



Revista de Estudios Marítimos y Sociales

Publicación científica de carácter semestral

Año 12 - Número 15 - Julio de 2019 - Mar del Plata - Argentina - ISSN 2545-6237

El navío místico. El barco de la vida o el barco negrero

The mystic ship. The ship of life or the slave ship

Liliana Jara Gutiérrez *

Socióloga y Magíster en Estudios Latinoamericanos, Doctora en Antropología Social.

Correo electrónico: lilijarag@gmail.com

* Socióloga y Magíster en Estudios Latinoamericanos (Universidad de Chile), Doctora en Antropología Social (Universidade Federal do Rio de Janeiro). Trabajadora independiente, Santiago de Chile.



El navío místico. El barco de la vida o el barco negrero

The mystic ship. The ship of life or the slave ship

Liliana Jara Gutiérrez*

Recibido: 24 de septiembre de 2018

Aceptado: 26 de marzo de 2019

Resumen

En el candomblé, una religión afro-brasileña, la ceremonia de la entrada de un grupo de neófitos a un barco místico es una de las ceremonias iniciáticas más descritas por la etnografía. Este conjunto ritual forma parte del “nacimiento” progresivo de los novicios y relata una travesía a través del océano, al interior de un barco que, al mismo tiempo, simboliza un útero. Algunos investigadores han observado la semejanza entre los elementos relevantes de esta ceremonia y el proceso de embarque de los esclavos en los puertos africanos y su posterior travesía a través del Atlántico, aunque sin que estas semejanzas se hayan sistematizado. Por eso, el presente artículo busca comparar los relatos históricos y religiosos que narran la travesía de un barco cargado de esclavos que atraviesa el océano.

Palabras clave: barco- místico- tráfico- negrero- esclavitud

Summary

In candomblé, an African Brazilian religion, the entry ceremony of a group of neophytes to a mystic vessel is one of the most studied initiatory ceremonies by ethnology. This ritual ensemble is a part of the progressive “birth” of the novices and tells about a sailing across the ocean in a ship that, at the same time, symbolizes a womb. Some researchers have noticed the similarity between the key elements in this ceremony and the boarding process of the slaves in the African ports and its subsequent crossing of the Atlantic. The answers to this query, still hypothetical, have been dissimilar. That is why this article seeks to compare the historical and religious narrations about the sailing of a ship loaded with slaves and its trip across the ocean.

Key words: ship – mystic – trade – slaver – slavery

* Socióloga y Magíster en Estudios Latinoamericanos (Universidad de Chile), Doctora en Antropología Social (Universidade Federal do Rio de Janeiro). Trabajadora independiente, Santiago de Chile.
lilijarag@gmail.com



Al introducirnos en el mundo del candomblé, un hecho destaca particularmente: en ciertas ceremonias, los “esclavos” (místicos) son encerrados en un “barco” para realizar un “viaje sin retorno”, posteriormente son vendidos en un “mercado”, bautizados en una iglesia, venden frutas en la *quitanda*,¹ “compran su emancipación”, etc. Este relato se inscribe dentro de un complejo ritual que permite el “nacimiento” de los iniciados y su posterior evolución espiritual. Sin embargo, la estructura discursiva religiosa que describe la “construcción ritual de la persona”² recuerda la triste trayectoria de los esclavos (históricos) del complejo luso-brasileño venidos a América, aunque se trate de un relato religioso que define el trayecto existencial del individuo.

Estos elementos discursivos parecen corresponder a descripciones sintéticas de la vida de los esclavos traídos a Brasil, fundamentadas en datos históricos, constatándose un aparente paralelismo entre el registro religioso de la construcción de la persona y el registro historiográfico sobre los *tumbeiro*.³ Ello constituye un aspecto en donde no parece haber sistematización teórica, dado que el tráfico negrero y los rituales de formación de la persona en el candomblé se conciben como fenómenos ontológicamente diferenciados. El silencio ante la similitud de ambos discursos, significativo por la densidad de sus contenidos, ha sido el disparador del presente artículo, que busca realizar una comparación entre la bibliografía histórica sobre el embarque de esclavos en puertos africanos y posterior travesía atlántica y las etnografías que dan cuenta de un barco iniciático que transporta esclavos a través de la *Calunga* (océano). Se trata, en suma, de un ejercicio de comparación etno-histórico.

La revisión bibliográfica -que no pretende ser exhaustiva- se ha priorizado como opción metodológica, ante la dificultad insuperable del precepto del secreto en las religiones afro-brasileñas, que impide la realización de cualquier registro etnográfico de muchos de sus rituales. Esta limitación fue desarrollada por Souty [2011], a propósito de las etnografías de Pierre Verger, cuya divulgación, realizada por otros investigadores, fue vivida como una verdadera traición. Además, la fuerte jerarquización de los *terreiros*⁴ se sustenta en la desigual distribución del conocimiento litúrgico, tanto para los no iniciados como para los adeptos subalternos, situación que fuera desarrollada por

¹ Mercado de frutas.

² Término acuñado por Marcio Goldman [1984].

³ Navíos negreros

⁴ Centros en donde se practica el candomblé



Rabelo [2015: 32]. Las autoridades religiosas restringen permanentemente el acceso al saber que sustenta su autoridad, situación que dificulta la labor etnográfica, al menos en lo tocante al barco místico. Particularmente indeseables son los *fura-ronkó* (barco). Se trata de espías de otros templos o bien de personas que buscan obtener conocimientos apresurada e ilegítimamente, lo que no sólo perfora el monopolio del saber dentro y fuera de la comunidad religiosa, sino que constituye una amenaza para quienes administran las energías místicas que protegen el *terreiro* [Castillo 2010: 38]. Por esa razón se han privilegiado las fuentes bibliográficas que, además, permiten comparar los conjuntos semánticos históricos y religiosos de mejor manera.

La construcción ritual de la persona, en el candomblé, requiere de sucesivos nacimientos o ritos de iniciación. Aunque es necesario hacer aquí una pequeña precisión. Estos nacimientos rituales no se dan en cualquier contexto, sino en momentos de desgracias e infortunios personales, los que son interpretados como pérdida de *axé* (energía vital) y, en casos extremos, como que los *orixás* han abandonado a su “hijo” (*filho*). La situación más dramática puede ocurrir cuando en lugar de los *orixás*, son los *eguns* (muertos) los que se introducen en la cabeza del individuo. En esas circunstancias el individuo se despersonaliza, está “muerto”, se le considera “esclavo” y requiere con urgencia renacer gracias a una serie de conjuntos rituales. El primer nacimiento místico ha sido el más estudiado y aquel momento crítico le otorga al iniciado una nueva identidad, un nuevo nombre, “abre su habla” y lo introduce en los misterios de los *terreiros*. Para completar este paso, el adepto debe someterse a un conjunto ritual y, uno de los aspectos más destacados en las descripciones, es la entrada de los neófitos, que en ese momento son “esclavos”, a un barco místico, para renacer a otra vida. De acuerdo con Vera de Oxalá y George Maurício [2015], un “barco” es un grupo de novicios preparándose para la iniciación. Los lazos que se crean entre ellos durante el ritual son tanto o más fuertes que los de una familia consanguínea. Quienes son iniciados conjuntamente pasan a llamarse “hermanos de barco”.

