

AFRICANOS, «NACIONES» Y COFRADÍAS EN RÍO DE JANEIRO, SIGLOS XVIII Y XIX¹

Flavio Gomes
Universidad Federal de Río de Janeiro

Resumen: En el presente artículo analizamos las «naciones» africanas en Río de Janeiro (siglos XVIII y XIX) basándonos en fuentes seriales como inventarios post mórtem y registros parroquiales. Abordamos los cambios y permanencias de las terminologías y clasificaciones, considerando también las cofradías y los símbolos en los lugares y formas de enterrar a los muertos. La idea principal es analizar cómo tales signos diacríticos pueden haber sido transformados en códigos y reinventados por las comunidades esclavas en el espacio urbano. De esta manera, las identidades, creencias, memorias y costumbres de los africanos que atravesaban el Atlántico no necesariamente desaparecían en las experiencias de la esclavitud, sino que se adaptaban los recursos étnicos materiales, sociales e ideológicos.

Palabras clave: Identidades africanas, Cofradías, Ciudades, Río de Janeiro, Historia atlántica

Abstract: This paper analyzes the Africa «nations» present in Rio de Janeiro in the 18th and 19th centuries, based on serial sources such as post-mortem inventories and parish records. I discuss the changes and continuities of terminologies and classifications, also considering the confraternities and their symbols in the ways and places they buried the dead. The main idea is to analyze how slave communities may have transformed such diacritical marks into codes and reinvented them in that urban space. Thus, the identities, beliefs, memories and customs of the Africans who crossed the Atlantic were not necessarily extinguished by the experiences of slavery. Instead they were adapted as ethnic material, social and ideological resources.

Key words: African identities, confraternities, cities, Rio de Janeiro, Atlantic history

1. Estas investigaciones fueron financiadas por el Consejo Nacional de Investigación y Desarrollo Científico y Tecnológico (CNPq). Agradecemos a los editores de *Boletín Americanista* y comentaristas *ad hoc* por las críticas y sugerencias de una primera versión de este artículo.

Las investigaciones sobre la diáspora africana en las Américas han involucrado a diferentes intelectuales en el Caribe, EE.UU. y América Latina. Ya en los albores del siglo xx los estudios de Nina Rodrigues y luego de Fernando Ortiz, entre otros, sugirieron caminos analíticos y metodológicos originales. Posteriormente, los estudios clásicos de Angelina Pollak-Eltz, Arthur Ramos, Aguirre Beltrán, Melville Herskovits, Miguel Acosta Saines, Nina Friedemann, Roger Bastide, Pierre Verger y las generaciones siguientes aportaron reflexiones innovadoras a la temática en términos de usos teóricos y metodológicos. Diversos estudiosos se han orientado hacia la posibilidad de identificar las permanencias, dimensiones y transformaciones africanas en las Américas atravesando la esclavitud y la posemancipación (Vinson III, 2006: 1-18 y Yelvington, 2006: 35-82).

El principal objetivo era localizar en determinados *tiempos, espacios y agencias* –demostrando empírica y analíticamente– los sentidos de la diáspora, de las reminiscencias y de los trazos de las «culturas» localizadas. Desde la investigación etnográfica, pasando por la lingüística, la música y la religión, se buscaría identificar signos y símbolos de la cultura material supuestamente transferidos casi intactos desde el continente africano y así conservados en las Américas. Tendría lugar un debate de amplia colaboración intelectual internacional en torno a la identificación y al entendimiento de las similitudes y aproximaciones entre las numerosas culturas en la diáspora, inventándose el *afroamericano*, el *afrobrasileño*, el *afrocubano*, el *afrovenezolano*, el *afroecuatoriano*, el *afrocolombiano*, el *afromexicano*, etcétera (Yelvington, 2006: 35-82). En los años 70 se publica el estudio de Mintz y Price, que ofrece otras variables de análisis y pone especial énfasis en la idea de «creación» de nuevas identidades y culturas en diferentes contextos. De esta manera, las dimensiones «étnicas» ya no sugerían sistemas culturales prácticamente genéticos de los africanos en la diáspora, sino que formaban parte de un nuevo modelo de «invención» que redefinía los contornos y desdoblamientos de personas, grupos e instituciones (Mintz y Price, 1976 y 1992)². Más recientemente, ha sido retomado el debate intelectual sobre las dimensiones de las transformaciones y continuidades culturales en las sociedades esclavistas y en las sociedades con esclavos en las Américas³. Más allá del paradigma, de la transmigración y permanencia o de la reinvencción cultural, numerosos investigadores han buscado interpretaciones menos generalizadoras sobre las dimensiones de las historias africanas y sus diferentes impactos en la diáspora (Cunha, 1985; Dantas, 1982; Silva, 2000; Silveira, 1988: 166-197 y Slenes, 1995-1996: 271-536). En el presente

2. Véase también el debate en Price, 2003, y Scott, 1991.

3. Lovejoy, 2008: 81-112; Hall, 2005; Heywood, 1999: 9-23; Gómez, 1998; Mann, 2001: 3-21; Miller, 2004: 81-124.

artículo proponemos una reflexión sobre las «naciones» africanas en Río de Janeiro. Comenzaremos abordando los patrones demográficos de los africanos llegados entre la segunda mitad del siglo XVIII y las primeras décadas del siglo XIX, basados en fuentes seriales como inventarios post mórtem y registros parroquiales. Luego, analizaremos –a partir de las cofradías– cuestiones relacionadas con la construcción de las «naciones», evaluando los cambios y permanencias de las terminologías y clasificaciones. En Río de Janeiro, algunos de los términos y nomenclaturas más genéricos de los orígenes (nombres de puertos y procedencias más abarcadoras) de los africanos, cristalizados en «naciones», pueden también haberse transformado en formas inclusivas (nunca excluyentes) de organización de los africanos, montadas y percibidas por, y en, la sociedad colonial.

1. Las primeras generaciones de la esclavitud africana atlántica en Río de Janeiro

Río de Janeiro fue el principal centro de importación de esclavos en la economía atlántica entre los siglos XVIII y XIX. Desde los últimos años del siglo XVII funcionó básicamente como portal del Atlántico sur. Primero, abasteciendo de africanos a las regiones mineras del siglo XVII; posteriormente, en una importante red sociodemográfica, implementando áreas meridionales de producción de charqui esclavista; y, finalmente, como escenario para el establecimiento de la plantación cafetalera en los albores del siglo XIX. Eso sin mencionar su importancia como espacio urbano africano esclavista en las Américas. En fin, funcionó como el principal centro de importación de esclavos en la economía atlántica. Para una importante tradición de estudios que procura acompañar los patrones de la trata atlántica, las listas de los inventarios post mórtem y los registros parroquiales de bautismos, matrimonios y defunciones representan un importante camino metodológico. Las cuestiones centrales en varios estudios fueron los patrones étnicos e identitarios de los africanos traídos a América. ¿De dónde vinieron? ¿Cuál fue el volumen y procedencia de los desembarcados? ¿Cuál fue su impacto en las sociedades coloniales y poscoloniales? Nireu Cavalcanti ofreció un análisis panorámico de la trata atlántica en Río de Janeiro durante los siglos XVII y XVIII, teniendo en cuenta tanto las estimaciones del volumen del tráfico como las procedencias de los africanos importados, es decir, las nomenclaturas y clasificaciones de las llamadas «naciones» y/o «gentío» de los africanos, a partir de los registros de los inventarios post mórtem.

