³⁸ Tais bairros foram escolhidos com base no conhecimento de que ali residiam pessoas com ascendência africana, o que permitiria constatar se as perguntas propostas “captavam” a afrodescendência.



Montaño. O que poderia ter sido um “centro cultural” a mais, ou um centro cultural “afro-equatoriano”, adquire uma grande relevância simbólica, quando sua diretora começa a afirmar que, no subsolo da casa, teriam vivido, como serviçais, ou sido hospedados temporariamente, no caminho para leilão, ou estariam enterrados (de acordo as versões que aparecem em diferentes escritos ou entrevistas) escravos africanos.³⁹ Em pouco tempo, o dono da casa decide interromper o contrato com o centro cultural, ao receber uma oferta economicamente mais conveniente, que inclui sua possível demolição. Põem-se em perigo, desta maneira, os planos de instalar seja um centro cultural negro, um museu afro-argentino ou, na sua versão mais ambiciosa, um complexo cultural afro que incluísse passeios turísticos por lugares de importância no passado negro do histórico bairro de San Telmo. Várias ou quase todas as ativistas afro-argentinas mais importantes e vários trabalhadores culturais afro-americanos se mobilizam, apoiando o reclamo de Freda.⁴⁰ Sob a denominação de *Comitê de Afrodescendentes Pró-conservação do Edifício de Defesa 1460*, realizam uma apresentação ante a Defensora do Povo da Cidade para preservar o local.⁴¹ A Defensoria lhe dá curso legal, solicitando relatórios a diferentes instituições do Governo da Cidade, para que testemunhem sobre a situação do edifício e as medidas a adotar para sua conservação; no entanto, esta iniciativa se dilui ou não leva a nenhuma ação positiva.⁴²

³⁹ Em 2003, Daniel Schávelzon publica *Buenos Aires Negra*, Buenos Aires: Emecé Editores um estudo arqueológico dos restos materiais dos negros da cidade. Este autor é tomado como referência de tal afirmação sobre a casa, mesmo que, aparentemente, ele não fale em público a respeito.

⁴⁰ Na casa também passaria a funcionar a *África Vive*, cujo financiamento internacional foi interrompido nesta época.

⁴¹ Segundo a revista virtual <<http://www.ensantelmo.com.ar/Cultura/Lugares/freda1.htm>>, acessada em 22/10/2008), *En San Telmo e sus Alrededores* nº 83, tal comitê é integrado pelas “organizações não-governamentais”: *África Vive*, *Associação Cultural Brasileira* “A Turma da Bahiana” e *Comunidade Cabo-verdiana*.

⁴² Mesmo que a reivindicação da casa da rua Defesa repercutisse pouco nos meios de comunicação de massa, o fato de receber particular atenção em uma importante área da atividade afro-descendente demonstra o claro apoio dos militantes afro-argentinos. A propaganda é motivo de preocupação e de um pedido conjunto na reunião “O Status das Comunidades Afro-Latinas nas Américas”, realizada em Buenos Aires, em agosto de 2005, pelo Hunter College, da Universidade de Nova York, e o Caribbean Cultural Center, da mesma cidade. A *Escola Integral de Arte Freda Montaño* junto com a *Sociedade Cabo-verdiana*, a *África Vive* e a *Casa da Cultura Indo-Afro-americana* de Santa Fé formam o *Comitê Argentino de Organizações Afro*, a coligação de grupos locais anfitriões do evento.



Entrevistada por causa de duas atividades culturais organizadas para apoiar a posse da casa, a ativista cultural afro-equatoriana, que agora passa a ser afrodescendente, pode, por este motivo, tornar seu um discurso de reivindicação de *todos* os negros da Argentina, impensável anos atrás:

[Este subsolo] Representa nossa história, nossa vida. Porque este é um lugar que, mesmo que para muitas pessoas esteja em dúvida, para nós, não. Não há dúvidas de que foi um lugar onde houve negros. Onde, inclusive, no parque Lezama, os comercializavam [...] Se nós, os negros, não lutarmos por este lugar, ele morre e termina a memória. Há um extermínio da pessoa e um extermínio da história. [...] Porque sempre, em todos os países, se disse que aqui não há negros. Nós temos que refrescar-lhes a memória e dizer-lhes, com feitos, que sim, é verdade que morreram, sim, é verdade que os negros puseram seus ombros e seus pulmões pelo fortalecimento e o crescimento dos povos. E que, como são tão fortes, as sementes ficaram. Uns morreram e outros ficaram. Aqui estamos presentes. [...] Agora, nós, negros, temos que estar presentes e aqui estamos revivendo. Tinham-nos posto areia, mas agora já estamos saindo da tumba. Isso é o que passa.⁴³

