

ARTICULO

**“Si no hay hojas, no hay orishas”
Confluencias entre la cultura material y la cultura simbólica en los cultos a los orishás
(1850-1937).**

Dr. Flavio Goncalves Dos Santos.
Universidade Estadual de Santa Cruz – UESC
fgsantos@uesc.br

Resumen:

Este texto versa sobre la economía y la cultura del Candomblé en Bahía, específicamente el comercio de objetos litúrgicos afro-brasileños, en el período comprendido entre 1850 y 1937, un ejemplo de las relaciones comerciales entre Bahía y la costa occidental de África. Se trata de una contribución a la preservación de los lazos culturales que unieron a estas dos regiones, y la importancia de esas relaciones en la economía general de la ciudad del Salvador, tomando como referencia los terreiros de candomblé. **Palabras claves:** Historia, comercio, cultura, Candomblé

Relationships between material and symbolic culture in the services to orishas – (1850-1937)

Abstract:

This text deals with the economics and culture of the Candomblé in Bahia, specifically the trade of Afro-Brazilian liturgical objects, in the period between 1850 and 1937, an example of the commercial relations between Bahia and the west coast of Africa. It is a contribution to the preservation of the cultural ties that united these two regions, and the importance of these relations in the general economy of the city of Salvador, taking as a reference the candomblé terreiros. **Keywords:** History, commerce, culture, Candomble

La fe!

Cuenta una leyenda que Obaluaiyê (Babalú Ayé) era hijo de Oxalá (Obatalá) con Nanã Buruku (Naná Baruqué o Nana Baruke). Este, al nacer, no gozaba de buena salud: tenía el cuerpo cubierto de pústulas; por eso fue rechazado por su padre. La madre, desesperada, sin saber qué hacer, lo dejó en una roca junto al mar y se alejó.

Compadecida por la situación del niño, Yemayá emergió de las aguas y lo tomó para cuidarlo. Curó sus heridas y para protegerlo de las miradas indiscretas, cubrió todo su cuerpo con una vestimenta hecha de rafia de la costa. El tiempo pasó. Obaluaiyê creció y se convirtió en un guerrero audaz, un poderoso hechicero, pero siempre se ocultaba de las miradas extrañas por su vestimenta de paja. Por donde pasaba, despertaba el temor y la curiosidad de todo el mundo por su inusual apariencia. Cierta vez, estaba observando una fiesta desde lejos, en la que todas las demás deidades danzaban, se divertían, y fue invitado por Ogún a participar de los festejos. Entretanto, su extraño aspecto atrajo la atención de Oiá-Iansã (Oiá-Oshá Iansán, Iansã u Oyá), quien lanzó un vendaval que retiró las ropas de Obaluaiyê de su cuerpo, dejándolo desnudo, al mismo tiempo en que afloraba de él una belleza tal que provocó la admiración de todos.

Esta leyenda no solo revela el origen de la indumentaria de Obaluaiyê; también ofrece un elemento fundamental en el culto a los orishás (orixá, orishá, orisá u orichá): la rafia, producto que se negoció y continúa comerciándose entre las costas de África y las de Bahía.

Si camináramos por las calles de la Feria de São Joaquim, uno de los mayores, más antiguos y famosos mercados del Salvador, de seguro encontraríamos la rafia de la costa, hierbas, ornamentos y otros objetos de uso litúrgico en el Candomblé. Este comercio es bien antiguo; debe haber nacido con la propia organización de la feria.

En este mercado tan competitivo se han introducido estrategias de marketing para atraer la atención de los clientes y despertar el deseo de comprar lo que allí se ofrece. Esta estrategia, en particular, es bastante reveladora y muestra una gran cantidad de signos, significados y posibles conexiones reales o imaginarias con África¹. Consiste en lo siguiente: cuando un comerciante quiere valorizar su mercancía ante los ojos del cliente, la presenta con la etiqueta "Hecho en África" o "Hecho en la Costa"². Esta cualidad adicional hace que aumente la creencia en la eficacia del producto en cuestión y, por consiguiente, su valorización. Sin embargo, esta práctica solo encuentra respaldo porque existe en la mente de los adeptos del candomblé, la creencia de que los productos procedentes de África son más poderosos, más fuertes y más eficientes que los productos nacionales.

La creencia de que los productos africanos son más eficaces está relacionada, en parte, con una polémica establecida en las primeras décadas del siglo XX, en la que estaban involucrados los partidarios de la pureza del culto a los orishás y los adeptos de lo que se convertiría luego en el llamado candomblé de caboclo (Santos, 2001)³. Como forma de defensa o de mantenimiento de cierta primacía dentro del culto, algunos líderes religiosos evocaban la realización de los rituales como se hacía en África, creando así un mito relacionado con los productos provenientes de este continente.

Entre Bahía y África

En las últimas décadas del siglo XIX y principios del siglo XX, babalaos (Babalawo, Awo o Babalao) y babalorixás (babalorishá, babálorisá) bahianos, exaltaban su condición de hijos de africanos. Así lo hicieron Martiniano Eliseu do Bonfim y Eugenia Anna dos Santos (conocida como Mãe Aninha e Iya Obá Biyi), que compartían una misma frase - "Mis padres eran africanos, gracias a Dios". El mismo Martiniano Eliseu do Bonfim vivió parte de su vida en Lagos, donde recibió su formación (Pierson, 1971.).⁴ Estos líderes religiosos reforzaban, con orgullo, la diferencia con los otros jefes de las casas de culto. Se enorgullecían de que por haber recibido como herencia familiar los secretos y misterios de los cultos a los orishás, estaban más próximos de las raíces africanas.

Esta postura, ejemplificada a partir de las declaraciones de los dos jefes de culto, dio origen a lo que se llamó "mito de la superioridad Nagó". Según algunos, este resultó de la intervención de los etnólogos brasileños vinculados a la escuela de Nina Rodrigues y extranjeros. Estos investigadores, en búsquedas de africanismos, habían divulgado, en sus obras, la idea de que las

¹ El término África es aquí empleado en el sentido que es utilizado por los adeptos del candomblé, esto es, como la madre mítica de donde provienen todos los misterios y toda fuerza (axes).

² Este procedimiento puede ser constatado en una conversación con un vendedor con respecto a dichos productos, como en la observación de los envases de los productos puestos a la venta.

³ Ver: Santos, Flávio Gonçalves dos. Os discursos afro-brasileiros face às ideologias raciais na Bahia/ 1889-1937. Salvador: Mestrado em História da UFBA, 2001.

⁴ Biblioteca Pública do Estado da Bahia – BPEB.

tradiciones nagós eran más puras, por ejemplo, que las tradiciones bantúes o los candomblés de caboclo. Este concepto había emigrado desde los medios académicos y había sido incorporado por los seguidores del candomblé de origen jeje-nagos (yeyé nagós).