Tabla 1

Africanos identificados por naciones y gentíos en Río de Janeiro, 1687-1809

Clasificación de las naciones y/o gentío de los Africanos	Hombres	Mujeres	Total
Angola	134	77	211
Bambuila	6	3	9
Benguela	105	52	157
Cabinda	3	0	3
Cabo Verde	2	0	2
Cabundá	25	5	30
Camundongo	6	0	6
Cassange	16	5	21
Congo	36	12	48
Ganguela	35	13	48
Guinea	14	7	21
Luanda	1	0	1
Macua	1	0	1
Mina	32	25	57
Mozambique	5	2	7
Mogumbe	13	3	16
Molembo	1	0	1
Monjolo	11	0	11
Quibambo	1	0	1
Quissama	5	1	6
Rebolo	40	13	53
Santo Tomé	1	0	1
Songo	9	1	10

Fuente: Adaptado del cuadro I de Nireu Cavalcanti, 2005: 29.

Con una muestra basada en 60 inventarios, de los cuales el 80% es del siglo XVIII, apenas 2 del siglo XVII y 22 del siglo XIX (véase tabla 1), Nireu Cavalcanti comprueba la fuerza de los africanos centrooccidentales de Angola, Benguela, Congo, Ganguela y Rebolo, los cuales representan alrededor de un 72% de los africanos listados en los inventarios. Hemos adaptado las cifras presentadas por Nireu Cavalcanti sólo en el caso de africanos con determinadas clasificaciones de «naciones» y «gentíos»; así, los de Angola y Benguela superan el 51%. Aun así los africanos occidentales (Mina, Cabo Verde y Santo Tomé) alcanzan el 8,3%; mientras que los africanos orientales (Macua y Mozambique) constituyen un poco más del 1%. Los números del estudio de Nireu ofrecieron un cuadro muy amplio, considerando los datos de tres siglos, a pesar de su concentración en el siglo XVIII. Los estudios demográficos con perspectivas antropológicas y culturales de James Sweet y Mariza Soares refinaron la perspectiva etnodemográfica. Éstos se

basaron en los registros parroquiales (bautismos, matrimonios y defunciones) de las principales parroquias urbanas de Río de Janeiro de la primera mitad del siglo XVIII, indicando por lo tanto la composición demográfica de la esclavitud africana carioca. Los datos de ambos sugieren un mayor nivel de entrada de africanos de la Costa de Mina, lo que confirma la hipótesis de que los africanos occidentales que pasaron por los puertos cariocas en la primera mitad del siglo XVIII fueron tanto reexportados hacia las áreas mineras como vendidos a habitantes de la ciudad de Río de Janeiro. James Sweet, utilizando registros de defunción de las parroquias urbanas de la Candelaria y Santísimo Sacramento, identificó 258 nombres de «naciones» sin considerar aquellas señaladas como «Gentío de Guinea». Los centroafricanos alcanzan un 66,7% (destacándose Angola, Benguela y Ganguela) y los africanos occidentales (la mayoría de Mina) un 27,5% (Sweet, 2003: 45-46).

Tabla 2
Clasificaciones de las regiones y procedencias de los africanos adultos bautizados en la parroquia Sede, Río de Janeiro, siglo XVIII

Región/Período	1718-1726	1744-1750	Total
Cabo Verde	3	19	22
Cacheu	2	1	3
África Oriental (Mozambique/Isla San Lorenzo)	19	0	19
África Centrooccidental (Congo, Luanda, Angola, Benguela y Quissama)	16	5	21
Costa de Mina	681	235	916

Fuente: Adaptado de Soares, 2001: 80-84.

El estudio original de Soares brindó índices de patrones de bautismos de africanos y criollos de madres africanas en las parroquias urbanas de Río de Janeiro del siglo XVIII, a través de una muestra de 9.269 bautizados, de los que un 28,7% eran adultos. En la parroquia Sede, en los períodos de 1718-1726 y 1744-1750, los africanos occidentales varían de un 86,2% a un 88,6% de los africanos adultos bautizados (tabla 2). Dividiendo los registros de lo que la autora llamó «gentíos mayoritarios» (clasificaciones que más aparecen en los registros: Guinea, Mina y Angola), observamos la presencia del 40% de Guinea, el 23,51% de africanos occidentales (Minas) y el 36,49% de africanos centrales (Angola) en las parroquias Sede, Santa Rita, Candelaria y San José, entre 1718 y 1760. Mariza Soares señaló que el término y clasificación «Guinea» es inicialmente –en Río de Janeiro– genérico para todos los africanos, sean centrales u occidentales (Soares, 2001). A medida que las denominaciones Angola y Mina van apareciendo con mayor frecuencia, disminuyen los registros de *africanos* adultos bautizados como de «gentío de Guinea», más aún en la segunda mitad del siglo XVIII. Además, es probable que los africanos centrales (clasificados como Angola) provenientes de Luanda y también Mpinda ya llegasen bautizados.

Tabla 3
Los «gentíos mayoritarios» (madres africanas) en los bautismos de criollos en las parroquias urbanas del Río de Janeiro Colonial, 1751-1760

Parroquias/clasificación de «gentíos» africanos	Guinea	Mina	Angola
Sede	45	62	92
Candelaria	5	34	26
Santa Rita	4	88	220
San José	60	150	402
Total	114	334	740

Fuente: Adaptado de Soares, 2001:105.

Soares realizó un abordaje innovador al calcular lo que denomina los «gentíos mayoritarios», analizando las clasificaciones de las madres africanas en los registros de bautismos de criollos, es decir, de los esclavos nacidos en el espacio colonial (tabla 3). En estas mismas parroquias urbanas –entre 1751 y 1760– aparecen como madres africanas de los criollos bautizados: el 68,9% Angola y el 31,1% Mina (Soares, 2001). En términos comparativos, el índice de mujeres africanas occidentales y madres es menor que el índice de mujeres africanas occidentales adultas bautizadas y que el del conjunto de africanos occidentales bautizados, lo que podría indicar que los africanos occidentales –no sólo por ser menos en número– se casaban menos y sus mujeres tenían menos hijos.

2. Las naciones atlánticas y las transformaciones demográficas del siglo XIX

El siglo siguiente presenta transformaciones sociodemográficas en la trata atlántica. Río de Janeiro continuará destacándose, en el siglo XIX, como uno de los principales puertos de desembarque de africanos, incluyendo los clandestinos después de la legislación antitrata de personas de 1810 y con posterioridad a 1831. A partir de diversos estudios conocemos bastante sobre el volumen de ese tráfico durante el siglo XIX (Eltis, Behrendt y Richardson, 2001; Florentino, 1994; Goulart, 1975; Karasch, 2000; Klein, 1973 y 1978; Miller, 1999; Santos, 1993). Según Goulart, sólo entre 1801 y 1830 habrían desembarcado en Río de Janeiro unos 570.000 africanos (Goulart, 1975: 154 y ss.). A partir de los cálculos de Karasch, este número superaría, durante el período de 1800 a 1843, los 600.000 (Karasch, 2000: 67 y ss.). Revisando los cálculos de los estudios clásicos de Curtin, Eltis señala que, sólo durante el período de 1811 a 1830, el número de africanos que ingresaron por los puertos de Río de Janeiro alcanzó aproximadamente los 470.000 (Eltis, Behrendt y Richardson, 2000: 224-257). Además de otras revisiones de Eltis, considerando el volumen del tráfico hacia diversas regiones de América, las investigaciones más concluyentes para Río de

Janeiro aparecieron en los estudios y fuentes utilizadas por Klein y repetidos por Florentino (Florentino, 1994: 50 y ss., y Klein, 1978: 111 y ss.).