Que o termo “afrodescendentes” resulta mais inclusivo que “afro-argentinos” pode ser apreciado claramente com a organização, em outubro de 2004, da “Primeira Reunião de Afrodescendentes *Argentinos*” (grifo do autor) por parte da Casa da *Cultura Indo-Afro-americana* de Santa Fé.⁴⁴ O

⁴³ Em *En San Telmo y sus Alrededores* n° 86 – janeiro 2006 <<http://www.ensantelmo.com.ar/Cultura/Artistas/estesubsuelofredamontano.htm>>. Este fragmento mostra como na fala coloquial o termo “negros” não desaparece. Como assinala Lucía Molina, uma das mais importantes ativistas negras, ao ser perguntada a respeito, em um painel de um congresso: “Em nível das organizações adotamos o termo afrodescendentes. Em nível da gente corrente, entre nós e na Argentina, o costume é denominarmos negros. A questão é a seguinte: quais de nós são negros e quem não é? Bom, também entendemos e concordamos que ter um antepassado negro é ser negro ou ser afrodescendente, e não necessariamente tem a ver com a cor da pele mas com a pertença étnica e cultural [...] Temos o desafio de sensibilizar e de começar a debater sobre estes temas, como denominarmos a nós? [...] para nós, é um desafio e, sinceramente, não sabemos a que nos pode dirigir o termo afrodescendente, ainda não sabemos, estamos estreando”. (No painel “A Argentina como sociedade multiétnica e multirracial” do *Quinto Colóquio Latcrit sobre Direito Internacional e Direito Comparado*, Buenos Aires 12 de agosto de 2003).

⁴⁴ A presença de Lucía Molina em quase todas as atividades realizadas em Buenos Aires, nesta segunda etapa de mobilização (apesar das dificuldades financeiras e de transferência), demonstra seu crescente protagonismo, provavelmente a partir de ser uma das colaboradoras mais importantes na prova piloto do INDEC.



título do evento mostra a necessidade de utilizar *dois* termos – “afro-descendentes” e “argentinos” – para denotar um subgrupo (afro-argentinos) que, na etapa anterior, é o absoluto protagonista da totalidade das propagandas.

c) 2006 – 2007 Diáspora Africana (ou o movimento da diáspora africana)

Na segunda metade do ano 2006, os militantes negros conseguem um novo aliado entre os funcionários de governo, e, melhor ainda, um lugar (mesmo que pequeno) em um organismo governamental. Uma mudança na direção do INADI (Instituto Nacional contra a Discriminação, a Xenofobia e o Racismo) faz com que este organismo, que até o momento pouco se ocupou dos afrodescendentes, os inclua nos foros que pretendem “abordar a temática da discriminação de atitudes específicas” (como reza a descrição de seus objetivos na página *web* da instituição).⁴⁵ O fórum é denominado “de afrodescendentes” (ou, na sua versão inaugural “de afrodescendentes e africanos”, de acordo com o convite para seu lançamento) e está composto por um afro-uruguaio, uma afro-argentina (da comunidade cabo-verdiana) e um afro-peruano.

Uma afrodescendente das famílias negras tradicionais argentinas passa a fazer parte do Conselho Assessor da Sociedade Civil do organismo. Originalmente integrante da *África Vive*, depois de Durban a dita militante estabelece seu próprio grupo, a *Associação Multiétnica e Multicultural de Buenos Aires*, para, agora, figurar como representante da *Federação de Organizações Afrodescendentes e Africanas*.⁴⁶

O fórum no INADI é inaugurado no dia 10 de outubro de 2006 (para também funcionar como “contrafestejo” do Dia da Raça, 12 de

⁴⁵ “O objetivo dos Foros é abordar a temática da discriminação de maneira específica”, em http://www.inadi.gov.ar/categorias_contenidos_detalle.php?categoria=2&campo=1. Apenas uns meses antes, em outubro de 2004, no documento emitido depois da reunião de Santa Fé, os militantes se queixam da “não representação dos afrodescendentes no INADI” e, em um documento dirigido a esse organismo, exigem que María Lamadrid seja seu representante.