Lo llamativo es que toda la estructura simbólica del ritual se asemeja a las descripciones historiográficas sobre el tráfico negrero. El paralelismo, inclusive, fue observado o intuido por algunos investigadores, cuestión que ha despertado un debate que no ha sido zanjado. Trindade-Serra [1978: 321 y ss.] dio cuenta de la polémica diciendo que Costa Lima piensa que el barco del candomblé no debería ser confundido con una



embarcación, y particularmente con el navío negrero. La postura contraria, en tanto, fue defendida por Herskovits y Binon Cossard. Por su parte, Herculano [2007: 106] afirma que el barco místico constituye una referencia al navío negrero y, al mismo tiempo, al retorno a un África imaginaria. Finalmente, Trindade-Serra afirmó que el grupo estudiado por él acepta la equivalencia entre el barco de las *iaôs*⁵ (iniciadas) y los *tumbeiros* y prueba de ello serían expresiones del tipo "hay un barco en nuestras aguas". Ahora bien, si en las religiones afro-brasileñas todos los integrantes de un barco están ligados por vínculos místicos, los esclavos recluidos en el barco negrero, según parece, también presentaban algún tipo de vinculación:

Malungo, mulunga o malongo son sinónimos quimbundos que designan las cadenas de fierro con que se apresaba a los cautivos. Del lado de acá de la conexión negrera, malungo pasó a ser el nombre dado a aquellos que habían venido en el mismo *tumbeiro* y, después, a los esclavos pertenecientes a un único *senhor*, o a la misma hacienda [Alencastro 2000: 313-314].

Alencastro afirma que hoy la palabra *malungo* solamente tiene el significado de *cachaça*,⁶ "precisamente la mercadería que sirvió para trocar por millares a los cautivos arrancados de África por el tráfico luso-brasileño" [Alencastro 2000: 314]. Pero el aguardiente de caña o *cachaça*, es también la bebida ritual de *Exu* [Freitas: S. Data], el *orixá* esclavo, lo que permite pensar que existe algún tipo de vínculo entre la travesía, la esclavitud y el *orixá* de la liminaridad.

Vogel et al. concuerdan con que existe una relación entre el barco de los *iaôs*, su jerarquización interna, y los viajes en barcos negreros, en donde los prisioneros, nobles y plebeyos, etnias, tribus, y linajes eran igualados en el horror de la travesía. Argumentan que lo que demuestra la igualdad entre ambas categorías es que, tanto en el *tumbeiro* como en el barco de los *iaôs*, está presente la hermandad de los *malungos*:

La expresión "hermandad de sufrimiento" es un descubrimiento de Manuela Carneiro da Cunha, destacando su importancia como mecanismo capaz de transcender las barreras étnicas que dividían a los africanos en Brasil. Koster [Travels in Brazil, 1816], citado por la autora, da para el mismo caso de los

⁵ Las *iaôs*, como seres en formación, tienen una sexualidad ambigua y aún no definida. Es por eso que en algunos textos se los describe en femenino y en otros en masculino.

⁶ La *cachaça* es un licor fabricado a partir de la caña de azúcar.



hermanos-de-barco el término *malungo*, que tiene el significado de camarada, compañero y hermano [Vogel, Silva y Pessoa de Barros 1993: 136].

Es justamente esta coincidencia entre los discursos histórico y religioso concernientes al barco místico, lo que se desarrollará a continuación.

La literatura es consensual al decir que no cualquiera debe someterse a un ritual de iniciación. De acuerdo con Vogel et al. [1993: 91] el llamado corresponde al "lenguaje de los infortunios", enfermedades, sufrimiento físico o moral. Esa idea es retomada por Goldman [1984: 136], quien habla de "*bolação*", proceso en el que la personalidad del fiel ha sido expulsada del cuerpo: el adepto pierde los sentidos y cae al suelo. Para Cruz [1995: 76], la *bolação* supone un desequilibrio corporal, que provoca la caída del individuo en estado de inconciencia. Esto ocurre porque el *orixá* (deidad) está reclamando la cabeza del fiel. Pero, según el autor, la *bolação* es también la "representación simbólica de la muerte del iniciado" [Cruz 1995: 79]. Al morir, el neófito no "posee cuerpo, ni voz, no puede recibir ni transmitir *axé*" [Cruz 1995: 85]. Por eso, el novicio es considerado un "esclavo". Asimismo, en el registro histórico, el esclavo brasileño era legalmente un muerto-vivo [Perdigão Malheiro 1976: 35], que no era dueño de sí. Los negros bozales⁷ no conocían la lengua local, perdiendo su voz, en consecuencia.

En las religiones afro-brasileñas, la muerte del "yo" está presente en la iniciación bajo la forma de "muerte" ritual: Para Cruz [1995: 85], en el transcurso de la iniciación, los adeptos son "vacíados de sus identidades cotidianas", ya que "La muerte, por otro lado, aísla a su víctima (...) ya no hay certeza de su estatuto relacional" [Cruz 1995: 80]. El proceso iniciático continúa, entre otras ceremonias, con la "entrada en el barco" para atravesar la *Calunga*. Capone [1997: 599] explica el concepto, cuyo sentido abarca tanto la muerte como el mar: *Calunga* quiere decir cementerio y *Calunga* grande significa océano. Además, la autora afirma que, en la mitología *bantú*, "a la cabeza de estos espíritus ancestrales reinaba *Calunga-ngobe*, el rey del mundo inferior, personificación de la muerte" [Capone 1997: 171]. Y

⁷ Se dice de los negros importados desde África.



en Angola, Calunga-ngombe es igualmente el responsable del juicio después de la muerte, con el castigo o recompensa consiguiente. El castigo consiste en dejar las almas prisioneras, amarradas con cuerdas. La palabra Calunga significa igualmente el mar, el océano [Capone 1997: 171, nota 5].

Del mismo modo, *Calunga* es un concepto que aparece en los textos historiográficos de Congo-Angola, asociado al océano y a la muerte. Coelho [1997] destaca que en el antiguo “Reino de Ndòngò” (Angola)

El mundo estaba orgánicamente dividido en dos partes iguales, idénticas como en dos partes gemelas, que, básicamente, designan los nombres que se le atribuyen a los gemelos, es decir, *Kalùlù* y *Kábàsà*. Para éstos, la tierra está dividida por la tierra propiamente tal (incluye al cielo), por un lado, y por el mar por otro lado.

Veamos:

Kábàsà

Mundo de los seres vivos, del hombre, de todos aquellos que hablan la lengua *kimbùndù*: (...) “hablemos nuestra lengua”, dicen.

Kálùlù

Mundo de los muertos, de los antepasados, mundo del creador de todo lo que poseemos hoy o de quien heredamos y que es preciso reverenciar siempre que sea posible (y necesario); mundo de los comienzos, mundo del más allá, de la negrura, de la inmensidad, mar, Océano Atlántico, *Kálunga* [Coelho 1997: 145].