Sin embargo, surgen otras cuestiones con relación a los puertos, áreas y regiones de embarques en fuentes sobre los viajes atlánticos: ¿cuáles son las nomenclaturas y clasificaciones de las llamadas «naciones» y etnónimos envolventes con las que varios africanos resignificaron sus diversas identidades en torno a las grandes «naciones» mayoritarias: angolas, congos, cabindas, benguelas, mozambiques, cassanges, minan, entre otras? (Morgan, 1997). Cuando algunos africanos llegaron al Río de Janeiro del siglo XIX, ¿quién sabe si no encontraron ya algunas caras de las «naciones» africanas en construcción –algunas en transformación desde el siglo XVIII, como sugieren los estudios de Mariza Soares ya citados– y, por lo tanto, se agregaron? Era en contextos diversos donde los africanos se inventaban en términos de «naciones» y otros órdenes étnicos y/o identitarios, articulándose en una extraordinaria ciudad atlántica. Cuerpos, lenguas y mentes eran permanentemente *reorganizados* en términos sociales y étnicos. Los africanos, y también los criollos, no tenían una única identidad, sino varias. Signos, marcas, mercado de trabajo, territorios (reales y simbólicos), peinados y otras señales ganaban, mantenían, cambiaban o perdían significados. El estudio pionero y más amplio sobre los orígenes de los africanos que llegaron a Río de Janeiro en el siglo XIX es el de Mary Karasch. En un muestreo basado en registros aduaneros, documentación de navíos negreros apurados y registros de impuestos, de prisiones y de entierros de la Santa Casa de Misericordia, se dividió el origen de los africanos en diversas áreas de concentración, clasificándolas como Occidental, Centrooccidental y Oriental, además de aquellas consideradas de «origen africano desconocido». Con fuentes de naturaleza diversa, sus datos proyectaron la concentración de algunos grandes grupos de africanos en Río de Janeiro. Entre otros aparecen, significativamente, congos, angolas, cabindas, benguelas, cassanges y mozambiques. Los africanos occidentales representarán entre el 1,5% y el 7% (dependiendo de las fuentes y períodos) del volumen total de africanos; los africanos centrales (divididos entre Congo Norte, norte de Angola y sur de Angola) representarán el 79,7%; y los africanos orientales el 17,9%. Karasch señalaría inclusive 37 nombres de origen desconocido. Aparecen también cerca de 500 etnónimos diferentes de grupos u orígenes de los africanos desembarcados en Río de Janeiro (Karasch, 2000: 35 y ss.).

Basándonos en registros parroquiales e inventarios post mórtem de las primeras décadas del siglo XIX, evaluamos un cuadro más complejo de las «naciones» africanas en Río de Janeiro, especialmente en la ciudad⁴. Aunque los africanos centrales aparezcan, en todos los estudios disponibles, como la mayoría de las «naciones de Río», hay variaciones importantes. Los africanos centrales son mayoría en los bautismos, pero con un 52,5%. Consideramos que este in-

4. Para el período de 1801-1830 contabilizamos 12.057 esclavos en 997 inventarios post mórtem abiertos en Río de Janeiro (cubren áreas urbanas y rurales), 36.647 registros de bautismos de adultos en las parroquias urbanas de Candelaria, Santísimo Sacramento, San José, Santana y Santa Rita.

dice más bajo en los bautismos puede ocultar un subregistro de africanos centrales en la ciudad. Así, los angolas y benguelas representan apenas un 2,4% y 2,8%, respectivamente, en los bautismos de adultos africanos; sin embargo, no debería pensarse en una supuestamente baja representación de los mismos, sino que hay que tener en cuenta el hecho, como ya hemos señalado para el siglo XVIII, de que muchos africanos centrales embarcados en Luanda y también en Benguela llegaban a Río ya bautizados, ya fuera en los establecimientos o villas litorales africanas, o incluso en los barcos negreros (Candido, 2006; Ferreira, 2005: 66-99; Ferreira, 2007: 99-128). Efectivamente, eso parecía no suceder con los africanos centrales de las áreas de Congo Norte. De cada cinco africanos centrales bautizados, cuatro eran clasificados como cabindas.

Tabla 4
Distribución (%) de las principales «naciones» de los africanos bautizados en las parroquias urbanas en Río de Janeiro, 1801-1830

Naciones	%	Naciones	%	Naciones	%
Angola	2,4	Congo	9,1	Mozambique	31,3
Benguela	2,8	Ganguela	0,25	Monjolo	3
Cabinda	30,7	Hausá	0,1	Nago	0,15
Cabundá	0,2	Inhambane	0,35	Quilimane	2,9
Calabar	1,8	Libolo	0,25	Quissama	0,15
Cassange	1,6	Mina	11	Songo	1,6

Fuente: Archivo de la Curia Metropolitana de Río de Janeiro, libros de bautismos de esclavos de las parroquias de Candelaria, Santana, Santísimo Sacramento, San José y Santa Rita, 1801-1830.

La tabla 4 muestra los porcentajes de africanos adultos bautizados a partir de las «naciones» (muestra de 17.113 africanos con las denominaciones de las «naciones») con las que aparecen en los registros parroquiales. Los clasificados como mozambiques y cabindas se destacan con un 62% del total de africanos bautizados en las parroquias urbanas, tal vez evidenciando un proceso de generalización de las clasificaciones de las «naciones» en los bautismos, más allá del fuerte impacto del tráfico de África Central y Oriental, dadas las diferencias que aparecerán en los datos relativos a los inventarios post mórtem. De cualquier modo, considerando sólo a los africanos centrales tenemos un 76% de la zona Congo Norte, un 5,8% del sur de Angola y un 18,2% del norte de Angola. Cabe señalar que, tanto en los registros parroquiales como en los inventarios post mórtem del siglo XVIII, las denominaciones mozambiques y principalmente cabindas prácticamente no aparecen. Los datos sobre «naciones» obtenidos a partir de 997 inventarios post mórtem, contabilizando 12.057 esclavos, de los cuales 6.743 presentan «naciones» africanas (véase tabla 5), sugieren un mayor equilibrio en las representaciones de los grupos africanos en la ciudad, tal vez revelando que parte de estas clasificaciones/terminologías sólo aparecen en la experiencia compleja de los africanos y en el contexto sociodemográfico

en el que están introducidos. El índice de africanos occidentales cae a casi el 4% (aquellos denominados Mina, Calabar y Nago), aproximándose a las variaciones obtenidas en otras fuentes por Karasch y otros. Sin embargo, no sabemos si estos africanos fueron redistribuidos hacia otras regiones (aun siendo bautizados en Río de Janeiro) como el sur o inclusive el interior de la provincia, como Campos dos Goytacazes; o zonas productoras de alimentos y abastecedoras de la Corte, como Itaguaí y Mangaratiba; o inclusive a las regiones cafeteras de mayor importancia, como Vassouras, Valença y Paraíba do Sul. También desciende notoriamente el número de africanos orientales. Más del 30% en los bautismos están representados por sólo el 10% en los inventarios. Es probable que estos africanos orientales –la inmensa mayoría de hombres– estuvieran siendo reexportados hacia el Valle del Paraíba y, especialmente, al sur de Minas Gerais, como Juiz de Fora, Mar de Espanha, Campanha y Barbacena.

El número de los africanos centrales sube al 86% del total de africanos en los inventarios y sus áreas de tráfico aparecen mejor distribuidas, predominando no solamente el Congo Norte con Cabinda, sino también el norte de Angola, especialmente con Rebolo y Cassange. También hay una mayor incidencia de africanos centrales identificados como procedentes de Angola. Éstos saltan de un 2,4% entre los bautizados a un 13,2% de los inventariados. Una variación aún mayor aparece en la clasificación Benguela, que pasa del 2,8% al 22,2%. Paradójicamente, disminuyen bastante las clasificaciones «Cabindas» en los africanos inventariados, alcanzando sólo un 9%.