⁴⁶ Sua filha, por sua vez, representa a União Argentina de Jovens Afrodescendentes, de modo que *duas* pessoas (mãe e filha) seriam responsáveis por três “organizações” negras. Este exemplo nos leva a lembrar as razões pelas quais consideramos mais realista uma análise com base em militantes negros que em organizações.



outubro), com uma comemoração pública na tradicional *Plaza Dorrego*, epicentro de *San Telmo*, e um desfile até a casa em conflito de *Freda Montaña*, onde se realizam os discursos do caso e continuam os números culturais afro-americanos. Ao evento assistem quase todos os militantes negros afro-argentinos, vários trabalhadores culturais afro-americanos e a própria diretora do INADI. Apesar deste apoio oficial (que não inclui, no entanto, nenhum pronunciamento público do INADI a respeito do conflito que envolve a casa), Freda deve deixar o edifício uns meses depois e levar seu centro cultural para outra localização. Perdida a dimensão simbólica da possível antiga presença escrava no porão, seu centro se sucede, nova e principalmente, “afro-ecuatoriano”.

Durante o ano 2007, o INADI aumenta sua aposta a favor dos afrodescendentes, organizando em julho o “Mês da Cultura Afro-argentina em Buenos Aires” (a cargo da militante afro-argentina que integra o Conselho Assessor), no qual se realiza o “Primeiro Congresso Argentino de Afrodescendentes”, com diversas oficinas sobre discriminação e sobre cultura afro-argentina. As atividades culturais do mês afro-argentino têm mais sucesso em termos de público e de participação de militantes negros que as oficinas de discussão e debate do “congresso de afrodescendentes” – o que demonstra, para este caso pelo menos, a instável aliança que existe entre alguns dos militantes afro-argentinos, mais dispostos a atividades culturais comemorativas que a revelar suas diferenças em debates públicos. Um mês mais tarde, o INADI realiza o “Seminário a África e sua Diáspora” (a cargo, principalmente, do afro-uruguaio do fórum de afrodescendentes). Também edita um livro, em que o antropólogo Pablo Cirio⁴⁷ reúne literatura afro-argentina antiga e contemporânea.

Uma presença importante e inesperada na inauguração do Mês da Cultura Afro-argentina é a da primeira-dama de Angola. Esta presença não só revela os bons laços que uma das organizadoras tem com a embaixada desse país, mas também prefigura a maior importância que começam a adquirir novos atores dentro do campo da militância

⁴⁷ Norberto Pablo Cirio, “En la lucha curtida del camino”. *Antología de literatura afroargentina oral y escrita*. Buenos Aires: INADI, 2007.





negra, que, até o momento, se mantiveram separados das tentativas de desenvolver um movimento social “afro-argentino” ou ainda “afrodescendente”: os representantes dos imigrantes africanos que, em número pequeno, mas paulatinamente crescente, começam a chegar a Buenos Aires em fins da década dos noventa.⁴⁸ O rol dos africanos torna-se mais importante não só porque alguns antigos residentes na Argentina de bom domínio do idioma passam a integrar-se ativamente, mas também porque algumas embaixadas africanas (a da África do Sul, a do Congo) começam a apoiar estas atividades. Em um contexto de mobilização política marcado pela falta absoluta de recursos, o apoio financeiro local adquire relevância – dupla, se é acompanhado por um capital simbólico igualmente importante, como no caso das embaixadas africanas. É necessário levar em consideração, além disso, que os contatos internacionais que apoiaram atividades durante a década dos noventa (e que deram um impulso fundamental ao movimento) diminuem ou retiram seu auspício financeiro nesse período.