Sin embargo, hay otra interpretación del proceso de fundación del “mito de la pureza nagó”, que está ligada al concepto de “transnacionalismo yoruba”. Según J.L. Matory, uno de los defensores de este concepto, el proceso de fundación del mito tiene raíces mucho más profundas que las de la acción de los etnólogos brasileños y extranjeros. Las mismas fueron, incluso, calcadas en un proceso de expansión cultural y comercial yoruba más allá del continente africano (Matory, 1998: 285).

La formulación y expansión de una ideología de la superioridad nagó serían producto y reacción, al mismo tiempo, al colonialismo británico y francés de las costas de África. El proceso de ocupación colonial de África coincidió con el momento de creación de las llamadas teorías raciales. Según Matory:

El discurso sobre pureza racial en la Costa de África occidental ciertamente tiene precedentes en el desdén de los colonialistas británicos por sus súbditos culturales y racialmente híbridos [...] los etnógrafos desconstruccionistas del Candomblé están equivocados al atribuir la ideología de la "pureza nagô" "A la intervención de otros etnógrafos y patronos euro-brasileños. De hecho, esta ideología parece haber tenido sus orígenes en el renacimiento africano de Lagos a la vuelta del siglo (Matory, 282).

No entiendo, exactamente, lo que Matory llama "renacimiento africano en Lagos." Creo que para haber un renacimiento es necesario primero un período de oro anterior, seguido de un proceso de declinación. El renacimiento sería un nuevo período de ascenso que puede o no haber tenido el período de oro como referencia. Para que hubierarro existido un “renacimiento africano en Lagos”, en algún momento de su historia, debió tener un período de oro que resumiera las características del “ser africano” y que, después de un proceso de decadencia, fuera reavivado a inicios del siglo XX, como afirma el autor. Otro problema en la contextualización de Matory es que sugiere la idea de que ya existía una consciencia del “ser africano”, que nos lleva a creer que es posible reducir o resumir la identidad africana a algunos trazos.

En resumen, la idea de un “renacimiento africano en Lagos” a finales del siglo XIX, transmite una imagen esencial confusa de África y de lo que sería el africano; sobre todo porque, a pesar de que Lagos fuera un lugar de confluencia, no creo que allá se hubiese podido, a través de un proceso de florecimiento (o refloramiento), sintetizar una cultura y una identidad “africana”. Tal vez sería mejor referirse a un proceso de ebullición cultural, religiosa, política y económica por la cual pasó Lagos a fines del siglo XIX y principios del XX, como uno de los hitos en el proceso de “invención de África”, respetando las ponderaciones levantadas por Kwame Appiah (1997), que habla de renacimiento.

Hablar de una identidad africana en el siglo XIX -se identidad es una coalescencia de estilos de conducta, hábitos de pensamiento y patrones de evaluación mutuamente correspondientes (aunque a veces conflictivos), en suma, un tipo coherente de psicología social humana-equivaldría a " Dar a una nada etéreo un lugar de vivienda y un nombre "(Idem: 243).

Si esto es cierto, entonces la propia noción de África o de identidad africana era incipiente a finales del siglo XIX. Y si considerásemos a Lagos en este período como una sociedad mestiza, producto de la propia diáspora, y que abrigaba nativos, europeos y exesclavos retornados del

Nuevo Mundo, la construcción de la identidad del africano también es el resultado de la diáspora en ambos lados del Atlántico. El período de renacimiento al que Matory se refiere, sería apenas el inicio de la construcción de identidades que estaban realizándose para aquel entonces.

Sin embargo, a pesar de no estar de acuerdo con el término utilizado por Matory para contextualizar los orígenes de la ideología de la “pureza nagô”, considero, como él, que sea más plausible que la construcción de la identidad nagô en Bahía y, consecuentemente, que la imposición del mito de la pureza de sus tradiciones haya surgido del complejo proceso diaspórico y no de la acción de investigadores brasileños y extranjeros en busca de africanismos.

Porque si consideráramos el contexto de implantación del colonialismo europeo, sobre todo el británico y francés, en la costa de África, salvo las debidas proporciones, el contexto vivenciado en Brasil por los descendientes de africanos, en relación con el proceso de opresión racial, fue similar. La noción de “*fardo do homem branco*” moldeaba las relaciones sociales, económicas y políticas en ambos lados del océano.

La misma noción de África que comenzó a ser construida por Alexander Crummell en las últimas décadas del siglo XIX y que influyó en el movimiento panafricanista e intelectuales como Leopold Sedar Senghor, Kwame Nkrumah, W.E.B. Du Bois, según Appiah, estaba impregnada de ideas con connotación racial (Appiah 1997: 41), o sea, para hacer frente a las amenazas e imposiciones del colonialismo europeo, fueron utilizados, en más de una ocasión, los mismos perfiles teóricos del racismo europeo. Y lo irónico es que ese empleo, fue hecho tanto por los colonizadores, como por aquellos que se oponían a la colonización, ya fuese en el continente africano o en el Nuevo Mundo.

El propio Brasil, a los ojos de los británicos y franceses, era poco diferente de “África”. Y esa falta de distinción desagradaba a las élites brasileñas que se esforzaban por construir un país de acuerdo con el modelo europeo. Se importaron patrones de comportamiento, urbanización, vestuario y ciencia. Y en medio de este esfuerzo de los brasileños por hacer copias fieles de los europeos, estaba presente una cuestión crucial: ¿qué hacer con la parte de la población que no se adecuaba al modelo europeo ni en términos de civilización ni en términos fenotípicos?

Una vez más hay un campo fértil para demostrar que aquellos que eran posibles blancos de la colonización europea, se valieran, la mayoría de las veces, de los mismos perfiles teóricos e ideológicos como forma de contención de las acciones colonialistas. Las élites brasileñas se apoyaron en las teorías raciales para desarrollar un conjunto de acciones, incluso, en las esferas del Estado, con el fin de esquivarse también de la susceptibilidad de Brasil a una posible intervención de las potencias colonialistas.

El miedo real o imaginario de las élites brasileñas puede vislumbrarse a partir de la siguiente cita. Es un extracto del artículo titulado “Dois ministros anti-brasileiros”, escrito por Methodio Coelho, en el que critica la actuación de los representantes brasileños en la Conferencia de Versalles. La prensa de la época dio amplia cobertura a las censuras hechas a Epiácio Pessoa por haber votado y defendido la propuesta del Presidente de los Estados Unidos de América Woodrow Wilson, que establecía la doctrina de la desigualdad de las razas. (BPEB -. O Imparcial, Salvador, 22 e 23 / 04/1919 y 18/05/1919; Diário de Bahía, Salvador, 23/04/19):

Pero el voto maléfico al que se refiere es exactamente a la desigualdad de las razas y de los pueblos, unos ante otros; donde se ha de inferir, que si los nipones, gente fuerte, armada, numerosa y eficiente, son inferiores al pueblo de los Estados Unidos, la gran mayoría de la población, brote viril y esperanzador, pero reciente y todavía no armado y preparado, de diversas razas, cuya fusión solo la ignorancia presumida y la protesta desconocería aquí, no podrá pretender mejor calificación cuando sea puesta en confrontación.