Tabla 5
Distribución (%) de las principales «naciones» de los africanos en
Río de Janeiro a partir de inventarios post mórtem, 1801-1830

Naciones africanas	%	Naciones africanas	%
Ambaca/Baça	0,45	Luanda	1
Ambuila/Bambuila	0,2	Mina	3,3
Angola	13,2	Moange	0,15
Benguela	22,2	Mozambique	9,4
Cabinda	9	Mocumbe	0,3
Cabundá	1,8	Mogumbe	1
Calabar	0,55	Mofumbe	1,6
Camundá	0,7	Monjolo	3,1
Camundongo	0,6	Nago	0,15
Cassange	4,4	Quilimane	0,55
Congo	12,7	Quissama	1,3
Ganguela	3,9	Rebolo	8,3
Inhambane	0,15	Total	6.743 (100%)

Fuente: Archivo Nacional, inventarios post mórtem, 1801-1830 (muestra de 997 inventarios).

Lo más destacado es el aumento y alcance de clasificaciones/terminologías de «naciones» en los inventarios en comparación con aquellas que aparecen en los registros parroquiales. Comparando las «naciones» que aparecen en registros parroquiales y en los inventarios con el estudio pionero de Karasch y las investigaciones de Eltis, Klein y Florentino, basadas en los aportes de navíos, percibimos variaciones indicativas. Observemos a los africanos orientales. Según los datos presentados por Karasch (basados en Klein y Curtin), éstos podrían variar de un 2,3% a un 26,86% entre 1790 y 1850 en las muestras de barcos negreros, alcanzando un porcentaje del 17,9% sobre el conjunto de africanos en la ciudad. En las muestras de entierros de la Santa Casa de Misericordia de los años 1833, 1838 y 1849 llegan al 18,4%. Y en los registros de impuestos de la Policía de la Corte en 1832 alcanzan un 26,37%. Podemos observar que ya hay variaciones significativas en los propios datos presentados por Karasch. Los datos que presentamos de bautismos se acercan más a aquellos obtenidos en los impuestos: 34,5%. Comparando los datos (tabla 6) que aparecen sobre las «naciones» en fuentes seriales de naturalezas diferentes verificamos que los datos de inventarios presentan una significativa reducción en la representación de los africanos orientales. Los registros parroquiales recuperan la afluencia masiva de africanos orientales en el mercado carioca, de ahí que sean bautizados en las parroquias urbanas y clasificados de manera generalizada como de Mozambique. Los datos de los barcos negreros y de la mortalidad reforzarían estas hipótesis. En el caso de la mortalidad, el aumento de ésta se corresponde con la práctica de viajes más largos y un mayor índice de mortalidad. Así morían más en la travesía y, más débiles, eran sin duda el principal blanco de mortalidad en la Corte que victimaba a los africanos esclavizados. También la baja representación de éstos en los inventarios informa sobre el funcionamiento del mercado de esclavos. No todos los africanos orientales que eran bautizados en la Corte eran negociados allí y ahí permanecían. Por lo tanto, una parte considerable de ellos –aunque haya sido bautizada y/o enterrada en Río por muertes postravesía– continúa hacia el Valle del Paraíba y hacia el sur de Minas. Otra hipótesis para el bajo índice de africanos orientales en los inventarios es considerar que la muestra entre los años 1801 y 1830 no registraría a los propietarios que compraron esclavos a partir de 1820, momento en que crece la importación de esclavos y también la diseminación de la propiedad esclava por pequeños señores en el área urbana y semiurbana. Seguramente, esta generación señorial más joven que compró muchos africanos (quizá orientales) sólo aparecerá registrada en muestras de inventarios de los años 40 y 50.

Considerando el movimiento del tráfico vía aduana, los africanos occidentales sumarían apenas el 1,5%, pero alcanzarían más del 6% en los entierros y en los registros de impuestos. Este último porcentaje se acerca al que se obtiene a partir de los datos de los barcos negreros procedentes de regiones de embarque del África Occidental y que arribarían a Río de Janeiro entre fines del siglo XVIII y el primer cuarto del siglo XIX. Sin embargo, representaban el 11%

en los bautismos, a pesar de ser apenas el 4% en los inventarios. Las hipótesis que planteamos permiten señalar, primero, el subregistro de las indicaciones de barcos negreros, que luego de la prohibición de 1815 continuarían recalando en Río de Janeiro, llevando africanos occidentales sin la indicación de los puertos africanos de origen pero sí de sus últimas aportaciones. Segundo, podría haber subregistros de los barcos que llegaron primeramente a Bahía, pero hicieron desembarcar a los africanos recién en Río de Janeiro. Tercero, el porcentaje del 4% en los inventarios podría explicarse por la mezcla entre las propiedades urbanas y aquellas rurales en los suburbios y sitios aledaños de Río, tornando compleja la caracterización de un escenario africano más urbano, donde los africanos occidentales se habrían destacado en Río de Janeiro y en Salvador, a diferencia de los espacios más rurales, donde la presencia del africano occidental podría ser incluso más esparcida.

Tabla 6
Comparando áreas de embarque (%) de africanos en Río de Janeiro, considerando registros parroquiales e inventarios post mórtem, 1801-1830

Principales áreas de embarque	% en registros parroquiales	% en inventarios post mórtem
África Occidental	13	4
África Oriental	34,5	10
África Central	52,5	86
Congo Norte	39,8	24,8
Sur de Angola	3	26,1
Norte de Angola	9,7	32,1
Otros de África Central	-	3
Total (números absolutos)	17,113	6.743

Fuente: Archivo de la Curia Metropolitana de Río de Janeiro, libros de bautismos de esclavos de las parroquias de Candelaria, Santana, Santísimo Sacramento, San José y Santa Rita, 1801-1830, y Archivo Nacional, inventarios post mórtem, 1801-1830 (muestra de 997 inventarios).

En los datos referidos a los africanos centrales, una tabla comparativa de las fuentes seriales utilizadas sugiere otras reflexiones. Los datos de Karasch proponen una oscilación entre un 96,2% y un 66,59%. Pero en el caso de los registros parroquiales, éstos suman apenas un 52,5% y en los inventarios alcanzan el 86%. El detalle está en el surgimiento de variaciones en la terminología de las «naciones»: muchas prácticamente no aparecen o no son mencionadas en los bautismos, pero abundan en las indicaciones de los inventarios, como ya vimos. También, en los registros de entierros, Karasch localiza un número mayor de «naciones», por no mencionar las decenas de etnónimos que aparecen en la documentación de los barcos negreros aprehendidos. Sugerimos aquí que dichas variaciones podrían basarse en las conexiones de las clasificaciones utilizadas en el tráfico con los montajes transétnicos de las primeras experiencias

en la diáspora, en Río de Janeiro. Tan sólo Angola, Benguela, Congo, Mina, Cabinda y Mozambique podrían variar a veces hacia Cassange, Rebolo, Monjolo, Ganguela, Songo, Calabar y Quillimane; y luego para Camundogo, Cabundá, Camundá, Muxicongo, Cabo Verde, Santo Tomé e Inhambane o Luanda, Ambuila, Massangano, Baca, Mofumbe, Nago, Macua, Sena, etcétera. Ya hemos señalado cómo Rebolo presenta una variación de más del 500% entre los bautismos y los inventarios. Pero hay otros ejemplos indicativos. La «nación» Luanda prácticamente no aparece en los registros de bautismos, pero en los inventarios representa el 1,2% de los africanos centrales y el 3,2% de los africanos del norte de Angola. Rebolo, Monjolo, Cabundá, Camondongo, Camundá, Quissaman y Cassange alcanzan unos 1.369 registros en los inventarios, es decir, un 20,3% de los africanos y un 23,5% de los africanos centrales. Sin embargo, los registros de bautismos, que ascienden a 1.127, equivalen solamente a un 6,6% del total de africanos y a un 12,6% de los africanos centrales, y las «naciones» Camondongo y Camundá apenas aparecen en los bautismos. El caso más emblemático es el de los denominados cabundás –una «nación» que aparecerá con reyes e identidades en el interior de las cofradías, como veremos–, que suponen el 2% de los africanos centrales en los inventarios pero sólo un 0,4% en los bautismos. Ya Libolo reúne al 0,4% de todos los africanos bautizados y en los inventarios apenas aparece representado. A diferencia de Ganguela –que suma también un 0,25% de los bautizados, pero alcanza un 3,9 % en los inventarios–, aparecen «naciones» en los inventarios prácticamente nunca mencionadas entre los bautismos de casi 35 mil africanos en las parroquias centrales de Río, como los Baca/Ambaca, que suman en los inventarios un 1,4% de los africanos del norte de Angola.