A participação mais ativa dos africanos e sua crescente relevância fica evidenciada em um novo deslizamento para outra identificação coletiva que, mesmo que recente, já exigiu um esforço de elaboração teórica por parte dos militantes negros. Se nas reuniões de 2003 para o censo se diferenciavam afrodescendentes de africanos (distinção ainda vigente, como vimos, nas atividades e nos foros do INADI), nos últimos tempos se destaca a denominação de “Diáspora Africana” como uma maneira de unir afro-argentinos, afro-americanos e africanos.⁴⁹

Esta nova proposta de identificação coletiva se pode apreciar especialmente depois da organização de outro importante evento do ano 2007, a “Semana da África”. Este evento, que tinha sido realizado anteriormente (desde 2004) por migrantes africanos, agora também inclui, pela primeira vez, afro-argentinos entre seus organizadores e trabalha-

⁴⁸ Até então, a atividade dos africanos na cidade tinha sido mais cultural que política – iniciando em bares africanos, trabalhando como professores de percussão e de dança.

⁴⁹ Por exemplo, como assinala López, em outubro de 2003, depois de reunir-se em duas oportunidades com funcionários do INDEC, os militantes elaboram um documento com o título de “Temáticas e Problemáticas Afrodescendentes e Africanas na Argentina, relacionadas ao próximo Censo de População Nacional, a realizar-se em 2010”. (López, ‘¿Hay alguna persona?’, p. 91 – grifo do autor.)



dores culturais afro-americanos na sua programação – por isso, o tema desta edição é “A diáspora africana na Argentina”. Das várias disputas entre os diferentes grupos, produzidas durante sua organização, surge um entendimento que as diferenças devem ser minimizadas. As conclusões da “Semana da África 2007”, circuladas amplamente *a posteriori*, revelam claramente o deslize para a nova identificação:

O principal aporte da Semana da África foi o de ter contribuído na construção coletiva da idéia de diáspora como prática cultural e política. A recuperação ativa das diferentes dimensões, que desdobra a diáspora em um marco formal e festivo, serviu para visibilizá-las, hierarquizá-las e compartilhá-las com a sociedade. A confiança gerada entre seus organizadores e colaboradores constitui o capital social sobre o qual é possível avançar na transformação do estigma que ainda hoje pesa sobre os africanos e seus descendentes, a ampliação dos horizontes cognitivos em torno dos diferentes temas afins e o fortalecimento da presença africana na Argentina [...] O resultado destes objetivos foi o de ‘tomar emprestada’ da agenda política da União Africana, a oportuna ideia de dar visibilidade à diáspora africana, para construí-la localmente a partir das ferramentas que seus membros têm e se encontram em processo de definir e redefinir. Assim, nosso objetivo é, na verdade, um processo em construção, que esperamos continuar fazendo, na medida em que nossa causa faça sentido” (fragmento do relatório final, grifo do autor).

Além disso, e levando em conta, precisamente, que a identificação da diáspora africana é parte de um “processo em construção”, pode-se observar uma ênfase ainda maior nos convites enviados para o evento de 2008, onde a Semana da África passa já a ser a “Semana da Diáspora Africana”, organizada pelo *Movimento da Diáspora Africana*.

Conclusões

Tentamos brindar um panorama realista das atividades desenvolvidas por um pequeno, mas ativo e muito relevante grupo de ativistas afro-argentinos e afro-americanos que, apesar das importantes limitações estruturais, conseguiram restaurar um grau de visibilidade se não à população afro-argentina, pelo menos à temática afro-argentina, como alguns deles assinalam.





De seus objetivos primários de construir uma identidade coletiva afro-argentina – fazer visível sua presença na sociedade contemporânea, reivindicar seu aporte à cultura do país e tender para a promoção social dos afro-argentinos e à eliminação do racismo na sociedade – tiveram mais sucesso naqueles objetivos dirigidos para fora da comunidade que nos dirigidos para dentro. Conseguiram restituir um grau de visibilidade à população negra em geral, e afro-argentina em particular, a partir da aparição em notas importantes nos meios de comunicação de massa (diários e revistas) de maior alcance, da ativa participação e colaboração na filmagem de dois documentários cinematográficos sobre o tema (*Afro-argentinos*, estreado em 2002, e *Negro Che*, em 2006) e da obtenção do apoio de alguns – poucos ainda – funcionários do governo (na maioria, os que se encarregam de grupos marginais, como o INADI e a Defensoria do Povo). Seu maior sucesso, além da repercussão nos meios, foi a realização, junto com o INDEC, de uma prova piloto para a captação de população afrodescendente que estabelece, para duas localidades, um bairro da capital e outro da cidade de Santa Fé, capital da província homônima, uma porcentagem de 3.8% da população, correspondente a 6.2% dos lares – que foram os incluídos na amostra.⁵⁰