Así el Señor Epitácio Pessoa y el Sr. Domicio Gama se distanciaron no solo de Brasil, sino también de la humanidad, cuya igualdad reconocida y asegurada, es -en palabras del famoso escritor- el único respaldo jurídico a las ambiciones de conquista, a las pretensiones de dominio de una nación sobre otra y a las matanzas exterminadoras de los llamados pueblos inferiores (BPEB – O Imparcial, Salvador, 18/05/1919).

Las élites blancas brasileñas, cuando ya no disponían del sistema esclavista para ordenar y disciplinar a la sociedad, se valían de un sistema de clasificación social basado en la idea de raza y en las teorías raciales importadas de Europa (Schwartz, 1993). Entretanto estas teorías pasaron por un proceso de adaptación a la realidad local. El modelo racial europeo de la “pureza de la sangre”, tal como se presentaba, no funcionaría para la sociedad brasileña, ya con un alto grado de mestizaje, incluso, entre las élites.

Cabe señalar que el sistema de clasificación racial, dondequiera que esté presente, no puede ser visto solo como un producto de las acciones de una élite. El conjunto de la sociedad, al adaptarse a ese sistema clasificatorio interfiere, dejando en él sus propias marcas y concepciones de la raza. Como solución a la realidad local, y manteniendo los mismos presupuestos esclavistas, el sistema de clasificación racial en Brasil asumió sus “colores” propios, con varios grados intermedios entre el blanco, el negro y el indígena.

En medio de estos grados de intermedios raciales contenidos en el color de la piel y las características fenotípicas, tales como: el tipo de cabello, la forma de la nariz y de la boca, existieron subniveles que necesitaban ser evaluados con detenimiento. Indudablemente, en el interior de cada uno de ellos hay atributos personales y características ancestrales que valorados en determinadas circunstancias, condicionan los grados de subordinación y de posición jerárquica del individuo.

Por ejemplo, con la política de inmigración brasileña de finales del siglo XIX e inicios del siglo XX, fueron creados, entre los llamados blancos, diversos grados de clasificación racial de acuerdo con la procedencia de los inmigrantes, que en mayor o menor medida persisten hasta hoy (Ramos 1996: 81). Uno de los principales defensores de este tipo de diferenciación fue Oliveira Vianna, quien planteó: “*Si las etnias europeas poseen cada una de ellas un modo específico de reacción al clima tropical, se comprende la necesidad de destacar del grupo blanco las “razas”, que lo componen, para poder determinar la aclimatabilidad diferencial de cada una..”* (O. Viana, 1934:64 *apud Ramos, 2003*).

Si cada una de las etnias europeas posee un modo específico de reacción al clima tropical, se entiende la necesidad de destacar del grupo blanco las “razas” que lo componen, para poder determinar ...la aclimatación diferencial de cada una. .. (O.Vianna, 1934: 64 citado en Ramos, 2003).

En otras palabras, incluso entre los blancos, se establecieron sub-niveles de clasificación racial. Entre los negros y mestizos estos grados se tornaron mucho más operacionales al punto

de que provocaran, hasta nuestros días, acalorados debates entre intelectuales como Michael Hanchard y Peter Fry, en torno al sistema de clasificación racial brasileño.⁵ [5]

En Bahía, a fines del siglo XIX e inicios del XX, estos subniveles se manejaban de forma muy particular. En este contexto, como reacción a la jerarquización racista de la sociedad, hubo un movimiento de valorización de la ancestralidad africana, que fue evocado y valorado. Se instauró un verdadero conflicto entre los que se decían blancos y evocaban una ascendencia europea y los que asumían su descendencia africana. Este enfrentamiento ganó cuerpo y se manifestó en diversos ámbitos de la sociedad, unas veces de forma implícita, y otras, de manera violenta y abierta. El mundo del trabajo, la religión, las tradiciones culturales, la academia y la prensa, formaron el escenario donde innumerables batallas fueron libradas.

Ese movimiento de revalorización de la ancestralidad africana se hacía a partir de un determinado referencial: el nagó. Y no dejaba de tener sus similitudes con el modelo que estaba siendo impuesto al conjunto de la sociedad, pues su valorización se daba dentro de los límites de las ideas de superioridad e inferioridad de sus atributos en relación con los demás grupos no-blancos y de su equivalencia con los patrones europeos (Santos, 2001).

De este modo, por los constantes viajes de travesía del Atlántico, una parte de los afro-brasileños mantuvo estrechos contactos con las comunidades de la costa occidental de África. Esta parte estaba compuesta de exesclavos africanos y sus descendientes, quienes a través del establecimiento de relaciones comerciales, fortalecían los vínculos identitarios y establecían trueques simbólicos en el campo de la religiosidad con las poblaciones locales africanas y de esclavos libertos retornados a su continente de origen (Lima, 1977: 138). En una entrevista concedida al diario “O Estado da Bahía”, Martiniano Eliseu do Bonfim revela algo de este proceso, “Fui para Lagos criança e voltei rapazinho quando meus pais morreram”⁶ (BPEB – O Estado da Bahía, 15/05 / 1936).

En otra declaración de Martiniano Eliseu do Bomfim, recogida por Donald Pierson a finales de la década de 1930 anuncia la existencia de un flujo comercial entre Bahía y Lagos, cuyos agentes de comercio se valían de vínculos de parentesco sanguíneo o simbólico, cuidadosamente mantenidos en ambos lados del Atlántico.

Mi padre había ido a visitar solamente. Pronto regresó a Bahía, para cuidar de los negocios. En ese tiempo compraba cosas de África. Pero yo permanecí en Lagos, once años y nueve meses, desde 1875 hasta 1886. Más tarde volví para África y me quedé un año más. Y tres años después regresé para vender coral, lana gruesa y fina. Compré paño de la Costa para vender aquí (Pierson, 1977:27 8 – Grifo meu).

¿Un comercio de motivación pre capitalista?

Si la principal motivación del sistema capitalista es la obtención de lucro; la producción, distribución e intercambio son procesos racionalizados en el sentido de conseguir la acumulación de riquezas. Según Marx, la “riqueza de las sociedades en las que domina el modo de producción capitalista se presenta como una inmensa acumulación de mercancías” (Marx,

⁵ Para familiarização com os argumentos de ambos os intelectuais ver: Hanchard, Michael. Orfeu e Poder. Movimento Negro no Rio e São Paulo. Rio de Janeiro: Ed. Uerj, 2001 e Fry, Peter, A persistência da raça: ensaios antropológicos sobre o Brasil e a África austral. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

⁶Fui para Lagos cuando pequeño y regresé jovencito cuando mis padres murieron.