De esta forma, podríamos tener diferentes combinaciones de nomenclaturas, terminologías y clasificaciones que podrían aparecer (o desaparecer) más aglutinadas y convergentes, o bien dispersas y aisladas, dependiendo de las fuentes y períodos. La concentración de las clasificaciones más generales en las aportaciones de los barcos o en los bautismos en masa divergía de lo representado en los entierros e inclusive en la evaluación de los inventarios, donde aparecerían no sólo africanos recién llegados sino también aquellos con algún tiempo ya en la diáspora; con la posibilidad de que ellos mismos conciban o informen de su «nación» o que cuenten con alguien para hacerlo, que podría ser el mismo señor o un compañero africano, a diferencia del recién llegado con información genérica brindada –en el caso de los bautizados– por traficantes o intermediarios directos de la trata de esclavos. En parte sucede lo que sugiere Midlo Hall: «El Louisiana Slave Database 1719-1820, herramienta sofisticada y detallada sobre la esclavitud, nos muestra que, cuando los africanos venían por primera vez, sus etnias raramente eran indicadas, y que, por lo tanto, los esclavos sólo pasaban a definirse étnicamente después de algunos años viviendo en América. Cuanto más tiempo los africanos permanecían en Louisiana, más frecuentemente sus etnias eran identificadas» (Hall, 2005: 31-32).

3. Identidades y cofradías en los territorios de las diferencias

Importantes investigaciones han llamado la atención hacia las «rivalidades» entre criollos y africanos⁵. Y numerosos estudios señalaron la existencia de espacios, territorios y símbolos, principalmente en la ciudad, donde los africanos reinventaban sus identidades: a través de los grupos de trabajo y la organización de espacios ocupacionales, como en las lagunas, donde las criadas pasaban parte del día lavando la ropa de la élite, que residía en la Corte de Río de Janeiro; o alrededor de las vendedoras de verduras o de polenta, o también de las fuentes, donde eran comunes los conflictos entre diversos esclavos africanos que iban a buscar agua. Sin mencionar los encuentros de percusión, de *capoeira* y principalmente las cofradías. Para Río de Janeiro, los estudios de Mariza Soares, Anderson Oliveira y otros han destacado el papel de las cofradías de esclavos, libertos, africanos, mulatos y criollos desde el siglo xvii. Desde 1639 tenemos información sobre la formación de la Cofradía de Nuestra Señora del Rosario y San Benito de los Hombres Negros, primero en la iglesia de San Sebastián. Ésta estaría formada por africanos de Angola y también por criollos. A fines del siglo xvii surgiría la Cofradía de Santo Domingos, formada por los africanos de Guinea, en el caso de los africanos occidentales. Las cofradías constituirían espacios de identidades religiosas, étnicas y de clase. Los mulatos eran devotos de Nuestra Señora de la Concepción, mientras que San José era la cofradía preferida de las familias más ilustres de la ciudad. La Cofradía del Santísimo Sacramento, la preferida de las élites, era instituida en casi todas las parroquias por incentivo de las autoridades eclesiásticas. En 1725 ya funcionaba la iglesia propia de la Cofradía de N.S. del Rosario y San Benito de los Hombres Negros. En 1740 ya se había iniciado el proceso para la creación de la Cofradía de San Elesbán y Santa Efigenia, que también concentraría grupos étnicos de africanos occidentales. Es sabido que la elección de las mesas de directores, las prohibiciones y los compromisos de las cofradías funcionarían como espacios de identidad y de redefinición étnica africana. Además, con las cofradías se organizaba una parte no menos importante de la sociedad esclavista urbana y rural: los lugares de entierros y los funerales. En 1613 ya se tiene constancia del cementerio del Rocío en la ciudad de Río de Janeiro, que era conocido como el cementerio de los mulatos. Diez años después sería creado el cementerio de la Santa Casa de Misericordia. Finalmente, la aparición de parroquias y cofradías se combinó con el crecimiento urbano

5. Algunos estudios sobre la esclavitud, familia esclava y quilombos han enfatizado las diferencias entre criollos y africanos en Río de Janeiro. Dichos abordajes, sin embargo, se concentraron en las áreas rurales. Véase, entre otros, destacando la tabulación de datos de los mismos: Faria, 1998: tabla 23, p. 349; Goés y Florentino, 1997, gráficos 20 a 26: 149-158; Gomes, 1995, gráfico 2, 4 y 5: 205 y 210-212. Entre los pocos trabajos que se ocupan de parroquias urbanas, se destacan los de Lima, 1998: 11-32.

y con las determinaciones de que los entierros fueran realizados en el interior de la iglesia. Ya existían iglesias y capillas construidas por las hermandades y cofradías de Santa Luzía, San José, Candelaria, Santo Domingos y Santa Rita. Las cofradías –como la de N.S. del Rosario y San Benito de los Hombres Negros, la de N.S. de la Buena Muerte de los Hombres Mulatos y de Santo Domingo– comenzaron a solicitar permisos para tener ataúdes propios para llevar los cuerpos hasta los cementerios (Soares, 2001: 80-84, 105, 107, 122, 126). Finalmente, los africanos se organizaron en torno a las cofradías también de formas diversas. Al estandarizar los registros de defunción de la parroquia de la Candelaria, entre 1724-1736, Mariza Soares señalaría la existencia de 17 sitios de entierro, en 11 iglesias diferentes, además de cuatro cementerios. Poco a poco los africanos, vivos y muertos, escogían sus espacios y territorios. Soares señaló cómo los africanos centrales y occidentales en el siglo XVIII establecieron estrategias diferentes en relación con las identidades étnicas y con la organización de sus prácticas fúnebres y sitios de entierro.

Tabla 7
Locales de africanos enterrados en los registros de defunción de los esclavos en las parroquias urbanas, Río de Janeiro, siglo XVIII

Locales/regiones africanas	Africanos occidentales	Africanos centrales
Iglesia del Rosario	34	33
Cementerio de Santo Domingo	9	33
Iglesia de la Candelaria	27	45
Iglesia de Santa Rita	3	8
Iglesia Sede	4	4

Fuente: Adaptado de Soares, 2001: 147.

