

Elisée Soumonni

Daomé e o mundo atlântico

copyright © Elisée Soumonni, 2001

Published by the South-South Exchange Programme for Research on the History of Development (SEPHIS) and the Centro de Estudos Afro-Asiáticos, Universidade Candido Mendes, Brazil. Amsterdam/Brazil, 2001.

Printed by Vinlin Press Sdn Bhd, 56 1st Floor, Jalan Radin Anum 1, Bandar Baru Seri Petaling, 57000 Kuala Lumpur, Malaysia for Forum, 11 Jalan 11/4E, 46200 Petaling Jaya, Selangor, Malaysia.

This lecture was presented by Elisée Soumonni (Université Nationale du Bénin) during a lecture tour in Brazil in 2001 organized by SEPHIS and CEEA.

Addresses:

SEPHIS
International Institute of Social History
Cruquiusweg 31
1019 AT Amsterdam
The Netherlands

email: sephis@iisg.nl

CEEA
Centro de Estudos Afro-Asiáticos
Universidade Candido Mendes (UCAM)
Praça Pio X, 7 – sétimo andar
20040-020 Rio de Janeiro
Brazil

email: afro@candidomendes.br

Sumário

1. Algumas reflexões sobre o legado brasileiro no Daomé	5
2. A Iorubalândia daomeana	19
Introdução	19
Problemas da historiografia da Iorubalândia	19
A historiografia da Iorubalândia daomeana pré-colonial	24
Os períodos colonial e pós-colonial	30
Conclusão	36
3. Administração de um porto do tráfico negreiro: Uidá no século XIX	37
Ouidah antes del siglo XIX	39
O século XIX	43
Conclusão	48
4. Do interior à costa: lacunas a serem preenchidas no estudo do tráfico negreiro no Daomé	50
5. A compatibilidade entre o tráfico de escravos e o comércio do dendê no Daomé, 1818-1858	61
A ascensão de Gezo, 1818	63
A ascensão do comércio do dendê	67
O papel de Victor Régis	70
Conclusão	77

1. ALGUMAS REFLEXÕES SOBRE O LEGADO BRASILEIRO NO DAOMÉ*

O impacto do Brasil na atual República de Benim, herdeira do Daomé pré-colonial, colonial e pós-colonial, ainda é visível sob muitas formas. Para compreender a importância desse impacto, faz-se necessária uma perspectiva histórica. Nesse sentido, é preciso levar adequadamente em consideração a presença da comunidade afro-brasileira, durante o século XIX. Aliás, foi durante esse período, “um grande século na história do Daomé”,¹ que as bases da herança brasileira foram solidamente plantadas no antigo reino da África Ocidental. Até a influência francesa, durante esse período da cruzada anti-escravagista e da eventual transição para o comércio “legítimo” de produtos agrícolas (em particular o azeite-de-dendê), beneficiou-se da cooperação ou da cumplicidade dos brasileiros mercadores de escravos. Similarmente, a administração colonial francesa buscou e encontrou um sólido apoio na elite afro-brasileira. Portanto, não surpreende que a herança brasileira, apesar das vicissitudes da história, continue a ser, ainda hoje, uma realidade viva, como se o Daomé tivesse sido uma colônia brasileira! De Porto Novo a Agoue, os vestígios dessa herança são atestados por sobrenomes, por várias tradições culturais, pela arquitetura, etc.

No do espírito deste seminário, este pequeno artigo, numa perspectiva histórica, é uma reflexão sobre essa herança, sobre o processo de seu estabelecimento e sobre sua importância na atual República do Benim.

O reinado de Gezo foi de especial importância na consolidação e no crescimento da influência brasileira durante o século XIX. Aliás, ele chegou ao poder em 1818 através de um golpe de Estado, com o auxílio de um famoso traficante de escravos brasileiro, Francisco Félix de Souza, que costuma ser, acertadamente, visto

* Comunicação apresentada em “Re-thinking the African Diaspora: The Making of the Black Atlantic World in the Bight of Benin and Brazil”. Emory University, Atlanta, 17-18 de abril de 1998. Tradução: Vera Ribeiro. Revisão da tradução e aspectos históricos: Dr. Valdemir Zamparoni (UFBA).

¹ W. J. Argyle, *The Fon of Dahomey: A History and Ethnography of the Old Kingdom*, Oxford University Press, 1966, p. 34.

não apenas como o ancestral da família Souza da sub-região, como também, mais particularmente, da comunidade afro-brasileira no Daomé. Esse episódio da história do Daomé, assim como a biografia de Francisco Félix de Souza, já são bem conhecidos e não requerem maior consideração aqui.² Entretanto, vale a pena assinalar que a instalação, por Gezo, de Francisco Félix de Souza como seu principal agente comercial em Uidá, com o título de Chachá, seria um fator decisivo na criação e desenvolvimento da comunidade afro-brasileira do Daomé. Desde a década de 1830, Souza tornou-se o principal coordenador da chegada e estabelecimento de escravos alforriados ou expulsos do Brasil em decorrência da revolta de 1835 na Bahia.³ Quando Souza morreu, em 1849, Domingo Martinez, que iniciara sua carreira no Daomé como seu protegido, “sucedeu-o em sua posição, se não em seu título” e, tal como Souza, desempenhou um papel preponderante “na formulação da política daomeana em relação aos europeus” e, em decorrência de “sua riqueza e sua importância política”, tornou-se líder da sociedade costeira brasileira.⁴

Francisco Félix de Souza e Domingo Martinez não foram, é claro, os únicos brasileiros cujo papel na organização da comunidade afro-brasileira e na história política e econômica do Daomé é digno de nota. Entretanto, foram as principais figuras desse crucial período de transição do comércio de escravos para o comércio “legítimo”. Assim, não surpreende que o papel e a atitude da comunidade brasileira sejam uma questão importante na historiografia do Daomé no século XIX, com particular referência aos debates sobre a resistência daomeana à pressão britânica para pôr fim ao tráfico de escravos, sobre o processo de substituição das exportações de escravos pelas de produtos do dendezeiro, e sobre a rivalidade

² David Ross, “The First Chacha of Whydah, Francisco Felix de Souza”, *Odu*, nova série, 2, 1969, p. 19-28. Além das narrativas de viagens ou dos relatórios das missões da época, todos os trabalhos de pesquisa sobre o Daomé do século XIX dedicaram uma atenção considerável a Francisco de Souza.

³ Bellarmin Coffi Codo, “Les ‘Brésiliens’ en Afrique de l’Ouest: hier et aujourd’hui”, York University, Toronto, julho de 1997.