1988:54). La riqueza acumulada en las mercancías, a su vez, puede ser entendida como la acumulación de trabajo en la producción. La objetividad del valor de la mercancía es puramente social y, entonces es evidente que ella puede aparecer solo en una relación social de mercancía por mercancía (Idem.).

De este modo, una mercancía adquiere su valor en sociedades que comparten la misma realidad social, para que, de esta forma, las mercancías puedan encontrar sus equivalencias (Ibid). Considerando la sociedad brasileña de la segunda mitad del siglo XIX y sus relaciones comerciales con la costa occidental de África, las realidades sociales, que permitieron las equivalencias entre los productos que compusieron el flujo de los intercambios materiales y simbólicos retornados para el culto a los orishás, ya habían sido puestas por las relaciones del tráfico de esclavos.

Durante la vigencia de la trata de esclavos se creó un mercado en la Costa de África para los productos brasileños, lo que se puede inferir a partir de los ítems que constan en el manifiesto de carga de mercancías, relacionados a continuación:

Manifiesto de un cargamento de mercancías enviadas al Sr. Domingo José Martins de Porto Novo, cerca de Whydah. Costa de África, para instalar una factoría y por el valor de 1.200 esclavos que deberán ser expedidos para Bahía en el barco negrero "Tres Amigos."

- 160 barriles de caracol
- 544 fusiles
- 600 fusiles (con la marca inglesa, pero fabricados en Alemania)
- 600 docenas de vasos de licor
- 300 docenas de botellas (de fabricación alemana)
- 1.200 piezas de batas inglesas (de tejidos estampados)
- 22 piezas de 24 yardas de lona cruda de Alemania
- 110 barriles de pólvora de 12 libras
- 1 caja de piedras de fusil

Estas mercancías fueron cargadas en un navío que partió de un puerto alemán, y que antes de dirigirse a la costa de África, pasó por Bahía para completar su cargamento, y embarcó:

- 4000 mangotes de tabaco
- 1.500 pipas de aguardiente

El valor en efectivo del cargamento era de 96 contos de réis o de 228.000 francos, lo que formó una suma necesaria para los gastos de la instalación de la factoría y para la compra de 1.200 negros (Ministère des Affaires Étrangères. Quai d'Orsay. Correspondance Consulaire et Commerciale du Consulat de Bahía. Vol. 5, fol. 28 apud Araújo, 1998-1999: 86-87).

Por el comercio negrero se desarrolló, en Brasil, el gusto y el mercado de ciertos productos africanos. Pierre Verger registra las mercancías incautada por los ingleses en el período de represión al tráfico, alrededor de 1830, que sugieren qué productos serían estos.

He aquí algunos de los precios de la venta en subastas de esos artículos, a bordo de los navíos confiscados (precios indicados en chelines y peniques, los nombres que siguen son de los navíos:

Aguardiente, el galón: 2/6, (Barco Heroína); 2 a 2/6, Barco Providencia; 1/9 a 2/3, Barco Venturoso. Calicó, la pieza: 9 a 9/6, Barco Heroína; 6 a 7/6, Barco Eclipse; 2/6 a 3, Barco Venturoso. Madapolan, la pieza 10 a 10/1/2, Barco Heroína; 5/6 a 7/6, Barco Trajano 8 a 10, Barco Providencia; 5/9 a 8, Barco Venturoso. Percal, la pieza; 11 a 11/6, Heroína. Mosquete, la unidad: 14, Heroína, 8, Invensível; 9 a 10/3, Venturoso. Rolos de tabaco: 1 1/4, Heroína; 1/7, Providencia, 3/6, Venturoso. Barril de aceite-de-palma: libra 1.1/3 la libra 2.2, Tentadora (Verger, 1987).

Estos dos documentos dan una idea aproximada de los tipos de mercancías que eran intercambiadas durante la trata de esclavos. En cuanto a la declaración de carga de mercancías, lo que llama la atención, y que se expresa de forma explícita en el texto del documento, es la expedición de mercancías utilizadas en el comercio de esclavos directamente de los puertos europeos. Las mercancías industrializadas, al menos en este manifiesto, pueden ser divididas en tres grupos: a) bélico, b) textiles y c) productos de vidrio. Por otro lado, las mercancías brasileñas consisten, exclusivamente, en el tabaco y el aguardiente, pero en términos de volumen, componían la mayor parte de los artículos que serían intercambiados. Si los comparamos con los productos incautados durante la represión al tráfico, se aprecian algunas equivalencias.

Entre las mercancías despachadas para las costas de África, el material bélico estaba compuesto por fusiles, pólvora y piedras de fusil. El material bélico capturado por los ingleses estaba compuesto por mosquetes. El aguardiente también consta en los dos documentos.

Los 160 barriles de moluscos (caracoles) que son enumerados en la declaración del cargamento de mercancías despachadas por Domingo José Martins, son de la especie *Cypraea Moneta o Cipraea Anullus*. Estas conchas eran empleadas como una moneda tradicional en algunas zonas de la costa del Golfo de Benin, como Lagos, Porto Novo, Ajuda. Según Manuela Carneiro da Cunha, su poco valor unitario permitía pequeñas transacciones comerciales, pero era bastante incómodo para operaciones de mayor valor. En 1850, para obtener 5 dólares españoles, se necesitaba un saco y para obtener \$100, una tonelada (Cunha, 1985: 121).

40 conchas formaban una cuerda; 50 cuerdas, una cabeza; 10 cabezas, un saco. El cambio en los años 50 fue tal que dos cabezas de conchas correspondían a un dólar español o un poco más de 8 chelines ingleses, disminuyendo rápidamente en las décadas siguientes. En 40 años (1850-1890) la concha se devaluó al 90% (Ibid).

Dejando a un lado las conchas, el hecho es que la presencia de algunos elementos en las cargas confiscadas por los ingleses, indica que los buques apresados, habían estado, al menos, en un puerto africano, antes de ser detenidos. Entre ellos están los tejidos y el aceite de palma.

Las embarcaciones Heroína, Trajano, Providência y Venturoso transportaban un tejido llamado “madapolan”, conocido también como paño de la costa; y la embarcación Tentadora fue sorprendida con un cargamento de aceite de palma. Esto quiere decir que junto con los esclavos, las embarcaciones transportaban esas mercancías para Brasil. El mercado ya había sido creado, así como una “realidad social”, que permitía las transacciones basadas en las “relaciones de algunas mercancías con otras”⁷. Después de la abolición del tráfico de esclavos, el comercio entre Brasil y la costa de África se mantuvo utilizando los mismos patrones de “transacción social”, pero sin la presencia del esclavo.