Así, esta descripción del “mundo de los muertos”, asociada al Atlántico, podría homologarse al concepto de prisioneros de guerra o criminales que, en la misma África, eran rebajados a la muerte social, condenados al exilio y a la travesía marítima en un *tumbeiro*, situación que creó buena parte de la oferta esclava en el continente negro. Es significativo que el concepto de barco negrero se designe como “*tumbeiro*” o lugar asociado a las tumbas, mientras que el mar o *calunga* designa también a la muerte.⁸

Otra lectura posible de la muerte ritual puede encuadrarse en lo que Víctor Turner denominó como fase de separación: el individuo pierde sus referencias anteriores, debiendo atravesar por una situación liminar que posibilite su posterior agregación. Para Turner [1974: 52, 53] la liminaridad se compara con la muerte, la oscuridad, a estar en el útero. Los neófitos, que son encerrados por largos períodos de tiempo, deben tener un

⁸ Probablemente, a estos navíos se los denominó “*tumbeiros*” por la altísima mortalidad de los cautivos que allí viajaban.



comportamiento sumiso, y tienden a crear fuertes lazos de camaradería e igualitarismo. Todos estos elementos están presentes en el nacimiento místico del candomblé, ya que esta etapa corresponde a la muerte ritual del adepto y la consiguiente reclusión de un grupo de iniciados denominado "hermanos de barco" en una pieza oscura, que al mismo tiempo es un "barco" y que también cumple el papel de útero. El proceso descrito por Cruz [1995] es equivalente en todo a un embarazo, rodeado de cuidados, principalmente alimentarios. Este autor, además, constató que la liminaridad estudiada por Víctor Turner puede aplicarse a la condición de los neófitos recluidos en el barco.

De acuerdo con la etnografía de Cruz [1995] estos iniciados corresponden a seres no-nacidos que deben mantener el voto del silencio para evitar traerle problemas a la comunidad. El contacto con el mundo exterior debe reducirse al mínimo. Para el autor no hay "nada peor que *“quebrar padre de ronco”*", es decir, transgredir alguna de estas prescripciones [Cruz 1995: 52].

La etapa siguiente consiste en construir la nueva identidad del adepto, de acuerdo con la identidad del *duplo* (doble místico). Debe haber transferencia desde el *axé*⁹ de la entidad divina hacia el iniciado, y ese proceso se desarrolla principalmente a través de la comida ritual. Cada neófito debe comer comida especialmente preparada según quien sea su *duplo*, ya que existe una estrecha relación entre los *orixás* y los alimentos, relación que ha sido estudiada en profundidad por Lody [1979]. Finalmente, si todo va bien, se completa el proceso con un renacimiento en el que se expresa la nueva identidad del novicio [Cruz 1995], marcado por la reaparición pública del "recién nacido".

Una etnografía detallada del rito de iniciación fue proporcionada por Carvalho Soares [1990], quien describe todas las acciones realizadas como hechos litúrgicos: antes de la entrada en el barco, las *iaôs*¹⁰ permanecen encerradas en el *terreiro*, esperando, vestidas de blanco: Según la autora, las *iaôs* "están presas". "Mientras intentan descubrir de todas las formas lo que está aconteciendo ya que, para ellas, todo es sorpresa" [Carvalho Soares 1990: 57]. Los días de reclusión que anteceden a la entrada en el barco (místico), son de miedo y nervosismo.

⁹ Se trataría de fuerza vital, energía o substancia, que incluye también al habla.

¹⁰ Futuras iniciadas, la autora las presenta en femenino.



Pasada la primera semana (de reclusión), las *iaôs* aparecen llevadas por sus *mães* (madres) pequeñas y se despiden una a una de las personas que están en la casa. Está comenzando realmente la obligación, o sea, el conjunto de ritos que componen la parte principal del ritual de iniciación (...) A partir de ese momento la *yaô* corta los lazos con su vida anterior, por eso se despide de todos. La *yaô* viene despacio, mirando el piso. Delante de cada persona, se agacha y toma la bendición. Las personas, entonces, responden bendiciendo a la *yaô*, deseándole "buen viaje", "que los orixás te acompañen". La *yaô* es la novia del orixá y para recibirlo va a hacer un largo viaje del cual nunca más retornará [Carvalho Soares 1990: 60].

La autora agrega que, en ese momento, todos los presentes sienten un terrible sentimiento de pérdida, porque de ahí en adelante los lazos antiguos con los iniciados son virtualmente cortados. "Las relaciones se despersonalizan en gran medida. Las *iaôs* dejan de ser llamadas por su nombre de bautizo..." [Carvalho Soares 1990: 60]. Según esta etnografía, después de la despedida, las *iaôs* son llevadas a un recinto más alejado (aunque no totalmente cerrado), donde «"se confiesan" delante de la *ebomi* (hermana mayor) escogida para esta tarea, siguiendo el hábito católico de la confesión» [Carvalho Soares 1990: 62]. En seguida, de acuerdo con Carvalho Soares [1990], son llevadas a un recinto cerrado, el barco propiamente tal.

Como personas que retrocedieron en su estatuto de humanidad, las *iaôs* perdieron el habla (o *axé*). En el ritual, la analogía con el recién nacido está expresada en el rapado de la cabeza. Los iniciados son como bebés, mudos, depilados, no pueden ni deben hacer nada, ya que no están habilitados para realizar ninguna actividad, por simple que sea, debiendo siempre ser atendidos. La ruptura con la vida anterior, de aquí en adelante, es indispensable para alcanzar estadios superiores de humanidad los que van acompañados de radicales cambios de hábitos en la vida futura.

Ahora bien, una simple revisión de los trabajos historiográficos sobre el tráfico muestra que sus elementos sustantivos son comparables a la etnografía de Carvalho Soares. Por ejemplo, Raposo [S. Data: 6] afirma que, en las costas africanas, los cautivos permanecían algunas semanas dentro de un galpón, esperando la llegada de algún navío negrero. Los cautivos eran marcados por las empresas negreras con instrumentos de plata incandescente, marcas que delataban su rebajamiento existencial y su transformación en esclavos. Las marcas también permitían la identificación de lotes entre los traficantes, o indicaban el nacimiento de la relación con un nuevo propietario.



Raposo afirma que "una atmosfera mágica rondaba el momento en que se hacían esas marcas" [Raposo S. Data: 27]. Los monogramas "revelaban de forma indiscutible su carácter (de los esclavos) de mercadería" [Raposo S. Data: 23]. Algunos cautivos eran marcados con una cruz en el pecho, lo que quería decir que fueron bautizados antes del viaje. Según el autor, aquellos monogramas coexistían con marcas tribales y podían hasta "confundirse con ellas", aunque cargando "un sentido completamente diferente". "Existía en esos actos la creencia acerca de la necesidad de adquirir un potencial mágico favorable y neutralizar el poder adverso venido de otros seres u objetos, como los espíritus y los muertos" [Raposo S. Data: 26]. Sin embargo, el propio Raposo constata que había un gran desconocimiento acerca del simbolismo de esas prácticas, a pesar de tener la certeza de que "todas poseen también una finalidad simbólica" [Raposo S. Data: 26].

Raposo asocia aquellas cicatrices a las marcas o

señales características nacionales, que parecen representar una identidad étnica. La existencia de una progresión en el número de cortes (algunas marcas presentan más, otras menos) tal vez esté asociada a la edad y al paso por ciertos ritos iniciáticos. Se trata, por así decir, de un verdadero lenguaje: expresaban una condición o clan, situación civil, muertes en la familia, la pubertad alcanzada, edad, etc. O, como ya se afirmó: en la superficie de los cuerpos, la profundidad de la vida social [Raposo S/F: 28].

Aquella finalidad simbólica correspondía a la inscripción del individuo dentro de nuevas redes sociales, las que, de acuerdo con Lody, también estarían presentes en los rituales de iniciación afro-brasileños:

Se supone que las pinturas, junto a algunas escarificaciones (incisiones en los brazos, espalda y otras partes del cuerpo del novicio) son recuerdos de las marcas tribales africanas, evidenciando el grupo étnico y la consecuente identidad: a qué sociedad pertenece el novicio [Lody S/F: 26].