⁴ David Ross, “The Carrier of Domingo Martinez in the Bight of Benin, 1833-1864”, *Journal of African History*, VI, 1, 1965, pp. 79-90.

anglo-francesa na sub-região.⁵ Nessa rivalidade, brasileiros e franceses formaram uma espécie de aliança. Os primeiros não consideravam incompatíveis o comércio de escravos e o de dendê, enquanto estes últimos estavam menos preocupados em desestimular o tráfico negreiro do que em consolidar a influência da França no Daomé. E, de fato, os comerciantes e transportadores navais franceses e os negreiros brasileiros trabalharam em estreita colaboração até quando o Brasil aboliu o tráfico de escravos, no início da década de 1850. Essa situação contribuiu para a intensificação da rivalidade anglo-francesa em meados do século XIX.⁶

No desenvolvimento de seus negócios com o dendê e de sua influência política, os franceses receberam um apoio eficaz da comunidade brasileira.⁷ E levariam esse fato em consideração na organização do Daomé depois da conquista colonial, estimulando o retorno de antigos escravos.⁸ A comunidade afro-brasileira continuou a crescer, em quantidade e diversidade, não apenas por influência dos que voltaram, mas também por um processo de assimilação de elementos locais que não tinham relações consanguíneas com descendentes de brasileiros ou nunca tinham ido ao Brasil,⁹ mas que se identificavam com a mesma cultura, como resultado de sua longa associação com essa comunidade. Os aspectos principais dessa cultura, tal como ilustrados pela herança brasileira da atual República de Benim, são produto de um complexo processo de transformação, construção e reconstrução de identidades no Brasil e na “Costa dos Escravos”. Esse processo requer uma certa consideração, para que possamos apreender e avaliar o legado brasileiro no Daomé.

⁵ Ver, entre outros, Robin Law, “The Politics of Commercial Transition: Factional Conflict in Dahomey in the Context of the Ending of the Atlantic Slave Trade”, *Journal of African History*, 38, 1997, pp. 213-233.

⁶ Lawrence C. Jennings, “French Policy towards Trading with African and Brazilian Slave Merchants, 1840-1853”, *Journal of African History*, XVII, 4, 1976, pp. 515-528.

⁷ Isso se aplica particularmente ao estabelecimento e consolidação da casa Régis de Marselha em Uidá.

⁸ Dov Ronen, *Dahomey: Between Tradition and Modernity*, Cornell University Press, 1975, pp. 33-35.

⁹ Bellarmin Coffi Codo, “Les ‘Brésiliens’...”, *op. cit.*

O ponto de partida do processo foi a situação vigente no próprio golfo de Benim. A desintegração de Oyo é de especial importância por suas conseqüências na sub-região e no Brasil. O destino de Oyo foi um fator de peso na história do Daomé. A percepção do reinado de Gezo, como uma nova era nessa história não está desvinculada do fato de ele ter libertado o país da longa hegemonia de Oyo, “proeza” conseguida não pela força de seus exércitos, mas em decorrência dos problemas internos enfrentados pelo império Oyo. O colapso de Oyo, e suas conseqüências, tiveram grande impacto nas relações entre o Brasil e a Costa dos Escravos. A despeito das medidas abolicionistas, a independência em relação a Oyo estimulou o militarismo daomeano e criou mais oportunidades para as exportações de escravos através de Uidá, sob a supervisão de Francisco Félix de Souza. A desintegração de Oyo levou a uma luta acirrada pela ascendência entre os novos Estados e levou todo o impacto do tráfico negreiro para a iorubalândia, que se tornou uma grande fornecedora de escravos para os mercados internos da África Ocidental e para o comércio transatlântico.¹⁰ Entretanto, os escravos provenientes da iorubalândia não eram apenas de origem ioruba, mas vinham também de outros grupos étnicos, direta ou indiretamente envolvidos nos conflitos causados pelo colapso de Oyo, como os aja-fons, os haussás ou os nupes. O afluxo de escravos de tantas origens étnicas diferentes para o Brasil, particularmente para a Bahia, viria a se converter no ponto de partida da construção de novas identidades, tendo o ioruba e o islamismo como fatores preponderantes.

Pesquisas significativas já foram feitas sobre esse processo.¹¹ O estudo de Maria Inês Cortes de Oliveira sobre os nagôs na Bahia é de especial interesse. A breve discussão que se segue, sobre esse exemplo, baseou-se no artigo que ela apresentou em Toronto em 1997.¹² Esse trabalho e o recente artigo de Robin Law sobre os

¹⁰ Robin Law, “The Atlantic Slave Trade in Yoruba Historiography”, in Toyin Falola (org.), *Yoruba Historiography*, Programa de Estudos Africanos, Universidade de Wisconsin, 1991, pp. 123-134.

¹¹ Cf., em particular, João José Reis, *Slave Rebellion in Brazil: The Muslim Uprising of 1835 in Bahia*, The Johns Hopkins University Press, 1993.

¹² Maria Inês Cortes de Oliveira, “La Grande tente Nago: Rapprochements ethniques chez les Africains de Bahia au dix-neuvième siècle”, York University, Toronto, julho de 1997.

“lucúmis” e os “iorubas” como etnônimos da África Ocidental,¹³ fornecem uma visão das transformações sociais induzidas pela volta de ex-escravos do Brasil.

Se o tráfico de escravos foi um fator de desintegração étnica, ele foi também, paradoxalmente, um componente da construção, no Novo Mundo, de novas identidades, de “nações”, em maior escala do que na África. Nesse aspecto, o caso da Bahia é ilustrativo do fenômeno. O termo “nagô”, usado para identificar todos os grupos iorubanos, também incorporou elementos não iorubanos, os quais, no entanto, não perderam sua identidade original de subgrupo ou de “nação”. Até os diversos subgrupos iorubanos conservaram seus nomes no que Maria Inês Cortes de Oliveira chamou de “a grande tenda nagô” (nagô-ba para os egbás, nagô-ijebu para os ijebus, nagô-ijexás por os ijexás etc.). O termo “nagô” adquiriu um uso suficientemente amplo para integrar, numa espécie de aliança, muitos grupos que, apesar disso, não esqueceram nem abandonaram os nomes originais de seus subgrupos ou “nações”. Assim criou-se, na Bahia, uma identidade pan-nagô, que levou ao surgimento da maioria das associações formais dos nagôs, como as comunidades de candomblé ou cantos de trabalhadores. Um fenômeno semelhante de construção da identidade ocorreu em Cuba, onde os escravos de origem iorubana eram conhecidos como “lucúmis”, termo que também sofreu uma grande ampliação, passando a abarcar a maioria, se não a totalidade dos grupos iorubanos, e até elementos não iorubanos, como os tapas, os aradas, os barbas, os haussás, etc.¹⁴ Uma vez que o próprio termo “ioruba” não era comumente usado na África para identificar todos os grupos falantes de ioruba antes do século XIX, sua ampliação, no Brasil e em Cuba, levanta a questão de determinar se havia uma consciência étnica ou nacional ioruba inicial e se essa consciência teria, talvez, emergido na diáspora.¹⁵ O exame desse debate ultrapassa o escopo do presente trabalho, embora seja muito relevante no sentido de que as estratégias de sobrevivência dos escravos na

¹³ Robin Law, “Ethnicity and the Slave Trade: ‘Lucumi’ and ‘Nago’ as Ethnonyms in West Africa, *History in Africa*, 24, 1997, pp. 205-219.