Los abordajes de Mariza Soares demostraron, con mayor o menor equilibrio en la composición africana de las cofradías y de los sitios de entierros de africanos en Río de Janeiro, cómo aquí o allá fueron apareciendo, en el siglo XVIII, reordenamientos y conflictos étnicos involucrando tanto a los africanos occidentales de diferentes procedencias como a los africanos centrales, orientales, los criollos y los mulatos. Planteamos la hipótesis de la transformación interna de estos reordenamientos y conflictos y sus espacios específicos, considerando también la expansión y la redefinición de las nomenclaturas y de las clasificaciones de las «naciones». El panorama étnico cambiante en las primeras décadas del siglo XIX –más aún bajo el fuerte impacto del tráfico atlántico– en Río de Janeiro, especialmente en el escenario urbano, involucrando a africanos, podría producir impactos en el control africano de algunas cofradías, como la coronación de sus reyes y reinas. Nos basamos aquí en un episodio inédito que bien podría indicar el proceso de redefinición de identidades y la formación de «naciones atlánti-

cas» en Río de Janeiro en el siglo XIX. En abril de 1813, el intendente de la Policía de la Corte, Paulo Fernandes Viana, enviaría información detallada al conde de Aguiar sobre una instancia que llegó a sus manos⁶. El 26 de febrero, los «negros de la nación Cassange» enviaron una petición escrita en la cual alegaban «que, habiendo ellos elegido como su Rey al esclavo liberto Joaquim Francisco, viven en el mayor disgusto por haberse introducido a la fuerza en esta dignidad otro negro Cristóvão Pinto». Este hecho no sólo «tiene a la gente de aquella nación inquieta» sino que también «se han levantado con los bienes, y libros de la misma», por lo que solicitaban la interferencia del juez de derecho de la ciudad. ¿Qué podría hacer éste? Podría «conceder la asunción al Rey elegido y que el intruso deje los bienes y todo aquello que es de la nación para poder continuar con sus juguetes en paz y sin la desunión que el mencionado Cristóvão Pinto les fomenta». ¿Quién era el rey electo, el liberto Joaquim Francisco? ¿Y aquel impostor Cristóvão Pinto? ¿Y los «bienes y libros» de esta «nación» africana? ¿Qué serían esos «juguetes»? Podemos investigar significados a partir de la interpretación del propio intendente Viana. De inicio destacó que, aun antes de la mencionada instancia, ya había recibido «una representación de la reina de la misma nación [Cassange] pidiendo estos bienes, que son ciertos tambores, y otros instrumentos, y banderas». Con éstos, aquellos africanos realizaban «en el Campo [el de Santana] los juguetes conocidos en el país con el nombre de Bangalez». Los bienes estaban en manos del tal Cristóvão. El intendente recordaba que no podía atender inicialmente la «representación» de dicha «reina» de rescatar los bienes, ya «que todas las naciones de Guinea que aquí viven en cautiverio de sus señores tienen Reyes y Reinas anualmente electos, y sólo a los primeros les compete entender sobre estas cosas, y no a las Reinas». Por no ver atendida su solicitud, la «reina» envió una nueva «instancia incluso en nombre de los negros, de la misma nación, pidiendo la providencia por vía del Juez de Paz sin contar con la Policía, que no tenían sido a favor». Inicialmente, Viana menciona las costumbres de las «naciones de Guinea», las africanas, de elegir sus reyes y reinas. O sea, la existencia de las «naciones» era reconocida por las autoridades. Su reconocimiento incluye sus experiencias, semejanzas y diferencias. Las experiencias de los africanos produjeron las «naciones» –que podían ser constantemente reinventadas– y la legitimidad en torno a éstas. Después, Viana también reconocía e identificaba la importancia de los «juguetes» de estas naciones, así como sus «bienes». Sin embargo, no cabría a la «reina» demandarlos, sino al «rey». Existía una economía moral de la legitimidad de esta invención identitaria. Y, en esta ocasión, ahí estaba el conflicto. De parte de la «reina», existía el reconocimiento de la «legitimidad» de las opciones y elecciones de sus representantes, como también creía en la propia intervención del poder público para garantizar dichos «derechos». Pero el intendente de la

6. Véase Archivo Nacional Río de Janeiro (ANRJ), código 323, vol. 3, pp. 154, 154 v y 155.

Policía llamaba la atención no sólo a la «legitimidad», sino también al peligro de cualquier intervención precipitada. Señaló que dicho conflicto y, por lo tanto, la instancia en cuestión, había sido «fomentado por la negra Reina que por no llevarse bien con el negro Rey Cristóvão hizo venir de Sao Gonçalo el electo y no jurado». El agente policial estaba en contra de cualquier intervención y creía que todo debería resolverse por medio de los «tribunales de cofradías», recordando que, en cuanto «a regir a los negros de la nación» citada, «sólo consisten en regular dichos bangalés y los votos en la Cofradía».

¿Y qué sucedió con dicha elección de la «nación cassange»? A principios de 1815 Cristóvão Pinto fue detenido, un criollo *libre*, acusado de «insultar al barbero Miguel Pedro y ser el autor de los desórdenes en la Nación Cassange». ¡El usurpador de aquella elección era un criollo! Existían, de hecho, escenarios para conflictos y solidaridades (muchos de éstos ritualizados) de grupos diversos de africanos en Río de Janeiro. En ese mismo contexto, cierta vez, nueve personas –entre criollos, libertos y africanos– fueron detenidas, «todos por estar en desorden en el Campo de S. Anna entre la Nación Cabundá, y Mozambique». Lo interesante es que entre los africanos presos en aquella ocasión estaban aquellos representados como de Monjolo, Quissaman, Songo, Ganguela, Angola, Congo y Benguela, o sea, entre los prisioneros no había africanos solamente de Cabundá y Mozambique. Y eran todos de propietarios diferentes⁷. ¿Serían aliados o espectadores de dicho «desorden»? Podemos seguir los indicios entendiendo el papel de las danzas o «bangalés». Entre otros significados estaría el de «bailes», compartidos en varias lenguas, entre el kimbundu, kicongo y umbundo. El «bangalez» podría ser lo mismo que «bangulê», especie de *jongo*, según Mário de Andrade. Pero podría tener su origen en el término «banguelê», significando pelea, desorden (variación de «bangalê»). Según el investigador Nei Lopes, lo que registra –el Nuevo Diccionario Banto del Brasil– podría ser en términos etimológicos una palabra del quicongo: *bangula*, «destruir», «demoler»; quimbundo: *bangula*, «desorganizar», o del umbundo: *vangula*, hablar. Recuerda también que toda juega africana era connotada como alboroto, confusión y pelea (Lopes, 1999). Pensando así, el «bangaléz» proporcionaría, entre otras cosas, la ritualización de los africanos en diferentes (inclusivas y dialógicas) «naciones» a través de cofradías y fiestas (Kiddy, 2008: 176-179).

Muchas cofradías, dominadas por «naciones» diferentes, recogían «limosnas» para sus fiestas y bailes. También, en 1815, la cofradía de San Felipe y San Thiago, dominada por congos, le solicitaba permisiones a la Intendencia de Policía y hablaba de «permiso para tomar sus limosnas por medio de los bailes de sus naciones en el Campo de S. Anna»⁸. En 1822 fue el turno de la

7. ANRJ, códice 403, 02/03/1810; 27/10/1812; 21/08/1812; 14/02/1815; 01/02/1815.

8. Biblioteca Nacional de Río de Janeiro, Sección de Manuscritos, «Representação da Irmandade de São Felipe e São Thiago, ao desembargador do Paço Intendente Geral da Polícia, solicitando auxílio para a realização da festividade dos ditos Santos Apóstolos» (1815).