Araújo es todavía más explícita. Esta autora afirma que, en el candomblé, después del rapado de la cabeza:



se hacen los cortes rituales. La cantidad de cortes varía de una nación a otra. Según una hija-de-santo hay naciones que tienen hasta 103 cortes (...) La nagô es una ceremonia privada en el cuarto del santo, en Mozambique es una ceremonia pública, realizada en el salón de toque, donde todos los presentes asisten, inclusive, niños de todas las edades [Araújo 1936: 174].¹¹

La autora continúa diciendo que esos cortes efectuados con *gilette* en varias partes del cuerpo, pertenecen a diversas entidades.

Por su parte, en sus *Estudios afro-brasileños*, Bastide [1973] realiza una pequeña descripción del ritual del nacimiento místico del candomblé, en donde nacerá "un nuevo yo" [Bastide 1973: 256]. Los neófitos entran en una cámara oscura, no pueden ser visitados. Los iniciados fueron comparados por el autor con "larvas" [Bastide 1973: 256], cuya personalidad está en proceso de metamorfosis, en el "vientre del santuario" [Bastide 1973: 256]. En algún momento del ritual, Bastide asevera que los iniciados también son marcados con una navaja virgen: se trata de "marcas de nación", "sobrevivencias de los antiguos tatuajes étnicos" [Bastide 1973: 256].

A propósito del tráfico negrero, una descripción semejante fue realizada por Taunay [1941], quien agregó que "en los caserones o prisiones (barracones) donde los cautivos debían esperar el embarque, recibían un mejor alimento y algún aceite de palma para untar el cuerpo, según una vieja costumbre indígena" [Taunay 1941: 116]. Taunay relata que, en ese momento, los esclavos eran marcados con instrumentos de plata. Cuando, por alguna razón, los navíos se demoraban en llegar, los cautivos eran víctimas de epidemias. El autor, inclusive, instala el debate sobre el trato que se les daba a los cautivos en el bautizo, diciendo que había muchos sacerdotes católicos disconformes con los procedimientos apresurados de la ceremonia.

Esta polémica fue estudiada con mayor detalle por Carvalho Soares [1997]. La autora restringe su investigación al período de 1718-1760, y en esta fase del tráfico negrero, según la norma de rescate en las costas africanas, el esclavo debía ser bautizado antes del embarque. La autora agrega que este procedimiento generó controversias, ya que había sacerdotes católicos que pensaban que el bautizo debía realizarse después del viaje, cuando el esclavo pudiera comprender tanto la nueva lengua, como el simbolismo

¹¹ Es necesario decir que en los diversos *terreiros* de candomblé se inscriben en tradiciones culturales africanas. Por eso hay casas de tradición nagô, angola, mozambique, etc., que son a las que se refiere la autora.



propio del catolicismo. Esta postura fue derrotada, venciendo la posición que postulaba que los esclavos debían ser bautizados momentos antes del embarque. Los negros eran bautizados en masa recibiendo “apenas un nombre de bautizo cristiano” [Carvalho Soares 1997: 91]. En nota al pie, la autora reproduce la descripción de los bautizos realizados en Luanda, realizada por Salvador de Sá:

Los esclavos destinados a ser exportados por Luanda eran alojados en grandes barracones, a la espera del embarque (...) El día del embarque eran llevados a una iglesia de las proximidades, u otro local adecuado, para que un párroco los bautizara, algunas centenas cada vez. No era una ceremonia muy larga. A cada esclavo, cuando llegaba su turno, el padre le decía: Su nombre es Pedro, el suyo João, el suyo Francisco y así sucesivamente, dándole a cada cual un pedazo de papel con su nombre escrito, y poniéndole en la lengua una pizca de sal, antes de rociarle con un hisopo agua bendita a toda la multitud. Entonces, un intérprete negro se dirigía a ellos con esas palabras: Ved, sois ya hijos de Dios; vais rumbo camino de tierras españolas (o portuguesas), donde iréis a aprender las cosas de la fe. Olviden todo lo que se relacione con el lugar de donde vinieron, dejen de comer canes, ratones o caballos. Ahora podéis ir, y sed felices [Carvalho Soares 1997: 91, nota al pie].

Si en los bautizos de esclavos los sacerdotes les revelaban su nuevo nombre a los cautivos, para el caso del candomblé, Goldman [1984: 153] afirma que, con ocasión de la “*feitura da cabeça*” (hechura de la cabeza), “cada *orixá* personal se manifiesta con un nombre”, que sólo es conocido por el *pai-de-santo*,¹² y que su “simple mención al oído del hijo provoca que éste sea poseído por su *orixá*”. Uno de los aspectos formales del bautizo católico antes del embarque era a colocación de sal en la boca dos cautivos. En las religiones afro-brasileñas la sal es uno de los alimentos de Oxalá,¹³ un *orixá* que está sincretizado con el dios cristiano. Además, Slenes [1999] relató ciertos significados simbólicos que la sal tenía entre los pueblos *quimbundos* (Congo/Angola). Para este autor, el sabor de la sal los impresionó tanto, que habrían creado las expresiones “hijo de sal”, “padre de sal”, “madre de sal”, respectivamente “padrino” y “madrina” de bautizo” [Slenes 1999: 231, nota 154]. Según este investigador existió una controversia,

¹² Este hecho es concordante con las investigaciones de Michel-Jones, F. [1978]. La autora escribió que el nombre secreto, conocido solamente por el sacerdote, que informa sobre la posición social del adepto, es un elemento compartido en todo el continente africano.

¹³ Nombrado también como *Obatalá*, *Orixalá*, o *Zambi* em los candomblés angola, asimilado al dios cristiano.



en la cual los esclavos del Congo "habrían rechazado la sal por asociarla a prácticas de una religión extranjera" [Slenes 1999: 231]. Sin embargo, Slenes afirma que "muchos *bakongo* probablemente se definían como cristianos, incluso antes de su esclavización" [Slenes 1999: 231].

Por su parte, si se rociaba con agua a los cautivos momentos antes del embarque, Lody explica que, en el candomblé, el agua se usa en ciertas ceremonias destinadas a *Oxalá*, porque es otro de los elementos de este *orixá*: «El *baluê* es el lugar de lavado o “baño de *Oxalá*”, tal como dicen los adeptos. Este lavado representa la purificación de las personas que participan en esas ceremonias llamadas “viajes”» [Lody 1979: 98]. En otros textos y, particularmente en Capone [1991: 222], la expresión "cambiar las aguas" sería equivalente a "cambiar de nación".

En suma, los sacerdotes católicos bautizaban a los esclavos, les daban un nombre cristiano (lo que podía haber sido interpretado por los esclavos como la revelación del doble (*duplo* místico), los mandaban a viajar hacia el Nuevo Continente (su nueva misión vital) y a olvidar su pasado africano para ser felices, después de lo cual los cautivos eran encerrados en un barco, rodeados de agua, tal como en un útero materno. Bastide [1958: 34] afirma que el recogimiento en el *ronkó*, en donde los iniciados no pueden recibir visitas, está "bajo el signo de *Oxalá*".