¹⁴ *Idem.*

¹⁵ *Ibid.*

diáspora inspiraram-se em suas experiências africanas. Assim, creio ser lícito afirmar que as interações no continente entre vários grupos iorubanos estavam suficientemente desenvolvidas para criar um sentimento de união cultural, mesmo na falta de um “rótulo” comum. Num ambiente hostil, esse sentimento manifestou-se numa forma incomum de solidariedade. Até hoje, os diversos subgrupos iorubanos continuam a se identificar por seus nomes específicos (ijexás, ondas, ekitis, ketus, sabes, idaisas etc.), mas a consciência de sua unidade cultural permanece intacta. Mesmo assim, creio ser verdade que a construção de identidades maiores na diáspora foi um fenômeno significativo, que possibilitou a coexistência e a cooperação entre grupos que tinham sido separados por vários conflitos na África, antes da provação do exílio. Foi também um fenômeno significativo, como será ilustrado pelo exemplo do Daomé, na organização e no estabelecimento dos “retornados”, na África.

Outro aspecto da construção de identidades na Bahia, que exerceu uma certa influência na herança brasileira no Daomé, foi o fator islâmico. Os grupos islâmicos, entre os quais foi planejada a revolta de 1835, como assinalou Maria Inês Cortes de Oliveira, constituíam a única forma de organização que transcendia as barreiras étnicas. Membros desse grupo, os malês, pertenciam a grupos étnicos diferentes. Assim, as identidades, como “nação” e como “muçulmanos”, coexistiram nos grupos islâmicos, e o Islã desempenhou um papel supranacional e unificador. Entretanto, esse papel levanta algumas questões. Como os haussás e os nagôs eram majoritários nos grupos islâmicos, qual foi a importância relativa dos fatores étnicos e islâmicos na mobilização dos escravos para a revolta? Entre os próprios nagôs, muitos continuavam adeptos de religiões africanas. Como os muçulmanos e os não muçulmanos cooperaram nessa situação? Essas questões são temas de debate que não podem ser examinados aqui. Todavia, não é absurdo presumir que, sem a tolerância, a compreensão e a coexistência entre diferentes grupos étnicos, por um lado, e entre muçulmanos e não muçulmanos, por outro, o planejamento da revolta teria sido difícil, se não impossível.

Parece-me que, no Brasil, a *jihad* contra os infiéis, os “*gavere*”, não era a obrigação mais importante ou a prioridade dos escravos

africanos muçulmanos. A liberdade, obviamente, era um objetivo sagrado, que só poderia ser alcançado através da tolerância e da cooperação com não muçulmanos. Aparentemente, foi essa tradição de um islamismo tolerante e conciliador que os repatriados levaram para o Daomé a partir da década de 1830.

Ponto de partida dos escravos para o Novo Mundo, Uidá foi também o porto de chegada para aqueles, ou seus descendentes, que tiveram a sorte de voltar para casa com a experiência e as transformações discutidas acima. Partindo de Uidá, eles iriam povoar a zona costeira, em número crescente até o fim do século XIX. A expulsão subsequente à revolta de 1835 não foi a única explicação para essa tendência. A abolição da escravatura no Brasil, em 1888, também deve ser levada em conta.

Em grande medida, o desenvolvimento de Uidá no século XIX foi uma consequência das relações entre o Brasil e o Daomé. Os novos setores da cidade criados depois da ascensão de Gezo relacionaram-se, direta ou indiretamente, com as atividades de Francisco Félix de Souza e com as consequências da revolta de escravos na Bahia em 1835.¹⁶

Na época da conquista colonial, os repatriados constituíram núcleos importantes em Uidá, Agoue, Grand-Popo e Porto Novo. Os franceses contaram muito com o apoio deles na administração de sua colônia.¹⁷ Antes da expansão do ensino, os afro-brasileiros eram a única elite local capaz de fornecer os recursos humanos necessários para cargos como os de intérprete, secretário e professor. Muitos deles, sendo artesãos habilidosos, qualificavam-se para empregos práticos. Cômico de sua utilidade, o governador da colônia autorizou, já em 1895, uma associação “destinada a estimular o retorno de antigos súditos daomeanos e seus descendentes para a Costa dos Escravos, súditos que atualmente se encontram na América; e a garantir ajuda e proteção quando de sua chegada à colônia.”¹⁸ Não é improvável que a criação dessa associação tenha sido uma iniciativa da própria administração colonial. Aliás, houve

¹⁶ *Mémoire du Bénin*, no. 2, 1993, Cotonu.

¹⁷ Robert Cornevin, *Histoire du Dahomey*. Paris, 1962, p. 65.

¹⁸ *Journal Officiel du Dahomey*, 1er Octobre 1898. In Dov Ronen, *op. cit.*, pp. 33-34.

uma instrução administrativa semelhante logo nos primeiros tempos: “A chamada população crioula, de aproximadamente 500 pessoas, composta, em sua maioria, de negros que estão voltando do Brasil e, em menor proporção, de negros de Lagos, Serra Leoa e Costa do Ouro, é de particular interesse. Católicos, protestantes e até muçulmanos, quase todos os crioulos falam português e alguns falam inglês. Eles escrevem e lêem essas línguas e alcançaram um alto grau de civilização. (...) Vestem-se como europeus (...). Todos os crioulos compreendem perfeitamente o mecanismo da justiça [européia] (...). Quando o ensino francês houver penetrado nessa população, quando a influência cotidiana de nossas instituições e de algumas medidas a houver tornado nossa, encontraremos no grupo crioulo um sólido apoio para a civilização da região.”¹⁹ Essa longa citação indica com clareza o objetivo do governo colonial francês: para serem inteiramente leais à causa francesa, os “crioulos” deveriam ser transformados em agentes culturais da França, através da educação francesa. Em outras palavras, deveriam perder sua originalidade – em suma, sua identidade afro-brasileira.

Entretanto, se deram ao governo colonial o apoio esperado, assim contribuindo para o desenvolvimento da cultura e da influência francesas, os afro-brasileiros continuaram fiéis à sua especificidade e à sua identidade, a despeito da política francesa de “assimilação”. Sua identidade afro-brasileira não constituiu um obstáculo à integração progressiva no novo meio. Muitas vezes, os repatriados são apresentados como grupos distintos na população local, perpetuando uma cultura “estrangeira”.²⁰ Essa visão, pelo menos no caso do Daomé, não é incontestável. A comunidade afro-brasileira do Daomé, apesar de sua identidade cultural distinta, integrou-se bem na população local. É o que tentarei mostrar na parte final deste trabalho, pautando-me, mais uma vez, nas relações entre o Brasil e a Costa dos Escravos, durante o século XIX.

Quase todos os escravos alforriados que voltaram para o Daomé no século XIX desembarcaram em Uidá e se instalaram na região costeira, em particular nessa mesma cidade. A razão não foi

¹⁹ “Archives d’Outre-Mer, Aix-en-Provence, dossier: Dahomey, général”, in *idem*, pp. 33-34.