Cofradía de Nuestra Señora del Rosario y San Benito para solicitarle a la Intendencia General de Policía «ayuda» para «sus bailes», ya que, «teniendo la costumbre en la ocasión de las Festividades de la misma Señora y Santo de formar baile de negros por toda la Ciudad y Campo de Santa Anna». ¿Querían «ayuda»? Sí. Cabe recordar que en el tiempo «del fallecido Paulo Fernandes Viana por orden vocal que recibiera de S. Majestad conviniera con la referida Cofradía para evitar los desordenes que seguían a los Bailes de los Negros en los días de Fiesta cuando salían a tomar limosna, que la Intendencia de la Policía contribuiría anualmente con cincuenta contos de réis»⁹. El poder público y los poderes privados dialogaban cuando se trataba de las cofradías, los «bailes de negros» y los africanos reinventando sus «naciones»¹⁰. Entre diálogos, tensiones, conflictos y solidaridades debemos destacar significados simbólicos, como el «tambor». Éste también estaba en disputa entre las «propiedades» reivindicadas en el conflicto de la «nación cassange». Además, se tenía la tradición transétnica de las cofradías y las reinventiones culturales de las «fiestas de congos» y su ritualización en la diáspora. Parte de este proceso de transformación cultural no sólo se explica por la experiencia de la diáspora sino también por las transformaciones ocurridas en las márgenes africanas del Atlántico (Lovejoy, 2008: 81-112).

4. Consideraciones finales

En Río de Janeiro se presenta una cara subterránea de las reinventiones –entre solidaridades y conflictos– de las identidades africanas (encubiertas por las nomenclaturas y clasificaciones) organizadas en «naciones» a través de las cofradías y fiestas. Los africanos de grupos diversos podían ser identificados (e identificarse) en «naciones» más amplias, lo que también sucedía con los grupos minoritarios. Las diferencias no serían necesariamente borradas, pero igualmente las semejanzas podían estar siendo construidas y redefinidas. Las elecciones ritualizadas, las disputas en las cofradías por la mesa de directores, el control de recursos y, posteriormente, la formación de «sociedades» ampliadas tenían sentidos resignificados de las «naciones» (Heywood, 1999: 9-23; Lara, 2002: 71-100).

Recientes estudios sobre la diáspora africana han problematizado la cuestión de las «identidades» (Oliveira, 1997: 37-74; Oliveira, 1995-1996: 174-193; Parés, 2005: 87-132 y Reis, 1997: 7-33). Además de un contexto de reinven-

9. Biblioteca Nacional de Río de Janeiro, Sección de Manuscritos, Códice II-34, 28,25, «Representação da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito, pedindo a S.A.R. que mande o Intendente Geral da Polícia pagar, do cofre desta, uma quantia que lhes havia sido prometida em substituição as esmolas que os pretos conseguiam com suas dansas, por ocasião das festas dos ditos santos», 1822.

10. Sobre cofradías, rituales fúnebres y sus significados en Río de Janeiro, véase: Oliveira, 1995 y Soares, 2002: 59-84. Véase también Reis, 1995: 49-72.

ciones y reinterpretaciones culturales de los africanos y sus descendientes en las Américas, se recupera el movimiento histórico (de profundas transformaciones) de las sociedades africanas en tiempos y espacios diferenciados. Los procesos de redefiniciones étnicas –transétnicas– también existieron en las sociedades africanas, afectadas o no por la trata. Por lo tanto, los estudios contemporáneos señalan los procesos de continuidad/discontinuidad y la invención/reinvención de la historia de África y no sólo en la diáspora (Bennett, 2000: 101-124; Berlin, 1996: 251-288; Matory, 1999: 57-80 y Palmié, 1995: 40-54). El proceso de transformación histórica y cultural de lo que la historiografía –en términos generales y cuantitativos– denomina solamente «africanos» no es iniciado en las Américas.

Tanto en las zonas rurales como en las urbanas, los africanos recién desembarcados se encontraban con otros que vivían allí desde hacía años y, por consiguiente, criollos. Historias y experiencias africanas –aparentemente fragmentadas o supuestamente rotas– eran, en realidad, reconectadas. Los africanos recién llegados podían seguir varios caminos, buscando a un mismo tiempo tanto su «integración» en las sociedades esclavistas del Nuevo Mundo como su inserción étnica, ganando nuevos espacios de vida, trabajo e identidad. Entre estos caminos estaban aquellos de óptica señorial y aquellos de las comunidades esclavas en contextos específicos. Los nuevos señores, los nuevos esclavos y las comunidades esclavas reinventadas realizaban permanentemente un paulatino «aprendizaje» de la esclavitud¹¹. Éstos eran movimientos de las experiencias históricas, de lo cotidiano de las ciudades, chacras, plantaciones y propiedades destinadas a la producción de alimentos. Los significados y símbolos, como las formas y sitios de entierro de muertos, hasta las marcas de «nación» (que en realidad podían ser de la trata) en el rostro y/o en la espalda, provenientes de castigos, eran signos diacríticos transformados –siempre, ya que no eran inmutables– en códigos, y reinventados por las comunidades esclavas. Las identidades, creencias, memorias y costumbres de los africanos que atravesaban el Atlántico no necesariamente desaparecían en las experiencias de la esclavitud, sino que adaptaban sus recursos étnicos materiales, sociales e ideológicos.

11. Véase el debate reciente en Eltis, Morgan y Richardson, 2007: 1329-1358; Hall, 2010: 136-150; Lovejoy, 2000: 1-29.

Bibliografia citada

- BENNETT, Herman L. (2000). «The subject in the plot: national boundaries and the 'history' of the Black Atlantic». *African Studies Review*, vol. 43, n.º 1, pp. 101-124.
- BERLIN, Ira (1996). «From Creole to African: Atlantic Creoles and the Origins of African-American Society in Mainland North America». *The William and Mary Quarterly*, vol. 52, n.º 3, pp. 251-288.
- CANDIDO, Mariana (2006). «Enslaving Frontiers: Slavery, Trade and Identity in Benguela, 1780-1850». PhD Dissertation, York University.
- CAVALCANTI, Nireu Oliveira (2005). «O Comércio de escravos novos no Rio se- tecentista». En: Florentino, Manolo (eds.). *Tráfico, Cativo e Liberdade (Rio de Janeiro, séculos XVII-XIX)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, pp. 15-77.
- CUNHA, Manuela Carneiro da (1985). *Negros estrangeiros; os escravos libertos e sua volta à África*. São Paulo: Brasiliense.
- DANTAS, Beatriz Góis (1982). *Vovô Nagô e Papai Branco. Usos e abusos da África no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal.
- ELTIS, David E.; BEHRENDT, Stephen; RICHARDSON, David (2001). «A participação dos países da Europa e das Américas no Tráfico Transatlântico de escravos: novas evidências». *Afro-Ásia*, n.º 24, pp. 9-50
- ELTIS, David; MORGAN, Philip; RICHARDSON, David (2007). «Agency and Diaspora in Atlantic History: Reassessing the African Contribution to Rice Cultivation in the Americas». *American Historical Review*, volumen 112, diciembre, pp. 1329-1358.
- FERREIRA, Roquinaldo (2005). *Transforming Atlantic Slaving: Trade, Warfare, and Territorial Control in Angola (1650-1800)*. Ph. D. Dissertation, UCLA.
- (2006). «The Atlantic Networks of the Benguela Slave Trade (1730-1800)». En: CEAP (ed.). *Trabalho Forçado Africano: Experiências Coloniais Comparadas*. Lisboa: Campo das Letras, pp. 66-99.
- (2007). «Atlantic Microhistories: Slaving, Mobility, and Personal Ties in the Black Atlantic World (Angola and Brazil)». En: Naro, Nancy; Sansi, Roger, y Treece, David (eds.). *Cultures of the Lusophone Black Atlantic*. Nueva York: Palgrave Macmillan, pp. 99-128.
- FLORENTINO, Manolo (1994). *Em Costas Negras. Uma história do tráfico de escravos entre a África e o Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional.
- GOMÉZ, Michael (1998). *Exchanging our country Marks. The transformation of african identities in the colonial and Antebelum south*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press.
- GOULART, Maurício (1975). *A Escravidão africana no Brasil (das origens a extinção do tráfico)*. São Paulo: Ed. Ômega.