En tal sentido, el bautizo cristiano de los esclavos podría enmarcarse en la lógica religiosa africana, dado que los cautivos, rebajados a la condición de “muertos”, estaban a la espera de un nuevo nombre y una nueva misión vital que posibilitaba su renacimiento. La ceremonia era administrada por sacerdotes omnipresentes, tal como lo describiera Raposo [S. Data]:

Cada tanto, [los negros] eran bautizados en lotes en los galpones antes de embarcar; otras veces, los navíos llevaban capellanes para encargarse de eso a bordo. Sin duda, una atmósfera religiosa rondaba en el aire. El nombre de los navíos frecuentemente invocaba al catolicismo, como Sacramento y Almas, Nuestra Señora de la Concepción, Jesús, María, y antes de cada partida, era obligación bendecir el viaje; Al obispo de Angola le gustaba hacerlo personalmente con los *tumbeiros*. Otros sacerdotes recitaban oraciones al Protector de los Negreros, san José el Redimido, y otras más largas "para las almas de los hermanos negros que serían rescatados para el rebaño del Señor" [Raposo S/F: 7].



Si bien es cierto que una larga tradición teórica -cuyo exponente emblemático es Roger Bastide-, ha insinuado algún antagonismo entre el catolicismo y las religiones afro-brasileñas, la etnografía de Carvalho Soares [1990] relata que en el ritual de iniciación del candomblé se incluye la confesión católica. En sus *Estudios afro-brasileños*, Bastide [1973: 249] afirma que los fenómenos de trance se encuentran en "casi todas las regiones de África", y que

aumentan en intensidad cuando las poblaciones indígenas toman contacto con otros pueblos, de culturas diferentes, como si las divinidades temieran ser expulsadas de los corazones y entonces se manifestaran con una vehemencia más exacerbada (...) Todas las que reciben la visita de un mismo espíritu forman una comunidad, una especie de cofradía religiosa (...) un parentesco mítico los une de ahí en adelante (...) Lo que queremos de estacar aquí es que esos *zars* [espíritus], después de los contactos culturales, pueden volverse espíritus cristianos, judíos o musulmanes [Bastide 1973: 249].

De forma que la posibilidad de asimilación de "espíritus" extra africanos y, más precisamente cristianos, está inscrita en la religión originaria y no sería necesariamente un hecho contradictorio con el trance místico. Inclusive, Alencastro escribió que en tierras congo/angolanas los sacerdotes católicos se hacían llamar *gargas*, para "perpetuar el carácter mágico de la intervención de los religiosos" [Alencastro 2000: 279]. Aún hoy el término *Nganga* (o *Ganga*) es utilizado en África, siendo que:

la función más prestigiosa del *Nganga* (porque toca el domino del fundamento "sagrado" de la comunidad) es aquella que consiste en conciliar la coexistencia del pueblo con los "simbi", esos genios de la tierra y del agua etc., muertos lejanos vueltos activos, que vagabundean entre los vivos [Sow 1978: 76].

Entonces, en las costas africanas, una parte de los esclavos (dependiendo de los puertos) eran embarcados como seres recién bautizados, es decir, como seres liminares, aparentemente ligados a los *muertos*, que deben ser encerrados en una cámara oscura llamada *barco*. En el registro religioso, la característica estructural de los individuos reclusos es que están ritualmente "muertos" y aún "no nacidos", deben olvidar su identidad "pasada", hecho que, en el registro histórico, era reforzado por el mandato de los sacerdotes católicos. Todo lo anterior sería coherente con las afirmaciones de Cruz



[1995: 8], quien postula que, en el candomblé, “es bien conocida la correspondencia entre los ritos mortuorios y los ritos de iniciación”. En este proceso, la despersonalización y la renuncia a la identidad pasada es una parte constitutiva del ritual, y corre de manera anterior (o al menos paralela) al cautiverio y al traslado hacia las Américas, cuestión que parecería ser contradictoria con las teorías aculturativas. El proceso de despersonalización está sancionado socialmente en la propia cultura de origen, sería un pre-requisito para el nacimiento místico y se relaciona con ciertas entidades religiosas ligadas a la esclavitud.

Una vez iniciado, el grupo de bautizo debe ser encerrado en la cámara oscura – el *ronkó* - y ese período, que puede durar de tres a cuatro semanas, es llamado “Recogimiento en el Barco” [Goldman 198: 146]. Por su parte, Alencastro [2000: 251] relata que un viaje desde Brasil hasta Luanda demoraba entre 35 y 50 días. Considerando que en una cámara oscura la noción de tiempo se relativiza, podría pensarse que existe cierta correspondencia entre la reclusión en el *ronkó* y el encierro en el barco negrero.

Si se traslada este complejo interpretativo a la ceremonia del bautizo de esclavos, puede pensarse que los sacerdotes o *gangas* católicos estaban bautizando personas animalizadas, ligadas a la muerte, para someterlas al Dios cristiano, sincretizado con *Oxalá*. Si fuera el caso, los esclavos recién bautizados estarían estrechando los lazos con un nuevo *orixá*, entrando al barco con la orden de mantener el voto de silencio, reducir los contactos interpersonales al mínimo indispensable, y aceptar el viaje como mandato divino, bajo amenaza de provocar grandes calamidades a la comunidad y a sí mismos en caso de desobediencia.

A partir de estos datos, se puede intentar una reinterpretación del mito bíblico del diluvio universal, a través de la perspectiva de las religiones afro-brasileñas. Aquel mito señala que, a causa de una transgresión humana, Dios mandó la lluvia de 40 días para inundar el mundo. La humanidad murió ahogada por las aguas de un mar omnipresente. Sólo se salvaron la familia de Noé y los animales de diversas especies que fueron rescatados en el arca, a pedido del propio Dios.

Mas el mar o *Calunga* se homologa a la muerte y los "muertos" perdieron su principio existencial a causa de la transgresión, por lo que la única posibilidad de renacimiento sería la reclusión en un *barco*, durante un plazo no muy diferente de los 40 días. Piratininga Jr. [1988: 12] describió cómo los dos universos religiosos fueron unidos por



el tráfico negrero, a pesar de que el "arcaísmo" era un tanto "extraño al mensaje cristiano". A pesar de eso, los negros africanos fueron afiliados a la descendencia de Cam, «...el hijo de Noé que denunció a los hermanos que el padre, después de haber bebido vino, apareció desnudo. Noé, sabiendo del comentario, lo maldijo, deseándole que se volviese "esclavo de los esclavos de sus hermanos"» [Piratiniga Jr. 1988: 12]. En el relato arquetípico el propio padre responsable por el renacimiento de la humanidad obliga a sus hijos a volverse esclavos después de la reclusión en un barco, cargado de animales de diferentes especies, -¿u hombres de distintas etnias y status, cosificados y animalizados?-.

Raposo afirma que los traficantes se preocupaban de mezclar esclavos de diversas naciones para dificultar su comunicación. Del mismo modo, la retórica de las religiones afro-brasileñas enfatiza la imposibilidad que tienen los hermanos recluidos en el barco para comunicarse, siendo los únicos sentimientos posibles la impotencia y la sumisión. La situación de un padre que esclaviza a sus hijos, sin embargo, es una posibilidad prevista en la propia religión afro-brasileña. En ese sentido, de acuerdo con las etnografías, el nacimiento místico sería doblemente peligroso: en primer lugar, por la extrema vulnerabilidad del iniciado; en segundo lugar, por las intenciones no siempre transparentes de los *pais-de-santo* (sacerdotes), los que pueden hacer "demandas" contra sus hijos.