⁷ As aspas utilizadas neste parágrafo são para destacar as expressões utilizadas por Marx.

La principal característica de este comercio fue, como en el comercio de esclavos, la poca utilización de dinero. En su mayoría las mercancías eran intercambiadas en una especie de “escambo” (trueque directo de mercancías sin la intervención de la moneda). Los productos eran asignados a los representantes de ventas que los retiraban de la Aduana, pagando los debidos costos. Convertían los productos recibidos en productos brasileños y los enviaban nuevamente a las costas de África, al o los propietarios de la carga inicial, después de retirar una comisión por la operación que se realizó (Cunha, 1985:125).

Como el sistema bancario era inexpresivo en ambos extremos del Atlántico, o no se prestaba a la concesión de créditos para ese comercio, la forma usada fue la remuneración a través del intercambio de mercancías, por así decirlo. La transferencia de los valores se daba, la mayoría de las veces, sin que intermediaran letras de cambio o dinero. Alternativamente, las mercancías que eran recibidas en pago a las mercancías enviadas, formaban una reserva importante de capital que podía ser utilizada tanto para obtener crédito, como para servir de lastre en posibles fluctuaciones en el mercado internacional. Precisamente de acuerdo con M.C. da Cunha refiriéndose a la costa de África:

En ausencia de cualquier institución bancaria y ante la pequeña disponibilidad de capitales en la región competían a los comerciantes, no sólo se mantenían reservas importantes, sino que financiaban sobre largos plazos a sus minoristas, resarciéndolos sólo cuando éstos iban a vender las mercancías o volvieran con Los productos del interior (Cunha 120).

En ausencia de cualquier institución bancaria y ante la pequeña disponibilidad de capital en la región, competía a los negociantes, no solo mantener reservas importantes, sino también financiarlas, durante largos plazos, a los comerciantes minoristas, indemnizándolos solamente cuando acabaran de vender las mercancías o regresaran con productos del interior (Ibid.,p.120).

Por las características del mercado de Bahía, de poca disponibilidad de capital, ese procedimiento debería ser adoptado también en el lado brasileño del Atlántico. Así, en ambos extremos de este comercio, la acumulación de mercancías en los depósitos, se hacía necesaria. Sin embargo, esta acumulación era más que el resultado del excedente de la producción; era el resultado de la misma circulación de mercancías y se daba con el fin de mantener la red comercial en movimiento. Incluso, la monetización de las economías involucradas en este comercio era pequeña y solamente permitía que fuera hecho el pago de los productos en monedas de oro o plata, en situaciones extraordinarias, lo que no compromete esa categorización.

El 3 de marzo de 1857, por ejemplo, Manoel Durán Lopes Vianna, procedente de la costa de África en el barco portugués Águila despachó, nada menos que 2 sacos de oro y plata. La descripción de estos volúmenes se da como sigue:

- 862 recipientes de oro en polvo
- 32 onzas de monedas de oro
- 30 libras esterlinas, moneda de oro inglesa de 8: 500 cada una
- 5 monedas de oro de cuño portugués de 16 000 Reis
- 1075 pesos de monedas de plata⁸

⁸ (APEB. Despacho de Importación, Aduana, paquete 02022, 1857-1., No 1773).

Y él no fue el único. A bordo de la misma embarcación otro comerciante, llamado Estevão José Brochado, despachó un saco con valores mucho más modestos, así descritos:

- 384 pesos en moneda de plata
- 69 pesos en diversas monedas de oro (Idem.).
- 384 pesos en monedas de plata
- 69 pesos en diversas monedas de oro (Idem.).

Siete meses después, el día 7 de octubre de 1857, el mismo E. J. Brochado despachaba, del puerto de Ajuda por el Brigue Português Providência, tres cajas con quince mil colas frutas, - también llamadas nuez-de-cola y conocida por los adeptos del culto a los orishás como "Obi" - con el valor de 34\$400 reis (Ibid.1857-3, No. 642). Y envió nuevamente otro cargamento de pesos con un valor total de 8:524\$000 en 1865, esta vez a nombre de Chaves, Hijo y Brochado. Esto sugiere que, aunque el comercio realizado por estos individuos prescindiese de la utilización de monedas, estas no estaban totalmente excluidas de las operaciones comerciales. Más bien funcionaban como un lastre importante que permitía el control de la saturación del mercado con los productos importados y probablemente el mantenimiento de sus precios a niveles más o menos rentables.

El primer producto que más llama la atención en las fuentes consultadas, y que ya fue considerado detenidamente por Pierre Verger, es el aceite de palma. El segundo producto de mayor relevancia y vinculado a las casas de culto es el paño de la costa; el tercero más frecuente es la nuez de cola u obi y, finalmente, otros elementos que están directamente ligados al culto a los orishás .

El aceite de palma, extraído de la pulpa del fruto del dendezeiro (*Elaeis guineensis*) es uno de los productos más reconocidos de origen africano, dadas sus cualidades culinarias y como ingrediente fundamental en la preparación de determinadas ofrendas. En relación con la importación de ese producto existe una paradoja: la cantidad importada era insuficiente para justificar, en Brasil, el uso industrial que se le daba al producto en Europa; por otro lado, era demasiado alta para el simple consumo doméstico.

En cuanto a su uso, el aceite de palma encuentra aplicación en tres campos diferentes: el alimenticio, el medicinal y oleoquímico y el industrial. Estos tres campos tal vez esclarezcan la aparente paradoja apreciada en las importaciones brasileñas de este producto a finales del siglo XIX y primeras décadas del XX. Su uso alimenticio, aunque nos conduzca inmediatamente a la "moqueca", al "vatapá" y al "acarajé", entre otros platos de la cocina bahiana, posee un espectro mucho más amplio. Puede ser utilizado como ingrediente en la producción de pan, biscochos, pastas, tartas, manteca vegetal, aceite de cocina y como sustituto de la manteca de cacao. El uso medicinal del aceite de palma se debe al hecho de poseer componentes con propiedades antioxidantes que previenen el cáncer y las dolencias cardíacas, además de inhibir la producción del colesterol, nocivo al sistema cardiovascular; pero este aspecto no debe ser considerado como relevante en el período analizado.

En la producción oleoquímica e industrial el aceite es uno de los ingredientes empleados en la elaboración de jabones, tintas, velas y en la laminación del acero; dígame de paso, aplicación en que los ingleses lo usaban a gran escala. El uso industrial, a su vez, encontraba en el aceite de palma una materia prima para la producción de varios ácidos.

Además de la culinaria afrobrasileña, la condición de ingrediente en la producción de jabones, velas, tintas, así como su participación en la producción de grasas utilizadas en masas

de panes, biscochos y tartas nos indica que parte de la importación del aceite de palma, encontraba en estas actividades su destino final. La mayor parte era importada para re-exportación, de acuerdo con la lógica comercial de los negociantes bahianos.