²⁰ Dov Ronen, *op. cit.*, p. 33.

apenas que eles houvessem zarpado de lá para a América ou não tivessem disposição ou possibilidade de retornar a suas aldeias natais, mas sim que, como foi assinalado por M. R. Monteiro Ribeiro, a presença brasileira na costa daomeana era tão marcante, entre os séculos XVIII e XIX, “que quase se poderia falar numa espécie de colonização informal”.²¹ Ao longo da costa, “cidades como Uidá tornaram-se enclaves coloniais, postos avançados culturais do Brasil, constituindo os núcleos informais de uma colônia”.²² Por isso, ao desembarcarem, os ex-escravos não se sentiam inteiramente desorientados; constatavam que seu novo meio e a comunidade brasileira lhes eram familiares. O melhor símbolo dessa comunidade era, sem dúvida, o *Chachá* Francisco Félix de Souza, descrito por muitos viajantes europeus e por visitantes do Daomé como completamente africanizado. A vida e a experiência de Francisco Félix de Souza, no Daomé, foram fatores significativos do legado brasileiro nesse país.

Após um exame rigoroso da extraordinária carreira do *chachá* no Daomé, ficamos tentados a compartilhar a opinião de que “todo brasileiro, mesmo de pele branca e cabelos claros, carrega na alma – e, se não na alma, no corpo – uma sombra ou, pelo menos, uma pitada de sangue negro”.²³ Apesar de fiel às suas origens e cultura, Francisco Félix de Souza adotou as características básicas da cultura africana e das tradições do Daomé. Sua aliança com Gezo foi firmada através de um pacto de sangue, nos moldes de uma tradição puramente local. Sua vida familiar foi a de um chefe ou até de um “rei” africano, com um número impressionante de esposas e filhos. Ao morrer, ele deixou “25 rapazes e 25 moças, os quais escolheu e reconheceu dentre os 312 filhos de suas 302 esposas”.²⁴ Francisco Félix de Souza morreu no Daomé. Foi enterrado lá e não no Brasil. Isso é digno de nota, em vista da

²¹ Milton Roberto Monteiro Ribeiro, “Agudá – Les ‘Brésiliens’ du Bénin. Enquête anthropologique et photographique” (tese de doutorado, École des Hautes Études en Sciences Sociales, Marselha, novembro de 1996, p. 9.

²² Edna Bay, *Wives of the Leopard*, University of Virginia Press, 1998, p. 169.

²³ José Honório Rodrigues, “The Influence of Africa on Brazil and of Brazil on Africa”, *Journal of African History*, 111, 1, 1962, p. 52.

²⁴ *Mémoire du Bénin*, no. 2, 1993, Cotonu, p. 41.

importância do culto aos mortos e ancestrais no Daomé. Hoje em dia, a família Souza ampliada, através da comemoração anual do aniversário de nascimento de seu fundador (4 de outubro de 1754), contribui para manter viva não apenas a memória de seu ancestral, mas também o legado brasileiro no Daomé.²⁵ Esse legado, tanto no Daomé quanto na antiga Costa dos Escravos, é surpreendentemente dinâmico, apesar da inexistência de uma colonização formal e da distância entre o Brasil e a África. É verdade que essa distância é reduzida por notáveis analogias geográficas: solo, clima, vegetação e meio ambiente natural. Esses fatores naturais devem ter tido certa influência na extraordinária experiência de Francisco de Souza na África. E também em seu destino: graças a seus numerosos filhos, ele é lembrado, na atual República de Benim, não como o famoso negreiro que realmente foi, mas como o respeitado ancestral de uma grande família! É provável que os fatores naturais tenham contribuído para o crescimento da influência brasileira no Daomé, assim como contribuíram, apesar das provações do exílio, para a sobrevivência e a organização dos escravos no Brasil. Neste último, o sucesso e a fama de alguns africanos libertos ou de exilados políticos, talvez tenham se devido, em parte, aos mesmos fatores naturais. Com efeito, um punhado de africanos levou no Brasil uma vida abastada, que fazia lembrar a de Francisco Félix de Souza no Daomé. Nesse contexto, o caso de um líder africano de Porto Alegre, estudado por Alberto da Costa e Silva, constitui um exemplo ilustrativo.²⁶ Esse caso merece certa consideração, pois não é improvável que tal chefe africano, José Custódio Joaquim de Almeida, tenha nascido no Daomé! Segundo informações fornecidas pelos jornais do Rio Grande do Sul, estudados por Costa e Silva, o príncipe de Uidá (como Joaquim era chamado) saiu de seu país em 1862, aos trinta e dois anos, e chegou ao porto de Rio Grande dois anos depois. A princípio, morou em Rio Grande e Bagé, como seguidor da religião africana e especialista em ervas medicinais, antes de se instalar em Porto Alegre, a partir

²⁵ Milton Roberto Monteiro Ribeiro, *op. cit.*

²⁶ Alberto da Costa e Silva, "An African Chief in Porto Alegre: Sketch for a portrait", Toronto, julho de 1997.

de 1901. Até sua morte, mais ou menos como aconteceu com Francisco de Souza, ele levou nessa cidade a vida de um chefe africano e de um burguês brasileiro. A propósito, há quem nos diga que José Custódio Joaquim de Almeida tinha em casa uma pequena corte composta de vinte e cinco pessoas, sem contar os criados. Tinha também um estábulo com vinte e cinco cavalos de corrida e um automóvel Chevrolet, numa época em que eram poucas as pessoas capazes de arcar com esse luxo. Ele possuía uma segunda casa na praia da Cidreira, à beira-mar, onde passava parte do verão, em meio a numerosos convidados. Todos os anos, na época de seu aniversário, oferecia recepções impressionantes, às quais Borges de Medeiros, o governador do Estado, nunca deixava de comparecer. Quando o príncipe de Uidá enfim veio a falecer, com mais de cem anos de idade, ele recebeu, tal como Francisco Félix de Souza, um funeral no verdadeiro estilo da África Ocidental.

Como se vê, o *chachá* de Uidá e o príncipe de Uidá tinham tantos traços em comum, que não consegui resistir à tentação de traçar um paralelo entre eles. O que essas duas figuras e situações mostram, a meu ver, é a facilidade de intercâmbio, interação e adaptação dos dois lados do Atlântico, no decorrer de todo o século XIX. O que os ex-escravos levaram do Brasil e que constituiu a herança brasileira foi, na realidade, produto de influências recíprocas. Se esse legado continua muito forte até hoje, é porque as influências africanas no Brasil lançaram raízes profundas. A vasta colônia portuguesa que era o Brasil conviveu com africanos negros por mais de três séculos e, nesse processo, “sua sociedade e civilização se africanizaram”.²⁷

Vale também ressaltar que a costa do Benim esteve aberta às influências brasileiras desde o início do tráfico negreiro e alguns escravos foram mais ou menos expostos a elas antes de serem forçados a emigrar para o Novo Mundo. A influência brasileira em inúmeras áreas, como a alimentação, a religião, as festas populares ou a arquitetura, foi produto desse longo e complexo processo de troca e interação. Por isso é que o legado brasileiro não