La debilidad estructural de los embarcados místicos los vuelve particularmente vulnerables a cualquier tipo de manipulación, situación que fue descrita por Maggie [1977] y por Bastide [1958:37]. Este último investigador releva la posibilidad de que una persona mal intencionada pueda darles la comida o la bebida incorrecta a los neófitos. Se fuera el caso, los iniciados perderían el control de su cabeza y su palabra, ya que cada *orixa* tiene su propio protocolo alimentario. Todavía más trágica puede ser a situación descrita por Maggie: existe la posibilidad de un nacimiento fallido, a causa de una "demanda" del propio *pai-de-santo*, que se aprovecha de la extrema debilidad e indefensión de los iniciados: "Demanda... es una cosa muy peligrosa". "Puede haber hasta muerte" (...) "Una persona que está nueva así en el Santo, que no está preparada todavía, no sabe qué es una Demanda... sólo ellos [los *Pais* o *Mães-de-santo*] saben." "Como una *Mãe-de-santo* lo sabe todo sobre sus hijos, puede hacer muchas cosas" [Maggie 1977: 49].



En tales casos, puede mantenerse *ad infinitum* la condición despersonalizada del esclavo, obligando al cautivo a no respetar los preceptos rituales básicos que son consubstanciales a los nacimientos místicos.

La reclusión en el barco precisa, por lo tanto, de toda la prudencia y obediencia del precepto, pero también de la *voluntad* del *pai* (o *mãe*)-de-santo. El período del *ronkó* (escrito también como *runkó*) tiene una serie de prescripciones especiales y mandamientos rituales. Estos preceptos fueron descritos ampliamente por la literatura etnográfica. Algunos son de tipo doméstico: tener siempre la cabeza cubierta, comer en su propio plato, vestirse sólo de blanco durante tres meses. Los neófitos “no deben ser molestados ni reprendidos con mucha dureza (...) Debe evitarse que llore...” [Cruz 1995: 52]. No deben aproximarse a una playa durante seis meses (algunos escritos hablan de un año). Otras prohibiciones alimentarias tienen carácter permanente. Cada *filho*-de-santo tiene sus restricciones alimentarias personales. “La *quebra de Quizila* (violación del precepto) trae serios problemas físicos, pudiendo acarrear incluso la muerte del infractor” [Goldman 1984: 153].

En el universo religioso, la despersonalización es potencialmente posible cuando, por alguna razón, el adepto rompe la relación con la divinidad, con lo que se concreta una posibilidad trágica: el *orixá* “se va, aunque deja a su *Exu* en su lugar”: la consecuencia es la locura y la muerte inmediata por subversión del microcosmos humano” [Trindade-Serra 1978: 166]. *Exu orixá* o *Exu-egun* de santo son lo que Goldman [1984: 124]. denominó la “cualidad particular esclava” de las personas.

Si la religión es un filtro que interpreta, dándole significado a las situaciones vitales, la lógica del nacimiento fallido podría trasladarse a las narraciones históricas del navío negrero. Esto sucedería a causa de las “demandas” o de la violación de las prohibiciones en el *barco*. Si así fuera, parece altamente improbable que los esclavos pudieran respetar las prescripciones rituales. Inversamente, si los traficantes procuraban mantener la sumisión de los cautivos y convencerlos de su condición esclava, la transgresión debía volverse permanente para garantizar la presencia de la muerte o los muertos (*eguns*), rompiendo los lazos del cautivo con los *orixás*.

Hay consenso en la literatura respecto del sufrimiento y desesperación de los cautivos en los *tumbeiros*, violándose la garantía de tranquilidad del neófito. Se habla también de



la falta mínima de higiene, impensable en un *ronkó*. En la travesía, el tabú de la proximidad de la muerte tampoco era respetado, ya que, según el mismo autor, en la primera mitad del siglo XIX, moría el 9% de los cautivos [Alencastro 2000: 253], los que eran lanzados al mar sin ninguna ceremonia. Schwarcz y Starling [2016] concluyeron que, aun si el tráfico requería de la debilidad de los esclavos, los traficantes buscaron cuidar su mercancía (y su lucro), por ejemplo, vacunando a los cautivos contra la viruela, y tratando de optimizar la relación entre el resto de la carga, la comida y la masa esclava dentro de los *tumbeiros*. De todos modos, según las autoras, la mortalidad cautiva alcanzaba el 10%. Por su parte, Debret [1972] relataba que:

En 1816, la codicia de los traficantes hacía embarcar cerca de 1500 negros a bordo de un pequeño navío. Por eso, pocos días después de la partida, la falta de aire, la tristeza, la insuficiencia de una alimentación sana provocaban fiebres y disenterías; un contagio maligno diezmaba diariamente a esas infelices víctimas, encadenadas en el fondo del sótano, muertos de sed y respirando un aire pervertido por las evacuaciones infectas que emporcaban a muertos y vivos; y el navío negrero, que embarcaba 1500 esclavos en la costa de África, después de una travesía de dos meses desembarcaba apenas de 300 a 400 individuos, que escaparon de esa horrible mortandad (...) entretanto, si algunos se muestran exageradamente tristes, los fuerzan a chicotazos, [a elevar el astral ...], tristes o alegres, continúan encadenados unos a otros, a fin de evitar revueltas o suicidios voluntarios por inmersiones en el mar [Debret 1972: 185, t. I.].

De acuerdo con este relato, la presencia de la muerte en el *tumbeiro* era omnipresente, incluso si las cifras levantadas por Debret parecen exageradas, considerando la preocupación del tráfico por la conservación de su mercadería.

La crueldad del viaje, las tasas altísimas de mortalidad también fueron descritas por Gilberto Freyre, quien concluyó que:

De tal modo se convencionalizó esa industria asesina - eran casi tantos los negros muertos en tránsito como los desembarcados - que no se contaba la gente viva por el número de personas, sino por la medida linear y volumen en toneladas, como cualquier haber inerte. La unidad era la pieza de la India, de 7 cuartos (de vara), 1,75 metros, estatura regular del negro adulto [Freyre 1979: 19].

Este autor agrega que eran embarcados unos 600 negros, entre los cuales había niños. Algunos de ellos enfermaban del mal-de-Luanda, dolencia considerada altamente



contagiosa, razón por la cual los afectados eran lanzados al mar vivos aún. Otros morían de hambre. Muchos de los sobrevivientes llegaban enfermos: "entisicaban" en el viaje, padecían escorbuto o desnutrición.

Complementando estos datos, los estudios de Taunay concluyeron que:

Una de las mayores, sino la principal causa de tales mortandades provenía del pequeño tonelaje de los barcos negreros.

Era la carga humana comprimida "al máximo entre las paredes del navío, transformado en caldo de cultivo de bacterias en una total ausencia de aseo, encontrando los gérmenes terreno fértil para diseminarse en los cuerpos pauperizados por las privaciones. Al hacinamiento se le agregaba otra involuntaria atrocidad - la escasez de víveres (...) No había a bordo espacio para almacenar provisiones para tanta gente [Taunay 1941:125].

Según este autor, otro factor de morbilidad y mortalidad era el "aire pervertido", producto del encierro, la densidad de la carga, y a veces a causa de la presencia de cadáveres de esclavos pudriéndose, que acababa por enfermar o ahogar a los demás negros cautivos.