El comercio de paño de la costa es menos susceptible a dudas. Su importación tuvo en la población afrobrasileña el centro principal de su mercado consumidor, según lo planteado por MC da Cunha:

En 1888, el paño de la costa excedía al aceite de palma en las exportaciones para Brasil (...) el que era vendido fácilmente a los africanos que estaban allá, debido a su durabilidad y, probablemente, también, dada la remembranza que poseía de su patria (Cunha, 1985, p. 119). Entretanto, la nuez de cola o fruta cola, como aparece en la documentación de la época, es la que despierta mayor curiosidad, estando directamente ligada a los rituales de iniciación, sorprende por el volumen de importación.

El obi, (*Cola acuminata*) como es conocida la nuez de cola por los adeptos del culto a los orishás, es de la familia Sterculiaceae así como el cacao y el cupuacu. Verdaderamente, la nuez de cola es referida en la documentación como collas frutas alimentares y frutas estomacales también⁹, lo que sugiere, en parte, el uso que se le daba (APEB. Alfandegária. Despacho de Importação, livro 02022, anos 1857-3 e 1863, respectivamente). La nuez de cola era mascada por los trabajadores esclavos y libertos con el objetivo de engañar el hambre y, al mismo tiempo, mantenerlos alertas y estimulados. Esto era posible por la gran cantidad de cafeína que posee.

Es en su utilización medicinal donde se encuentra, tal vez, un elemento para comprender el porqué de su importación. Además de su acción como estimulante, la nuez de cola es también usada como antidiarreico, en los casos de anemia y convalecencia de dolencias graves, problemas estomacales y cardíacos. Si tomamos en consideración los graves problemas de salud que asolaban a Bahía durante todo el siglo XIX e inicios del XX, así como el temor de la población en relación con los hospitales, como sugirió Edison Carneiro, citado en las páginas anteriores, ha de considerarse el uso terapéutico de la nuez de cola por los afro-brasileños.

De la gama de ítems en el rol de las importaciones brasileñas de la costa de África, la rafia de la costa es la que llama la atención por su presencia constante. Extraída de la palmera conocida como Igí Ògòrò (*Raphia vinifera*) en términos de su aplicación, además de los adornos de los orishás, encuentra una amplia aplicación en la producción de sombreros, cestos, tejidos, etc.

Era observable también el flujo de jabón de la costa movido por ese comercio. Además de esos elementos existe variedad de otras mercancías de difícil agrupación dada su variedad y su especificidad; estos son, por ejemplo: baúles viejos, calabazas, pedazos de palo, pájaros, pieles de mono, etc.

Los agentes comerciales

A pesar de tener su especificidad, el comercio con la costa occidental africana en su estructura, poco distaba de las demás relaciones establecidas en la plaza comercial del Salvador. La naturaleza y las características de ese comercio fueron esbozadas brevemente en el

⁹ APEB. Alfandegária. Despacho de Importação, livro 02022, anos 1857-3 e 1863, respectivamente.

capítulo anterior. Entretanto, él ya fue señalado por M. C. da Cunha, Pierre Verger, J.L. Matory y otros, como siendo poseedor de un ingrediente más, asociado a las relaciones étnicas e identitarias de los agentes implicados¹⁰.

Manuela C. da Cunha, al analizar la comunidad de brasileños retornados a Lagos en el siglo XIX, hizo un análisis detenido de los elementos involucrados en la composición que se establecía entre los comerciantes y la configuración de un monopolio comercial con Bahía. Según la autora, en Lagos, el comercio de importación y exportación con Bahía estuvo bajo el control de la comunidad de brasileños. Esto es, de la comunidad de libertos oriundos de Brasil que se formó en Lagos y en toda la costa del Golfo de Benin, sobre todo, después de 1835 cuando aumentó, en Bahía, la represión a los africanos y se estimuló al máximo su “retorno a África”.

Ese monopolio estaría asociado a la comunión y a la manutención de los lazos de identidad que unían a la comunidad de brasileños de Lagos con la comunidad de afrobrasileños de Bahía, Pernambuco y Río de Janeiro. Tenían como elemento fundamental de esa comunión, manifestaciones religiosas y culturales comunes. Entre otros, para los “brasileños retornados” los principales elementos identitarios eran el catolicismo y la lengua portuguesa, adoptados en Brasil. Para los afrobrasileños era el mantenimiento del culto a los orishás. Puede decirse que lo que aparentaba ser brasileño, en Lagos, fue concebido como africano en Bahía. De ahí la posibilidad de mantener estrechos lazos de solidaridad entre esas dos comunidades separadas por el Océano Atlántico. Para M. C. da Cunha: *“Ese grupo de comerciantes usaba su identidad de “repatriado” y su origen en el interior, real o no, para producir la doble identidad necesaria a sus fines políticos y económicos”* (Cunha, 1987: 90).

La importancia de pertenecer a ese grupo étnico, que se formó, precisamente, en el siglo XVIII y se tornó política y económicamente influyente en la región de la Costa de África desde la alianza de Francisco Félix de Souza como el Rey Guezô, residía en la posibilidad, casi ilimitada, de acceso al crédito sin las relaciones de las casas bancarias europeas o brasileñas. Cunha apunta dos hipótesis que pudieran ser razonables por la facilidad de crédito en esa comunidad: a) el control de las transacciones comerciales en los dos extremos del Océano Atlántico; b) el control moral ejercido mutuamente por los miembros del grupo. La autora optó, a partir de los análisis efectuados por Abner Cohen sobre las causas, por la segunda hipótesis.

Considero que, antes de excluyentes, esas hipótesis son complementarias. Por tratarse de un comercio de mucho tiempo que movía sumas considerables, el control de toda la ruta comercial y, consecuentemente, la pertenencia de todos los agentes al mismo grupo identitario, confería mayor seguridad a las transacciones comerciales. Si surgiese una posible falta o acto de deshonestidad cometida por uno de los agentes implicados en la red comercial, significaría su exclusión de todo el proceso en los dos extremos del Océano Atlántico.

Argumenta la autora que el control de una ruta comercial de punta a punta, no siempre es posible. Entretanto, el comercio que se estableció entre la costa de África y Bahía estuvo motivado por el propósito de hacer circular, en relación mutualista, mercancías poseedoras de valor de cambio y mercancías de valor de uso, dentro del sistema capitalista. En este comercio no existía la concurrencia en términos capitalistas, pues todos los involucrados integraban la misma comunidad étnica y comercial. En este sentido, la “etnicidade seria então um modo de o

¹⁰ Refiro-me a textos destes autores já citados neste trabalho.

grupo se apropiar de nicho económico” controlando de forma monopolista toda una red comercial (Idem. p. 93) ¹¹.