²⁷ José Honório Rodrigues, *op. cit.*, p. 55.

constitui uma relíquia, mas é, antes, uma realidade viva, mantida com uma fidelidade sumamente afetiva, como é ilustrado pelo “Burinyan”, que é uma verdadeira “dança da memória”:²⁸ a versão daomeana da popularíssima tradição brasileira da “burrinha” ou “bumba-meu-boi”. A burrinha é sempre executada durante uma comemoração religiosa importante – a de Nosso Senhor do Bonfim, muito popular em Salvador, na Bahia, desde o início do século XIX. Os africanos da Bahia associavam Nosso Senhor do Bonfim ao orixá Oxalá (Obatalá). Introduzido no Daomé pelos “repatriados”, o Senhor do Bonfim tornou-se o santo padroeiro dos agudás. Embora sua comemoração em Uidá e Porto Novo comece por uma missa, trata-se mais de um festival afro-brasileiro do que religioso, dançando-se a burrinha e o samba, temperados por pratos brasileiros, como a feijoada. Sejam eles cristãos, muçulmanos ou seguidores de religiões africanas, todos os agudás participam da comemoração com espírito ecumênico. Na verdade, essa comemoração transformou-se num evento nacional muito popular.

É certamente na esfera religiosa, como ilustra a comemoração de Nosso Senhor do Bonfim, que o legado brasileiro no Daomé revela-se particularmente significativo. Muitas famílias afro-brasileiras, como os Paraíso, os Silva e os Rego, têm um ramo cristão e outro muçulmano. Em Porto Novo, em particular, os muçulmanos continuam a portar dois ou até três sobrenomes: muçulmano, cristão e africano, símbolo da religião africana. Esse espírito de tolerância contribui não só para manter a coesão da comunidade afro-brasileira, mas também para reduzir as tensões de natureza religiosa no país, já que alguns líderes católicos e muçulmanos influentes pertencem a essa comunidade. Além dos agudás, o legado brasileiro na República de Benim, herdeira do reino conquistado pelos franceses no fim do século XIX, tem uma dimensão nacional.

Qual seria a conclusão dessas considerações gerais sobre o legado brasileiro no Daomé? Talvez enfatizar, em primeiro lugar, a dificuldade de avaliar esse legado fora de seus muitos vestígios

²⁸ Rachida Ayari de Souza, *La Danse de la mémoire: le buriyan in Ouidah à travers ses fêtes et patrimoines familiaux*, Les Éditions du Flamboyant, Cotonu, 1995, pp. 43-63.

visíveis nos sobrenomes familiares, nas tradições religiosas, nas festas, na culinária, na arquitetura etc. Entretanto, a significação dessa herança não pode ser reduzida apenas a esses traços. Os agudás do Daomé são às vezes percebidos como agentes ou testemunhas de uma cultura estrangeira, distintos do restante da população, movidos por um complexo de superioridade e em busca de uma nova identidade social entre “outros grupos do Estado nacional.”²⁹ Essas visões requerem uma certa reconsideração. O caráter “estrangeiro” da cultura afro-brasileira é relativo, como espero ter demonstrado neste artigo. E foi exatamente por isso que encontrou um solo tão fértil no Daomé. A experiência que os escravos trouxeram consigo, apesar de singular, envolvia elementos básicos da cultura africana. A vida que eles haviam levado no Brasil não era incompatível com seu novo ambiente. Por conseguinte, sua singularidade não poderia impedir sua integração social.

Se tanto se falou de Francisco Félix de Souza nesta discussão, foi precisamente porque esse ancestral da comunidade afro-brasileira do Daomé, com sua prole numerosa, foi a encarnação da síntese cultural que constitui o traço original da herança brasileira. Embora fosse de origem estrangeira, Souza tornou-se um grande líder daomeano, estando praticamente “naturalizado” quando veio a falecer, em 1849.³⁰ Ao que eu saiba, não houve nenhum caso similar entre outros comerciantes europeus estabelecidos no Daomé durante toda a era do tráfico de escravos. Assim, não surpreende que o *chachá* seja hoje percebido como ancestral de uma família ampliada, que abarca uma grande elite intelectual e política, e não como o mais famoso negreiro da costa da África Ocidental. Não foi por acaso que, em 7 de outubro de 1995, a missa solene da coroação do oitavo *chachá*, Honoré Feliciano Julião de Souza, foi co-celebrada pelo monsenhor Isidore de Souza, descendente de Francisco Félix de Souza, e pelo monsenhor Robert Sastre, outro eminente membro da comunidade agudá do Benim.

²⁹ Dov Ronen, *op. cit.*; M. R. Monteiro Ribeiro, *op. cit.*

³⁰ Robin Law, “The Rise and Fall of the Merchant Class in Whydah in the Nineteenth Century”, Canadian Association of African Studies, Montreal, 4 de maio de 1996.

Estará essa comunidade, como foi sugerido na tese de Milton Roberto Monteiro Ribeiro, atualmente engajada num processo de construção de uma identidade “étnica” ou “social”? É duvidoso, uma vez que ela não vem enfrentando um problema de integração social ou uma crise de identidade. De fato, considerados individualmente, os agudás também são membros de outros grupos étnicos ou sociais em que estão bem integrados. A comunidade em si também se expandiu, passando a incluir elementos cuja ligação com ela é bastante remota, quando chega a existir. Nem todos os que têm sobrenomes brasileiros são descendentes dos repatriados ou têm sangue brasileiro nas veias. Eles se “abrasileiraram”, por assim dizer, em consequência da longa associação de seus ancestrais com comerciantes portugueses, brasileiros e afro-brasileiros.

Similarmente, a comunidade agudá passou a incluir elementos cuja ligação com ela, se é que existe, é muito remota.

Por último, cabe mencionar um aspecto importante da herança brasileira que a colonização francesa destruiu, de maneira deliberada e bem sucedida. No fim do século XIX, o português estava prestes a se tornar a língua estrangeira oficial do Daomé. Naturalmente, esse status era incompatível com a política colonial francesa de assimilação. Assim, os agudás foram privados de um traço original de sua identidade.

2. A IORUBALÂNDIA DAOMEANA*

INTRODUÇÃO

Os diversos fatores que atraem tanta atenção do mundo acadêmico para os iorubas não vêm sendo tratados da mesma maneira, em toda a Iorubalândia.¹

O resultado é essa enorme desigualdade de informação sobre a história dos iorubas do sudoeste da Nigéria, de um lado, e os do Daomé (atual República do Benim) e do Togo, por outro. O ritmo dos estudos sobre os iorubas nas duas regiões é tão diferente, que ficamos com a impressão da existência de dois tipos de iorubas: os nigerianos e os outros. Enquanto os primeiros são bastante conhecidos, a existência dos segundos é apenas mencionada. Os nigerianos são percebidos como iorubas genuínos, enquanto os demais, geralmente, são referidos como anagôs ou *ana*.²

Se não for uma impressão infundada, não se tem levado em conta as últimas e crescentes tentativas para diminuir a nossa deficiência de informação sobre a área cultural ioruba. O crédito destas tentativas deve ser atribuído largamente à consciência dos acadêmicos iorubanos de ambos os lados da fronteira Benim-Nigéria.