Estas descripciones coinciden con el relato de un ex-esclavo, que padeció en carne propia los horrores del viaje:

vamos al navío! Fuimos arrojados, desnudos, sótano adentro, los hombres apiñados de un lado y las mujeres de otro. El sótano era tan bajo que no podíamos estar de pie, éramos obligados a agacharnos o a sentarnos en el suelo. Noches y días eran iguales para nosotros, siéndonos negado el sueño debido al confinamiento de nuestros cuerpos. Estábamos desesperados con el sufrimiento y la fatiga.

Oh! La repugnancia y la inmundicia de aquel lugar horrible nunca serán borradas de mi memoria (...) La única comida que tuvimos durante el viaje fue maíz viejo cocido. No puedo decir cuánto tiempo estuvimos confinados así, pero pareció ser mucho tiempo. Sufríamos mucho por falta de agua, la que nos era negada en la medida de nuestras necesidades [Baquaqua, *apud* in Lara 1988: 272].

Este relato es concordante con las descripciones entregadas por los investigadores y también es fácilmente comparable con las descripciones de un ritual afro-brasileño que fue desmontado por la policía en Río de Janeiro, en el siglo XIX:



[Durante el allanamiento de un *zungu* o “casa de dar fortuna”] el delegado encontró un patio, con una pequeña casita de tablas y tejas vanas. Derrumbada la puerta, él y su equipo se encontraron con una escena impredecible: cinco jóvenes mujeres negras, completamente desnudas, con la cabeza rapada, conservadas en total oscuridad y reclusión. Las jóvenes, como se comprobó después en las investigaciones, estuvieron varios días encerradas en aquel compartimiento, “para purificar a las neófitas que debían habilitarse para ser admitidas y recibir fortuna”. Cuando la oscuridad se disipó, el delegado y su equipo quedaron todavía más espantados con la escena siguiente: diversas vasijas de barro se disponían en el piso de tierra de la casita, algunas con aceite de coco, otras con sangre, hierbas, cabezas decapitadas de cabritos, caracoles, que rodeaban el exiguo espacio donde las “neófitas” estaban sentadas. Para el delegado hasta respirar en aquel ambiente era difícil por el “aire infecto” y las “exaltaciones pestilentes” que salían de los recipientes de barro, formando un cuadro “repugnante” [Líbano Soares 1998: 65].

Ambos relatos presentan los mismos elementos formales: cuerpos desnudos reclusos en una cámara oscura, cabezas rapadas, espacio “exiguo”, aire pestilente. Landes [2000: 96] describe entre otros elementos rituales usados en el *ronkó* un agua “de baño, llamada *abô*, [que] era sagrada y secreta, preparada con hierbas maceradas y sangre de sacrificio animal, ya de algunos meses, de indescriptible mal olor”. Hoy la reclusión en el *barco* también se realiza en un cuarto oscuro de la casa de culto, donde se rapa la cabeza de los neófitos.

Ahora, si un nacimiento fallido es una virtualidad posible en el *candomblé*, podría tener un correlato con ciertas las circunstancias presentes en el viaje a bordo del *tumbeiro*. Ducasse [1948] describió con gran detalle cómo los traficantes lanzaban a los negros al mar, ante los mínimos síntomas de enfermedades contagiosas que podían alcanzar a la propia tripulación [Ducasse 1948: 205]. También estaba el riesgo de naufragio y de rebeliones negras, las que eran sofocadas con la muerte de los sublevados [Ducasse 1948: 205]. Después de las prohibiciones inglesas al tráfico negrero, cargamentos completos de esclavos eran arrojados al mar ante la amenaza del embargo [Ducasse 1948: 205].

Si los esclavos recién llegados morían después de la larga travesía, antes de que fuese posible venderlos, eran enterrados en cementerios destinados exclusivamente para ellos. El año 2001 fueron encontrados los restos del Cementerio de los Negros Nuevos, en Gamboa (Río de Janeiro). Los especialistas estiman que se encontraron las osamentas de unos cinco mil esclavos enterrados entre finales del siglo XVIII y principios del siglo



XIX, hasta 1830. En una nota aparecida en el *Jornal do Brasil*¹⁴, se afirma que los cuerpos se lanzaban desnudos, sin ceremonia alguna en fosas poco profundas. Eran quemados poco tiempo después del entierro, para darle espacio a nuevos cadáveres. La mayoría de las osamentas estudiadas correspondía a cuerpos que tenían entre 18 e 25 años.

Si se interpreta la travesía atlántica desde la lógica religiosa, incluso sin tener datos más precisos, es fácil constatar que ninguna de las obligaciones rituales se realizaba en los navíos negreros, lugar donde la presencia de la muerte contaminante y contagiosa era omnipresente. Cruz [1995] analiza la importancia de realizar rituales mortuorios en el candomblé, los que, aparentemente, tampoco se cumplían durante la travesía e incluso después.

En las religiones afro-brasileñas, los deberes y derechos son correlativos a la reapropiación del *axé*, proceso que idealmente supone la acumulación de cuotas mayores de humanidad. En ese caso, la fuerza vital se desplaza en el tiempo y el espacio, desde alguna entidad hasta la cabeza del iniciado. Esto se explicita en conceptos como “viaje”, rito de paso, desplazamiento espacial en la dimensión inobservable, que puede perfectamente ser acompañado por el traslado objetivo del neófito hacia otros espacios.¹⁵

Al analizar en forma paralela los textos históricos y las etnografías religiosas afro-brasileñas, se constata la presencia de los mismos elementos e, incluso, de las mismas estructuras semánticas en ambos discursos. El barco, el galpón de reclusión contiguo al puerto, las escarificaciones, el bautizo con agua bendita y sal, la navegación durante un largo período de encierro, el olor “pestilente”, las cabezas rapadas y los cuerpos desnudos, la llegada a un mundo nuevo y desconocido, la creación de indelebles lazos entre los “hermanos de barco” o *malungos*, son elementos comunes tanto en los relatos históricos como en los rituales iniciáticos afro-brasileños. En ambos conjuntos

¹⁴ *Jornal do Brasil*: 23-09-2001. La noticia daba cuenta del inicio de las excavaciones en el *Cemitério dos Negros Novos da Gamboa*, en Río de Janeiro, a cargo de un equipo del Instituto de Arqueología Brasileira. Las excavaciones estaban previstas para el día 20 de noviembre, durante la conmemoración de Zumbi de los Palmares, como parte de los eventos del Mes de la Conciencia Negra.

¹⁵ La relación entre el viaje y la iniciación fue observada por Capone [1997: 508, nota 70], pero en el sentido inverso: viajes hacia África, realizados por el pueblo del Candomblé y por etnólogos, vistos como “legitimadores”, “iniciáticos”, “una especie de rito de paso para afirmar [su] autoridad”.



semánticos los embarcados son muertos vivientes esclavos. Se trata de un mismo discurso que, sin embargo, se activa en dos dimensiones completamente distintas: la primera es la formación de la persona, que se desarrolla a partir de la realización de diversos rituales que estrechan el parentesco del novicio con los *orixás*. En sus inicios, este recorrido parte con actores “muertos” y esclavizados, que van progresando en el transcurso existencial. La segunda, un registro histórico que busca dar cuenta de procesos transatlánticos de dominación político-económica. En ambas dimensiones una narrativa idéntica llega a confundir a un lector desprevenido.