- HALL, Gwendolyn Midlo (2005). *Slavery and African Ethnicities in the Americas: Restoring the Links*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press.
- (2010). «Africa and Africans in the African Diaspora: The Uses of Relational Databases». *American Historical Review*, volumen 137, febrero, pp. 136-150.
- HEYWOOD, Linda M (1999). «The Angolan-Afro-Brazilian Cultural Connections». En: Frey, Sylvia R., y Wood, Betty (orgs.). *From Slavery to Emancipation in the Atlantic World*. Londres-Portland: Frank Cass, pp. 9-23.
- KARASCH, Mary (2000). *A Vida dos Escravos no Rio de Janeiro, 1808-1850*. São Paulo: Cia. das Letras.
- KIDDY, Elizabeth W. (2008). «Quem é o rei do Congo? Um novo olhar sobre os Reis Africanos e Afro-Brasileiros no Brasil». En: Heywood, Linda M. (org.). *Diáspora Negra no Brasil*. São Paulo: Editora Contexto, pp. 176-179.
- KLEIN, Herbert (1973). «O tráfico de escravos africanos para o porto do Rio de Janeiro, 1825-1830». *Anais de História*, Assis, pp. 85-101.
- (1978). «Shipping patterns and mortality in the african slave trade to Rio de Janeiro, 1825-1830». En: Klein, Herbert. *The Middle passage (Comparative studies in the atlantic slave trade)*. Princeton: University Press, pp. 73-93.
- (1978). «The Trade in african slaves to Rio de Janeiro, 1795-1811». En: Klein, Herbert. *The Middle passage (Comparative studies in the atlantic slave trade)*. Princeton: University Press, pp. 181-212.
- LARA, Sílvia Hunold (2002). «Significados cruzados: um reinado de Congos na Bahia». En: Pereira Cunha, Maria Clementina (org.). *Carnavais e outras f(r)estas. Ensaios de História Social da Cultura*. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, CECULT, pp. 71-100.
- LOPES, Nei (1999). *Novo Dicionário Banto do Brasil*. Rio de Janeiro: Ed. Pallas.
- LOVEJOY, Paul E. (2000). «Identifying enslaved africans in the African Diaspora». En: Lovejoy, Paul. *Identity in the shadow of Slavery*. Londres y Nueva York: Continuum, pp. 1-29.
- (2008). «Transatlantic transformations: the origins and identities of Africans in the Americas». En: Sansone, Livio; Soimondi, Elisée & Barry, Boubacar. *Africa, Brazil and the Construction of Trans Atlantic Black Identities*. Trenton: Africa World Press/SHEPIS, pp. 81-112.
- MANN, Kristin (2001). «Shifting paradigms in the Study of the African Diaspora and of Atlantic History and Culture». *Slavery & Abolition*, volumen 22, n.º 1, pp. 3-21.
- MATORY, J. Lorand (1999). «Jeje: Repensando Nações e Transnacionalismo». *MANA, Estudos de Antropologia Social*, volumen 5, n.º 1, pp. 57-80.
- MILLER, Joseph C. (2004). «Retention, Reinvention, and Remembering Identities through Enslavement in África and under Slavery in Brazil». En: Curto, José C., y Lovejoy, Paul E. (eds.). *Enslaving Connections*.

- Changing Cultures of Africa and Brazil during the Era of Slavery*. Nueva York; Humanity Books, pp. 81-124.
- MINTZ, Sidney, y PRICE, Richard (1976). *An Anthropological Approach to the Afro-American Past: a Caribbean Perspective*. Filadelfia: Institute for the Study of Human Issues.
- ____ (1992). *The Birth of African-American Culture: An Anthropological Perspective*. Boston: Beacon Press.
- MORGAN, Philip D. (1997). «The Cultural Implications of the Atlantic Slave: African Regional Origins, American Destinations and New World Developments». *Slavery & Abolition*, volumen 18, n.º 1.
- OLIVEIRA, Anderson José Machado de (1995). «Devoção e Caridade. Irmandades religiosas no Rio de Janeiro Imperial (1840-1889)». Rio de Janeiro: Dissertação de Mestrado, ICHF/UFF.
- OLIVEIRA, Maria Inês Côrtes de (1995-1996). «Viver e Morrer no meio dos seus. Nações e Comunidades africanas na Bahia do Século XIX». *Revista USP*, São Paulo, n.º 28, pp. 174-193.
- ____ (1997). «Quem eram os 'negros da Guiné'? A origem dos africanos na Bahia». *Afro-Ásia*, n.º 19-20, pp. 37-74.
- PALMIÉ, Stephan (1995). «A Taste for Human Commodities: Experiencing the Atlantic System». En: Palmié, Stephan (org.). *Slave Cultures and the Cultures of Slavery*. Knoxville: University of Tennessee Press, pp. 40-54.
- PARÉS, Luís Nicolau (2005). «O processo de criouliização no recôncavo baiano (1750-1800)». *Afro-Ásia*, n.º 33, pp. 87-132.
- PRICE, Richard (2003). «O Milagre da Crioulização: retrospectiva». *Estudos Afro-Asiáticos*, Rio de Janeiro: UCAM/CEAA, 25:3, pp. 383-420.
- REIS, João José (1997). «Identidade e diversidade étnica nas irmandades negras no tempo da escravidão». *Tempo. Revista de pós-graduação da UFF*, volumen 2, n.º 3, pp. 7-33.
- SANTOS, Corcino Medeiros dos Santos (1993). *O Rio de Janeiro e a Conjuntura Atlântica*. Rio de Janeiro: Ed. Expressão e Cultura.
- SCOTT, David Scott (1991). «That event, this memory: Notes on the anthropology of African Diasporas in the New World». *Diaspora*, 1:3, pp. 261-284.
- SILVA, Vagner Gonçalves da (2000). *O Antropólogo e sua magia: trabalho de campo e texto etnográfico nas pesquisas antropológicas sobre as religiões afro-brasileiras*. São Paulo: Edusp.
- SILVEIRA, Renato da (1988). «Pragmatismo e milagres de fé no Extremo Ocidente». En: Reis, João José. *Escravidão & Invenção da Liberdade. Estudos sobre o negro no Brasil*. São Paulo: Brasiliense, pp. 166-197.
- SLENES, Robert W. (1991-1992). «Malungu Ngoma vem! A África coberta e descoberta do [no] Brasil». *Revista USP*, volumen 12, pp. 48-67.
- ____ (1995-1996). «As provações de um Abrão africano: a nascente nação brasileira na viagem alegórica de Johann Moritz Rugendas». *Revista de História da Arte e Arqueologia*, n.º 2, IFCH/UNICAMP, pp. 271-536.

- SOARES, Marisa de Carvalho (2001). *Devotos da Cor: Identidade Étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro do século XVIII*. Río de Janeiro: Civilização Brasileira.
- (2002). «O Império de Santo Elesbão na cidade do Rio de Janeiro». *Topoi. Revista de História*, PPGHIS/UFRJ, VolumeN 4, pp. 59-84.
- SWEET, James K. (2003). *Recreating África. CultUre, Kinship, and Religion in the African-Portuguese World, 1441-1770*. Chapel Hill y Londres: The University of North Carolina Press.
- VINSON III, Ben (2006). «Introduction: African (Black) Diaspora History, Latin American History». *The Americas*, 63, n.º 1, pp. 1-18.
- YELVINGTON, Kevin A. (2006). «The Invention of Africa in Latin America and the Caribbean: Political Discourse and AnthroPraxis, 1920-1940». En: Yelvington, Kevin A. *Afro-Atlantic Dialogues. Anthropology in the Diaspora*. Oxford: School of American Research Press/Santa Fé, James Curvey Ltd., pp. 35-82.