PROBLEMAS DA HISTORIOGRAFIA DA IORUBALÂNDIA

Os iorubas do Daomé constituem-se dos seguintes subgrupos: Sabe, Ketu, Awori, Ifonyin, Ohori, Idaisa, Ife, Isa, Manigri e Ajase (Porto-Novo). Devido à ênfase à Nigéria, pela historiografia ioruba, estes diferentes grupos e suas respectivas áreas geográficas foram privados da devida atenção acadêmica. G. Parrinder, em 1974, observou que:

* Tradução Maria José Lopes da Silva. Revisão da tradução e dos aspectos históricos: Dr. Valdemir D. Zamparoni (UFBA).

¹ A.I. Asiwaju, "The Dynamics of Yoruba Studies" in G.O. Olusanya, ed., *Studies in Yoruba History and Culture* (Ibadan, 1983), p. 26.

² O.J. Igwe e O.B. Yai, "The Yoruba-Speaking Peoples of Dahomey and Togo", *Yoruba* 1 (1973), pp. 5-29.

Nunca é percebido que os falantes do ioruba, tão numerosos na Nigéria, estão espalhados além das fronteiras coloniais. No Daomé e na Nigéria, a dimensão e as afinidades entre os povos iorubas são insuficientemente reconhecidas. Os autores, e administradores franceses e britânicos, nunca perceberam a importância da presença ioruba no Daomé, nem o quanto ela está ligada tanto pela língua como pela história, à maioria desse povo, na Nigéria.³

Ao contrário do que se deveria esperar, essa perspectiva parece persistir, na África Ocidental, muito tempo após a descolonização britânica e francesa. Aliás, A. I. Asiwaju escreveu, em 1973, que “apesar de todos saberem que a área cultural ioruba se estende até o Daomé e o Togo, surpreendentemente, poucos estudos especializados, sobretudo produzidos em inglês, tem sido publicados nas regiões de língua francesa.”⁴ Alguns meses depois, O. J. Igue e O. B. Yai, dois respeitados acadêmicos iorubas daomeanos, queixaram-se amargamente do pouco interesse pelo estudo dos iorubas do Daomé, particularmente por parte dos próprios acadêmicos iorubanos.⁵

Parece, portanto, que os iorubas do Daomé ocupam um lugar insignificante na farta literatura sobre os iorubas. Porém, seria um erro pensar que não se produziu nada durante e, após, o período colonial. Os especialistas citados anteriormente, além de outros, são bem informados; utilizaram textos e estudos dos administradores coloniais, de africanistas e da primeira geração de historiadores africanos. Ao avaliar a historiografia da Iorubalândia, eles identificaram as causas do desequilíbrio existente no estudo das duas áreas que abrigam o mesmo grupo cultural. Fatores históricos e geográficos, articulados, explicam essa situação.

É difícil não admitir que a partilha colonial da África Ocidental constitui o fator isolado mais significativo dessa diferença gritante,

³ G. Parrinder, “Yoruba-Speaking Peoples in Dahomey”, *Africa*, 17 (1947): 122.

⁴ A.I. Asiwaju, “A Note on the History of Sabe”, *Lagos Notes and Records*, 4 (1973): 17.

⁵ Igue/Yai, “Yoruba-Speaking Peoples”, 5-29; ver também A.A. Adediran, “The Emergence of the Western Yoruba Kingdoms: A Study in the Process of States Formation among the Yoruba”, (Ph.D., University of Ife, 1980), XII.

observada ainda hoje, em vários níveis, entre a Iorubalândia daomeana e a nigeriana. No seu estudo comparativo, Asiwaju assinalou que, antes da partilha, “a Iorubalândia Ocidental constituía uma entidade geográfica, cultural e histórica. Os diversos grupos iorubas ocupavam áreas contíguas.”⁶ Mesmo que essa unidade cultural não se traduzisse numa unidade política, o sentimento de pertença a uma mesma família era profundo entre os povos iorubas ocidentais.

A atual dispersão dos grupos iorubas ocidentais, nos dois lados da fronteira Nigéria-Daomé é, portanto, o resultado da partilha colonial de 1889, que fragmentou antigos reinos e repartiu-os entre a França e a Grã-Bretanha, criando uma fronteira ou uma barreira que antes nunca havia existido.

Assim, o pouco interesse demonstrado, até recentemente, pelos especialistas iorubas, em relação a Iorubalândia daomeana, deve-se principalmente à fronteira colonial, que a elite culta, ao contrário dos camponeses, tende a equiparar a uma fronteira cultural. Uma vez que a maioria dos falantes do ioruba se encontra na Nigéria, esse tipo de atitude e situação levanta a questão de se perguntar se o termo ioruba pode se aplicar aos grupos chamados de anagôs, no Daomé, e ana, no Togo. É por isto que – embora os primeiros textos e estudos tenham enfatizado as afinidades entre os falantes do ioruba – a questão foi retomada por Igue e Yai, particularmente, no que tange à historiografia da Iorubalândia daomeana.⁷

O “conceito” de *ioruba*, observaram eles, é ambíguo. No Daomé, assim como na Nigéria, os diferentes grupos de falantes do ioruba não se auto identificam como *iorubas*. Referem-se a si próprios como *sabe*, *idaisa*, *ketu*, *ohori*, etc., embora fixem sua origem em Ifê e Oduduwa. Esse “conceito tradicional” de *ioruba* é dominante no Daomé, onde os diferentes grupos iorubas pre-

⁶ A.I. Asiwaju, *Western Yorubaland Under European Rule, 1889-1945* (Londres, 1976), p. 9.

⁷ Ver Parrinder, “Yoruba-Speaking Peoples”, J.Bertho, “La Parenté des Yoruba aux peuplades du Dahomey et Togo”, *Africa*, 19 (1949): 121-32; P. Mercier, “Notice sur le peuplement Yoruba au Dahomey-Togo”, *Etudes Dahomeennes*, 4 (1950): 29-40.

servam ciosamente seus nomes tradicionais. Além desse conceito tradicional, criou-se um conceito moderno de *ioruba*, resultante de um processo intelectual iniciado, na Nigéria, pela primeira geração da elite culta ioruba que se dispôs a estudar sua própria história e cultura. Era previsível que o uso desse conceito moderno, no Daomé, ficasse limitado.

Essa elite nigeriana culta, que se dispôs a pesquisar a própria história e a própria cultura, remontou ao tráfico negreiro. As missões cristãs desempenharam um papel decisivo nessa fase inicial, sendo Abeokuta o centro de suas atividades na Iorubalândia. Seu sistema educacional produziu uma geração de iorubas cultos, tal como Samuel Ajayi Crowther, que se dedicou ao estudo da cultura ioruba. Não houve nada parecido na Iorubalândia daomeana.