Entretanto, las relaciones comerciales se daban por la superposición de productos. Así, en el momento en que el comercio de los productos con valor de cambio para el sistema capitalista, específicamente, el aceite de palma y el paño de la costa, comienzan a sufrir las interferencias de las potencias coloniales europeas, se marca el inicio del proceso de declinación del comercio de superposición. Y esto se dio, no porque las potencias coloniales europeas disputaran con esos grupos el control de esa ruta comercial. Antes de eso, ellas impondrían a los “comerciantes brasileños” de la costa de África, la desarticulación de todas las transacciones comerciales que se procesaran, a la rebeldía y al margen de los intereses y del control metropolitano.

Fue así como en mayor o menor grado, se crearon dificultades para el comercio realizado por los “brasileños” de la costa de África. Un ejemplo se ve en los efectos de la acción alemana en los negocios de los brasileños en la región del Togo, como apuntó Alcione Amos:

Mientras Octaviano Olympio diversificaba y establecía una situación económica envidiable, otros comerciantes afrobrasileños sucumbieron bajo las severas condiciones económicas creadas por los alemanes, que no tenían interés en alentar empresarios negros, ni daban crédito u otra asistencia a los comerciantes locales. La introducción de elevadas tasas de licencia de importación-exportación sofocaba a los comerciantes (Amos, 2000: 187).

De hecho, la presencia colonial europea, fuera alemana, inglesa o francesa, forzó a esos comerciantes a que adoptaran una postura cada vez más dependiente y a restringirse, muchas veces, al papel de intermediarios de las grandes firmas europeas. Así opino se haya reproducido, en el campo económico, algo que también se configuró en el campo político: una porción importante de la comunidad de “brasileiros retornados” foi seduzida e cooptada, gerando agentes locais do colonialismo europeu, que passaram a priorizar nas suas relações comerciais e políticas os tratos com suas respectivas metrópoles (Cunha, 1985: 133)¹².

No obstante, de acuerdo con Melville J. Herskovits, el comercio con la costa occidental africana y Bahía fue interrumpido durante la II Guerra Mundial, período en que realizaba sus pesquisas en Bahía. De acuerdo con ese autor, existía una Oficina de la Compañía de Importación y Exportación de Lagos (Lagos Trading Company), en el barrio de la Ciudad Baja en el Salvador, interesada en retomar el flujo comercial tan pronto se terminasen los conflictos (Herskovits, 1966: 249).

Esa información, prestada por Herskovits, sugiere que, con la presencia europea y la presión que ejercía sobre los comerciantes de la comunidad de brasileños retornados, el comercio se mantuvo. Considerando los cálculos de Herskovits, probablemente no como un comercio de grandes cantidades de mercancías, pero sí de mercancías que alcanzaron un elevado costo para el consumidor final, se mantenía de cierta forma un comercio atractivo y, por qué no, lucrativo (Herskovits, 1966: 256-260).

¹¹ la “etnicidad sería entonces un modo de apropiarse, el grupo, del beneficio económico” controlando de forma monopolista toda una red comercial (Idem. p. 93).

¹²“brasileños retornados” fue seducida y asociada, generando agentes locales del colonialismo europeo, que priorizaron en sus relaciones comerciales y políticas los tratos con sus respectivas metrópolis (Cunha, 1985:133).

Las dificultades se tornaban demasiado grandes y los lucros, demasiado menguados para que la comunidad de “brasileños retornados” mantuvieran el comercio con Bahía; este ya no representaba más su principal filón. Sin embargo, el mercado consumidor formado en Brasil no dejó que se extinguiera el flujo de las mercancías de uso litúrgico.

Antonio Olinto, por ejemplo, revela los vínculos entre el Axé Opô Afonja con Joaquim Branco, una de las mayores fortunas de Lagos (Olinto, 1964:265-266). Según M. C. da Cunha, Joaquim Branco poseía tres de los trece depósitos de géneros de importación y exportación. De los otros, cinco pertenecían a firmas europeas y el resto, a otros comerciantes “brasileños retornados”. Solo ese hecho revela la importancia de ese comerciante en la plaza de Lagos (Cunha, 1985:130) .

De acuerdo con las informaciones recolectadas junto a Mãe Senhora, hija y sucesora de Mãe Aninha, Patrona del Ilê Axé Opô Afonja, Joaquim Branco no solo frecuentaba aquel terreiro cuando iba de paso por Bahía, pues él era el principal proveedor:

Me dijo la iyalorixá (Mãe de Santos) Señora, D. Maria Bibiana del Espíritu Santo, que dirige el Opô Afonjá de Xangô en San Gonzalo del Retiro, Salvador, que Joaquim Branco fue, nada más y nada menos, que su padrino además de gran amigo de Aninha, la antecesora de la Señora en aquella casa-de-santo, de las más ilustres existentes fuera de África. Aninha era pequeña cuando conoció a Joaquim Branco. En los varios viajes que hizo a Brasil, él se transformó en un eslabón entre Aninha y el continente africano y padrino de la Señora. Con el cese de los viajes de Joaquim Branco a Bahía, tomó su lugar el brasileño Benedicto Brito, residente en Lagos. Según me contó Romana da Conceição, hacía Brito por lo menos un viaje por año a Bahía, donde compraba carne del interior, tabaco y aguardiente para consumo de los brasileños de Nigeria, de Dahomey, de Togo y de la entonces, Costa del Oro. En Bahía, la Señora confirmó esos viajes, informándome: “Durante muchos años, mi madre Aninha compró obis, cola, ekudides y productos de África que necesitaba para sus trabajos, de las manos de Benedicto Brito, que venía siempre a Bahía” (Olinto, 1964: 265)

Las dos iyalorixás en cuestión fueron jefas do Ilê Axé Opô Afonja, con un intervalo de cuatro años entre el mandato de una y otra. Madre Aninha, habiendo sido hecha por la Iyalorixá Oba Tossi, en 1910, tras divergências con el Terreiro da Casa Branca, funda el suyo en el barrio de San Gonzalo del Retiro. Contó con el auxilio de los Babalaos Martiniano Eliseu do Bonfim, Joaquim Vieira da Silva, y con Maria da Purificação (Mãe Bada de Oxalá). En 1939, después del fallecimiento de Mãe Aninha, el liderazgo de Ilê Axê correspondió a Mãe Bada, por un corto período y en 1942, después de su muerte, Maria Bibiana do Espírito Santo, Mãe Senhora, ascendió al puesto de Iyalorixá do Opô Afonja, donde permaneció hasta su muerte, en 1967.

Lo interesante es que en la cadena sucesoria del Opô Afonjá, las tres primeras sacerdotisas eran descendientes directas de africanos. Mãe Aninha y Mãe Bada eran hijas de africanos y Mãe Senhora, nieta de miembros de la familia Asipa. Esta familia actualmente se encuentra dividida: parte de ella está en la Costa de África, asumiendo el nombre Assunção, y la otra parte retornó a Bahía, más o menos para inicios del siglo XX. Creo que esas informaciones refuerzan los vínculos de la casa con las permanentes idas y venidas de agentes comerciales a la Costa de África.