En consecuencia, podría pensarse que el candomblé no es sólo un conjunto de creencias religiosas, sino una forma de interpretar la realidad, en la que el tráfico negrero y la construcción ritual de la persona obedecerían a una misma lógica, variando simplemente la escala de aplicación. La comparación entre ambos conjuntos semánticos corrobora la hipótesis de que el barco de los *iaôs* y los *tumbeiros* se confunden en el candomblé. Esta constatación plantea interesantes desafíos, dado que revela la complejidad de los marcos interpretativos importados desde África. En el Candomblé, el viaje a través de la muerte/océano, no es simplemente un desplazamiento físico. Es un viaje entre diversos estados existenciales que pueden ser exitosos —o no—, tal como lo fuera la travesía esclava hacia las Américas. Igualmente, el viaje en los *tumbeiros* significó para los esclavos el surgimiento de un nuevo status y círculo de relaciones, el nacimiento a una nueva cultura, una nueva lengua, en suma: un renacimiento cultural y existencial. Y, en ese sentido, tanto el barco de los *iaôs* como el barco negrero pueden llegar a concebirse de la misma manera y, consecuentemente, pueden llegar a confundirse. Lo verdaderamente llamativo, entonces, es cómo ha prevalecido el silencio ante la presencia de una misma narrativa en fenómenos aparentemente tan distintos.

Bibliografía

ALENCASTRO, LUIS FELIPE DE

2000 *O trato dos Viventes*. Editora Schwarcz Ltda., São Paulo.

AUGÉ, MARC

1978 *A construção do mundo (Religião, representações, ideologia)*. Edições 70, Lisboa.



ARAÚJO, WALDEMIR

1936 *Parentesco religioso afro-brasileño no grande Recife*. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

BASTIDE, ROGER

1958 *Le candomblé de Bahia (rite nagô)*. Paris Mouton & CO. La Haye, Paris.

1973 *Estudos afro-brasileiros*. Editora Perspectiva, São Paulo.

CAPONE, STEFANIA

1991 *A dança dos deuses: Uma análise da dança de possessão no candomblé angola kassanje*. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

1997 *Ésù Má Se Mío. Le pouvoir de la tradition dans le Candomblé brésilien*. Thèse présentée en vue du grade de *docteur de l'université de Paris X*, tomos I, II. Laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative.

CARVALHO SOARES, MARISA

1990 *O medo da vida e o medo da morte. Um estudo da religiosidade brasileira*. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

1997 *Identidade étnica, religiosidade e escravidão. Os "pretos minas" no Rio de Janeiro (Século XVIII)*. Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História Social do Departamento de História da Universidade Federal Fluminense.

CASTILLO, LISA EARL

2010 *Entre a oralidade e a escrita: a etnografia nos candomblés da Bahia*. EDUFBA, Salvador de Bahia.

COELHO, VIRGILIO

1997 Em busca de Kábàsà: uma tentativa de explicação da estrutura político-administrativa no Reino de Ndòngò. *Revista de Estudos Afro-Asiáticos*, 32, dezembro: 135-162.

CRUZ, ROBSON

1995 *Carrego de Egum. Contribuição aos estudos do rito mortuário no Candomblé*. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro

DEBRET, JEAN-BATISTE

1972 *Viagem pitoresca e histórica ao Brasil*. Tomo I. Volumes I e II. Livraria Martins Editora. Editora da Universidade de São Paulo, São Paulo.

DUCASSE, ANDRÉ



1948 *Les négriers ou le trafic d'esclaves*. Librairie Hachette, Paris.

FREYRE, GILBERTO

1979 *O escravo nos anúncios de jornais brasileiros do século XIX*. Companhia Editora Nacional, São Paulo.

FREITAS, JOAO DE

S/F *Exu na umbanda*. Editora Espiritualista, Rio de Janeiro.

GOLDMAN, MARCIO

1984 *A possessão e a construção ritual da pessoa no candomblé*. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

LANDES, RUTH

2000 *A cidade das mulheres*. Editora UFRJ, Rio de Janeiro.

LARA, SILVIA (Presentadora)

1988 Biografia de Mahommah G. Baquaqua. *Escravidão. Número especial da Revista Brasileira de História*, 8 (16), março: 269-284.

LÍBANO SOARES, CARLOS EUGENIO

1998 *Zungu: rumor de muitas vozes*. Série: Monografias premiadas. Arquivo Público do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.

LODY, RAUL

1979 *Santo também come. Estudo sociocultural da alimentação cerimonial em terreiros afro-brasileiros*. MEC (Ministério de Educação e de Cultura) e Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais, Recife.

S/F *Candomblé. Religião e resistência cultural*. Série Princípios. Exemplar fora do comércio da Biblioteca do PPGAS do Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.

LOPES, ANTONIO HERCULANO

2007 *Religião e performance ou as performances das religiões brasileiras*. Edições Casa de Rui Barbosa, Rio de Janeiro.

MAGGIE, YVONNE

1977 *Guerra de Orixá. Um estudo de ritual e conflito*. Zahar Editores, Rio de Janeiro.

MICHEL-JONES, FRANCOISE

1978 A noção de pessoa, en *A construção do mundo (Religião, representações, ideologia)*, Marc Augé (comp.). Edições 70, Lisboa.



PERDIGAO MALHEIRO, AGOSTINHO

1976 *A escravidão no Brasil. Ensaio histórico, jurídico e social*, I e II partes. Editora Vozes Ltda, em convênio com o Instituto Nacional do Livro, Ministério da Educação e da Cultura, Petrópolis.

PIRATINIGA JR., LUIZ GONZAGA

1988 *Dietário dos escravos de São Bento*. Dissertação de Mestrado apresentada ao Departamento de História do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

RABELO, MIRIAM

2015 Aprender a ver no candomblé. *Revista Horizontes antropológicos*, 44. Disponible en: <https://journals.openedition.org/horizontes/1028>

RAPOSO, LUCIANO

S/F Texto analítico do livro: *Marcas de Escravos. Listas de escravos emancipados vindos a bordo de navios negreiros (1839-1841)*. Documento editado por el Arquivo Nacional da cidade do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.

SCHWARCZ, LILIA Y STARLING, HELOISA

2016 *Brasil, una biografía*. Editorial Debate, Barcelona.

SLENES, ROBERT

1999 *Na senzala uma flor. Esperanças e recordações na formação da família escrava Brasil sudeste, século XIX*. Editora Nueva Fronteira S. A., Rio de Janeiro.

SOUTY, JEROME

2011 *Pierre Fatumbi Verger: do olhar livre ao conhecimento iniciático*. São Paulo, Editora Terceiro Nome.

SOW, IBRAHIMA

1978 *Les structures anthropologiques de la folie en Afrique Noire*. Payot, París.

TAUNAY, AFFONSO DE

1941 *Historia do tráfico africano no Brasil*. Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, São Paulo.

TRINIDADE-SERRA, ORDEP JOSÉ

1978 *Na trilha das crianças. Os erês num terreiro Angola*. Dissertação de Mestrado do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Instituto de Ciências Humanas da Universidade de Brasília.

TURNER, VICTOR

1974 *O processo ritual. Estrutura e antiestrutura*. Editora Vozes Ltda., Petrópolis.



VERA DE ORIXÁ Y GEORGE MAURICIO, MARCELO BARROS (Organizador)

2015 *O Candomblé bem explicado. Nações Bantu, Iorubá e Fon.* Pallas Editora, Higienópolis-Rio de Janeiro.

VOGEL ARNO; MARCO ANTONIO DA SILVA, JOSÉ FLAVIO PESSOA DE BARROS

1993 *A galinha d'Angola. Iniciação e identidade na cultura afro-brasileira.* Eduff/FLACSO, Rio de Janeiro.