As diferenças na política e na administração colonial tiveram um grande impacto na historiografia, nos dois lados em que se dividiu a Iorubalândia. As perspectivas para os estudos iorubanos estavam limitadas diante da forte pressão do assimilacionismo francês. Enquanto que sob a administração colonial da Nigéria, o ioruba era aceito como uma língua de ensino nas escolas e, junto com a literatura ioruba, integrava o currículo, o mesmo não ocorria nas áreas iorubas do Daomé. Tal situação retardou a contribuição de especialistas iorubas daomeanos para a pesquisa da sua própria história e cultura. Os “extremamente úteis e elaborados estudos produzidos pelo Reverendo Thomas Mouléro, que se tornaram uma referência importante para grupos iorubas do Daomé Ocidental, tais como *ketu*, *sabe* e *idaisa*” foram publicados somente na metade do século XX.⁸ Enquanto na Nigéria, a política colonial britânica tornou possível a implantação, em 1956, do Projeto de Pesquisa Histórica Ioruba, com o objetivo de registrar a “verdadeira história do povo ioruba”, no Daomé, não houve nada parecido. Ainda que alguns acadêmicos daomeanos tenham dado, e continuem a dar, importante contribuição à historiografia dos iorubas do Daomé, desde a fundação da universidade nacional em Cotonou, há 20 anos, o Departamento de História da universidade não fez muito para integrar num projeto de pesquisa coerente todo esse esforço

⁸ A.I. Asiwaju, “The Dynamics”, p. 26.

individual e as várias teses dos estudantes sobre a história ioruba. Até que isso se concretize, é impossível uma síntese do processo histórico; e não se poderá “fechar” “a etapa da coleta de dados e dos informes, basicamente, narrativos”, até que a historiografia da Iorubalândia daomeana esteja envolvida.⁹

Significativa que seja, a herança colonial, sozinha, não pode dar conta da situação da historiografia, da Iorubalândia daomeana. A Geografia, como demonstrado em vários estudos, não pode ser separada da História (pré-colonial, colonial e pós-colonial), em qualquer tentativa de se reconstruir o passado dessa área cultural. O sentimento de pertença à mesma identidade cultural é muito forte entre os grupos iorubas ocidentais, antes, e depois da demarcação da fronteira colonial, porque os vários grupos permanecem contíguos. Não são grupos isolados, mas vizinhos naturais. Esse fator geográfico ou natural explica porque a interação entre eles sempre foi de grande importância, e porque a linha de demarcação colonial foi ignorada ou sofreu resistência.¹⁰

Porém, outros fatores de isolamento devem ser levados em consideração. Densidades populacionais geralmente são baixas. Grupos iorubas são fragmentados. São separados uns dos outros por terras desabitadas ou por tradicionais vizinhos hostis. A sensação de insegurança num tal assim explica a existência de povoados relativamente importantes em áreas montanhosas (a exemplo de Igbo-Idaisa, Ile-Sabe). Diferentemente da Nigéria, a Iorubalândia daomeana não possui importantes centros urbanos, tão vitais no desenvolvimento da civilização ioruba. Essa desvantagem foi agravada pelas autoridades coloniais, que forçaram os iorubas do Daomé a viverem como grupos minoritários em meio a populações tradicionalmente hostis e sob a mesma estrutura administrativa. A combinação de fatores históricos e geográficos explica a natureza algo incompleta da iorubalândia daomeana, tornando-a uma área difícil de se apreender de relance, de definir e de estudar de forma coerente.

⁹ *Ibid.*, p. 38.

¹⁰ Um ótimo exemplo dessa resistência é oferecido pelo caso de Onisabe Momodu, discutido abaixo.

A HISTORIOGRAFIA DA IORUBALÂNDIA
DAOMEANA PRÉ-COLONIAL

Se a discussão acima apontou alguns fatores de desequilíbrio no estudo da Iorubalândia, é também relevante notar que a situação da historiografia da Iorubalândia daomeana está em agudo contraste com aquela do reino Abomé. Na realidade, “comparado a outros antigos reinos da África Ocidental”, o Daomé pré-colonial “foi bem servido de relatos de viagem e de trabalhos acadêmicos”. Enquanto Abomé “nunca perdeu sua atração para escritores acadêmicos e não-acadêmicos”, o foco de análise da maioria dos estudos da Iorubalândia daomeana pré-colonial está basicamente nas relações entre Abomé e seus vizinhos iorubas.¹¹ O foco não está, propriamente, nos iorubas *per se* e sua área cultural. Por isso o século XIX, um período particularmente sombrio na história de vários grupos iorubas devido à política agressiva e expansionista de Abomé em suas áreas, está relativamente bem documentado. Há duas décadas, vem se desenvolvendo um estudo sistemático do passado das sociedades iorubas daomeanas. É uma tentativa de se integrar o processo histórico de vários grupos no contexto de uma mais ampla área cultural.

A necessidade desse tipo de abordagem foi enfatizada nos primeiros estudos. Nos anos 1940, G. Parrinder chamou a atenção dos estudiosos para a tendência em se isolar vários grupos aparentados, e, para o inadequado reconhecimento da amplitude e afinidades dos povos iorubas.¹² Nos anos 1950, Mercier salientou a unidade e a diversidade dos povos falantes do ioruba, no Daomé, e, a dificuldade de se registrar a história antiga desses povos.¹³ Informação e cronologia fornecidas pela tradição oral, argumentava ele, são vagas. Sua confiabilidade varia de acordo com os vários grupos e seu relativo isolamento. A reconstrução dos processos de formação do Estado, em tal circunstância, é, portanto, baseada mais em hipóteses do que em dados concretos, como demonstrou

¹¹ I.A. Akinjogbin, *Dahomey and its Neighbours, 1708-1818* (Cambridge, 1967), p. 1.

¹² G. Parrinder, “Yoruba-Speaking Peoples”, p. 128.

¹³ P. Mercier, “Notice”, pp. 122-29.

Mercier em seu próprio estudo dos diversos reinos pré-coloniais da Iorubalândia daomeana.

As questões levantadas por Parrinder e Mercier constituem um desafio que vem sendo aceito por especialistas das várias disciplinas, sem pressa, mas com firmeza. Durante as duas últimas décadas, pesquisas realizadas por linguistas, antropólogos, sociólogos, arqueólogos, geógrafos e historiadores profissionais trouxeram uma contribuição significativa e original à historiografia da Iorubalândia daomeana pré-colonial. No âmbito deste breve ensaio, somente poucos exemplos específicos serão examinados.

No decorrer das duas últimas décadas, três estudiosos contribuíram para a historiografia da Iorubalândia daomeana pré-colonial: Palau-Marti, Asiwaju e Adediran. Em contraste com os primeiros estudos, seus trabalhos de pesquisa estão baseados em intensivas pesquisas de campo, sistemática coleta e interpretação dos dados orais, à luz de todas as categorias de fontes materiais existentes, e, como resultado, num mais íntimo conhecimento de suas áreas de estudo.