Somaram-se como companheiros de viagem vários acadêmicos e, mais relevante ainda, ativistas culturais afro-americanos e africanos (com os quais mantiveram, em algumas ocasiões, relações conflitivas, mas que melhoraram ao longo dos anos).

Não acreditamos que o nível de desenvolvimento do processo social aqui resenhado mereça o nome de “etnogênese”.⁵¹ Achamos que estamos perante o nascimento de um movimento social, baseado, por enquanto, nas atividades de algumas “organizações de movimento social” – cujo nível de organização também não é muito formal.

Suas formas preferidas de identificação coletiva foram variando com os anos, de “negros argentinos” ou “afro-argentinos” à mais inclusiva de “afrodescendentes”, à atual e mais inclusiva ainda gestação de

⁵⁰ Stubbs e Reyes, *Resultados de la prueba piloto*, p. 19.

⁵¹ López, ‘¿Hay alguna persona?’.



“diáspora africana”, que permitiria englobar aos afro-argentinos descendentes de escravos; aos membros da bastante numerosa comunidade cabo-verdiana (com quase duas gerações já nascidas no país, e cada vez mais auto-identificados como afro-argentinos); aos imigrantes afro-americanos (uruguaios, brasileiros, equatorianos, peruanos, cubanos), numericamente pequenos, mas qualitativamente importantes pelo seu impacto cultural (especialmente na cultura juvenil) e aos mais recentemente chegados imigrantes africanos, alguns dos quais já começaram com um importante trabalho no terreno do ativismo cultural. Estas categorias identificatórias, nada mais são que propostas de identificação (estratégica, contingente) que continuam sendo utilizadas simultaneamente, de acordo com o contexto e a utilidade estratégica. Esta variabilidade na identificação coletiva é importante, mas não constitui uma variável independente, já que se constrói no jogo com as organizações negras transnacionais,⁵² mas também em inter-relação com ativistas culturais afro-americanos locais, em direção, aparentemente, a alcançar categorias de adscrição cada vez mais inclusivas. O número reduzido, misturado e disperso territorialmente dos negros argentinos faz com que os militantes negros que reivindicam representá-los tenham que interagir muito mais com – e dependam de – afro-americanos e africanos que em outros contextos nacionais. Isto cria um panorama, mesmo que reduzido numericamente, de crescente complexidade, cada vez com mais atores “afros”, de diversos tipos, envolvidos.

⁵² López, ‘¿Hay alguna persona?’



Resumo

O presente trabalho propõe-se a analisar os esforços de um grupo de militantes afrodescendentes argentinos por começar um movimento social que permita a construção de uma identidade coletiva afro-argentina e a visibilidade de sua presença na sociedade contemporânea. Descreve os condicionamentos estruturais que enfrentam e os desenvolvimentos conjunturais que constituem uma estrutura de oportunidades políticas internacional e local. Examina as principais atividades executadas pelos militantes negros, na sua interação com atores transnacionais e globais e com funcionários do governo argentino e o desenvolvimento de diferentes identificações coletivas que lhes permitem aproveitar melhor as oportunidades externas e internas e que, ao mesmo tempo, os ajudam a cooperar com os trabalhadores culturais afro, levando a relações de maior inclusão.

Palavras-chave: Afro-argentinos – identidade – movimentos sociais – ativismo político

Abstract

This paper analyzes the efforts of a group of afrodescendant activists to start a social movement and construct an Afro-Argentine collective identity, describing the structural restraints they encounter and the recent developments that provide an international as well as local structure of political opportunities. It examines their interaction with transnational and global actors and with government officials, and emphasizes the development and strategic display of different collective identifications that enable them to better take advantage of national and international opportunities and to increase their cooperation with immigrant Afro-American “cultural workers”.

Keywords: Afro-argentinians – Black activism – identity – social movements