Otro autor, Aydano do Couto Ferraz, confirma no solamente la vinculación de Mãe Aninha con ese flujo comercial. Habiendo sido su contemporáneo, él confirma el acceso de la Iyalorixá a los productos originarios del continente africano, lo que la sitúa también como uno de los agentes de ese comercio. Según él: Eugenia Ana dos Santos Aninha preparaba sus orixás con

auténticos productos africanos, productos en los que también negociaba en su quitanda de la Ladera del Pelourinho, junto a la iglesia del Rosario de los Quince Misterios de los Hombres Negros, que era Piora (Couto Ferraz, 1939).

Ese fragmento revela no solo la vinculación de Mãe Aninha con la red comercial en torno de los objetos de culto a los orishás, de la cual era uno de los puntos extremos de distribución a los consumidores finales, como revela también la manifestación de uno de los principios fundamentales para hacerse parte de esa red comercial, esto es, estar vinculado a la religión católica. Su condición de jefa de una casa de culto famosa en la ciudad no fue impedimento para que ella se asociase a una hermandad católica y que ascendiese en su jerarquía hasta la posición de priora. En verdad, ese hecho refuerza la noción de que no había conflictos identitarios o religiosos entre los “brasileños retornados” católicos y los adeptos del culto a los orishás de Bahía.

De hecho, M.C. da Cunha estaba en lo correcto al afirmar que: Ser membro de um grupo étnico na diáspora implica exhibir permanentemente sinais diacríticos que atestem que se pertence ao grupo e se seguem suas regras, e, portanto se pode ser um depositário (Cunha, 1985: 93).

Conclusiones

Los puntos hasta aquí expuestos sugieren divisiones importantes que permiten la asociación de las condiciones de líder religioso, agente comercial y agente ideológico:

- a) Si retomáramos la discusión de páginas anteriores, sobre la ideología de la superioridad y el proyecto transnacional nagó, se percibe que algunos líderes religiosos desempeñaron un papel crucial en la propagación del mito de la superioridad nagó, que se les presentaba como una forma de reacción y resistencia al pensamiento de la superioridad racial de los blancos;
- b) Esos agentes históricos buscaron afirmar su condición de legítimos depositarios de las “puras tradiciones religiosas africanas”, intentando imponer una liturgia de sesgo jeje-nagó. Para eso actuaron como informantes de investigadores; se aprovecharon de las brechas abiertas por la imprenta o de los conflictos establecidos con las casas de santos emergentes vinculadas al Candomblé de Caboclo;
- c) Su condición de líder religioso confería una posición privilegiada en la red de comercio entre Bahía y la costa de África, en la medida en que, en la prescripción de un trabajo u ofrenda a los orishás, pudiera incluirse una o más mercancías provenientes del comercio. De esta forma, el mercado consumidor para productos de origen africano podía ser constantemente estimulado, así como las implicaciones simbólicas y los lazos identitarios resultantes del comercio y de la utilización de productos de la costa de África.

Así, el ejemplo citado de la trayectoria de vida de Martiniano Eliseu do Bonfim y Eugênia Ana dos Santos (Mãe Aninha), hizo que emergiera en mi pensamiento el principio de que lo que era brasileño en África era africano en Brasil, esto es, que existía apenas un mismo grupo étnico, aunque separado por el océano.

Bibliografía

Amos, A. M., 2000. Afro-brasileiros no Togo': a história da família Olympio, 1882- 1945". *Afro-Ásia*, p. 23.

- Cunha, M. C. d., 1985. *Negros, estrangeiros: os escravos libertos e sua volta à África*. São Paulo: Brasiliense.
- Cunha, M. C. d., 1987. *Religião, comercio e etnicidade: uma interpretação preliminar do catolicismo brasileiro em Lagos no século XIX*. *Antropologia do Brasil*. São Paulo: Brasiliense.
- Ferraz, A. d. C., 1939. Volta à África. *Revista do Arquivo Municipal Dept. Cultural-SP*, p. 54.
- Fry, P., 2005. *A persistência da raça: ensaios antropológicos sobre o Brasil e a África austral*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Hanchard, M., 2001. *Orfeu e Poder. Movimento Negro no Rio e São Paulo*. Rio de Janeiro: Ed. UERJ.
- Herskovits, M. J., 1996. *The new world Negro*. Selected Papers in Afroamerican Studies ed. Bloomington: Minerva Press.
- Lima, V. d. C., 1977. *A família de santo nos candomblês jeje-nagô da Bahia*. Bahia : s.n.
- Maio, M. C. S. R. V., 1996. *Raça, ciência e sociedade*. Rio de Janeiro: FIOCRUZ/CCBB.
- Marx, . K., 1988. *O capital: crítica da economia política*. 3º ed. Livro I ed. São Paulo: Nova Cultural.
- Matory, J. L., 1998. "Yoruba: as rotas da Nação Transatlântica, 1830-1950.". *Horizontes Antropológicos*, Issue 9.
- Olinto, A., 1964. *Brasileiros na África*. Rio de Janeiro: Edições GDR.
- Oliveira Vianna, . F. J., 1934. *Raça e Assimilação*. p. 2a ed. Serie V. Brasileira.
- Pierson, D., 1971. *Branco e Pretos na Bahia: estudo do contato social*. São Paulo: Nacional.
- Ramos, J. d. S., 2003. *Ciência e racismo: uma leitura crítica de Raça e assimilação em Oliveira Vianna*. *História. ciência e saúde*. *Manguinhos*, Issue 2.
- Santos, . F. G. d., 2001. *Os discursos afro-brasileiros face às ideologias raciais na Bahia/ 1889-1937. (Dissertação) Mestrado em História*. Salvador, UFBA.
- Schwarz, . L., 1993. *O Espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil, 1870-1930*. São Paulo: Cia. das Letras.
- Verger, . P., 1981. *Lendas Africanas dos Orixás*. Salvador: Corrupio.

Fuentes:

Arquivo Público do Estado da Bahia (APEB).

- Alfandegária. Despacho de Importação, livro 02022, anos 1857-3 e 1863.
- Alfandegária. Despacho de Importação, Alfandegária, maço 02022, 1857-1, nº. 1773.

Biblioteca Pública do Estado da Bahia (BPEB)

- O Imparcial, Salvador, 18/05/1919;
- O Imparcial, Salvador, 22e 23/04/1919 e 18/05/1919;
- Diário da Bahia, Salvador, 23/04/1919;
- O Estado da Bahia, Salvador/BA, 15 de maio de 1936;
- O Estado da Bahia, Salvador/ BA, 14/05/1936.