Western Yorubaland under European Rule, de Asiwaju, é uma análise comparativa do impacto das políticas coloniais francesa e britânica, numa área específica da Iorubalândia. Entretanto, o primeiro capítulo, “*The pre-partition setting*”, é uma contribuição à história pré-colonial de importantes grupos tais como Ketu, Sabe, Awori, Ohori e Ifonyin. A originalidade deste estudo deve-se principalmente à qualidade e à diversidade das fontes materiais utilizadas. Um dos vários informantes de Asiwaju foi o Padre Thomas Mouléro, um pioneiro historiador ioruba daomeano. Asiwaju teve a sorte de ler todos os documentos pessoais deste último. Consultou também material de arquivo referente ao Daomé, mantidos em Dacar, Paris e Porto Novo. A criteriosa utilização das fontes primárias e secundárias no Daomé e na Nigéria tornou possível uma mais coerente reconstrução da história passada dos iorubas do Daomé ocidental, num contexto mais amplo da cultura Ioruba. A unidade cultural dos vários grupos é enfatizada apesar das peculiaridades dialetais, organização social e política, resultantes da exposição a outras influências culturais.

O estudo de caso de Asiwaju – a história de Sabe – pode ser visto como uma ilustração dessa complexa situação. O estudo da história de Sabe, um antigo principado ioruba, “é mais do que de interesse local”, como Asiwaju habilmente demonstrou. Na verdade, esse tipo de estudo “deveria lançar alguma nova e proveitosa luz sobre a história de Estados vizinhos como os antigos Oyo, Ketu, Daomé, Borgu e Achanti.”¹⁴ Parece, portanto, que Sabe teve, no passado, conexões vitais com terras próximas e distantes.

Povoados Sabe são encontrados nos distritos de Saki e Imeko, nas atuais Oyo e Egbado, jurisdições da Nigéria Ocidental, embora a maioria do povo Sabe está na *sous-préfecture* de Sabe (Savè), República do Benin. No entanto, as comunidades Sabe também são encontradas fora daquela *sous-préfecture*: em Saworo (Tchaourou), Alafia, e, Nikki, no nordeste, onde os Mokole, um grupo de mais ou menos cinco mil pessoas, “é uma ilha de falantes Sabe iorubas, no meio dos Bariba.”¹⁵ Essa conexão nortista reflete-se em alguns aspectos da organização social, especialmente na prática “de dar certos nomes aos filhos da mesma mãe de acordo com a ordem de nascimento de cada um.”¹⁶

O fator *Norte* remonta ao começo da história de Sabe. A fundação do reino, possivelmente contemporânea aos antigos Estados iorubas vizinhos – o antigo Oyo e Ketu – resultou da migração, que tomou o Ifé, “a partir de Oke-Oyan, perto da atual Saki, em Borgu, daí se dirigindo para o sul através de Paraku, Saworo, e, daí em diante, para Kilibo, Kabua e Sabe.”¹⁷ Nesta área, onde o Ife tinha estabelecido sua hegemonia, veio o grupo mestiço Bariba, liderado por Olota (ou Alata) e Babagidai, ambos de Boko, perto de Nikki. Qual era a exata composição étnica do grupo? Quando e por que migrou para o sul? São questões para as quais os estudiosos estão tentando encontrar respostas precisas. Mas, o que está claro, é que esse novo grupo conseguiu derrubar o domínio de Ife e fundar uma dinastia Boko.

¹⁴ Asiwaju, “Sabe”, p. 17.

¹⁵ *Ibid.*, p. 18.

¹⁶ *Ibid.*, p. 20.

¹⁷ *Ibid.*, p. 23.

Como é reconhecido por Asiwaju, a contribuição de Palau-Marti para a historiografia do antigo principado ioruba de Sabe é de particular significação.¹⁸ Ela chama a atenção para a natureza confusa e dispersa da tradição oral relativa ao período anterior ao século XIX. Parece, argumenta Palau-Marti, que o povo esqueceu muitos fatos como resultado do trauma dos trágicos eventos do século XIX. Esta situação torna particularmente difícil a reconstrução da era pré Babagidai. Em 1979, Palau-Marti dedicou uma tese impactante sobre Sabe.¹⁹ Devido à quantidade e à diversidade do material coletado, essa tese é uma inestimável fonte primária para os estudiosos da história e da cultura Sabe. Palau-Marti tentou compreender o desenvolvimento daquele reino num amplo contexto histórico e geopolítico. Ela demonstrou que “a dupla pertença Yoruba/Boko-Bariba é presente e funcional em diversos domínios da cultura Sabe.”²⁰ Essa característica da cultura Sabe é resultante de dois ciclos na história do reino: o “ciclo ioruba”, dos tempos ancestrais até o século XVII, e o “ciclo Boko”, que começou com a chegada dos migrantes Boko, no decurso do século XVII. Palau-Marti dá especial atenção a esses migrantes. Quem eram? Para essa questão, várias hipóteses foram feitas, mas todos concordam sobre a ancestralidade ioruba dos Boko, os quais, segundo Palau-Marti, teriam sido fortemente influenciados pelos usos e costumes dos Borgu.

As várias influências sofridas pelos Sabe e outros grupos iorubas ocidentais, no Daomé, foram examinadas por A. I. Adediran, provavelmente no mais abrangente estudo da história anterior ao século XIX, dos três maiores reinos iorubas daomeanos: Ketu, Sabe e Idaisa. A tese trata do período 1600-1800 e tem como foco principal o processo de formação do Estado. Adediran argumenta que a questão da formação do Estado “tem sido mais teorizada do que estudada.”²¹ Neste sentido, o seu estudo pode ser visto como

¹⁸ Montserrat Palau-Marti, “Notes sur les noms et les lignages chez les Sabe”, *Journal de la Société des Africanistes*, 38 (1968): 59-88.

¹⁹ *Idem.*, “Les Sabe-Opara”, (tese de doutorado de estado, Universidade de Paris V, 1979).

²⁰ *Ibid.*, p. 955.

²¹ Adediran, “Emergence”, p. xiii.

uma contribuição ao atual debate sobre o significado relativo dos fatores externos no processo de formação do Estado. Devido ao fato de que Ketu, Sabe e Idaisa “formam um fluxo contínuo com os subgrupos da Nigéria”, o trabalho é também uma contribuição à história antiga da Iorubalândia como um todo.²² Na realidade, o mérito da pesquisa de Adediran é a tentativa de integrar o início do desenvolvimento da Iorubalândia daomeana ao fluxo geral da história e da cultura iorubas. É nesse contexto que as tradições dos vínculos dinásticos com Ilé-Ife, e, as reivindicações da corrente principal de Oduduwa, foram examinadas com criticidade, chegando-se a duas conclusões. Primeira, houve “um era pré-dinástica indeterminável durante a qual as fundações de vários reinos foram assentes” E, segunda, os reinos de Ketu, Sabe e Idaisa eram reinos “secundários” tendo sua origem imediata nos conflitos que atingiram a região de Oyo, no século XVI.

A despeito das peculiaridades no desenvolvimento de cada um dos três reinos, a tese de Adediran fornece um quadro geral e coerente, válido para todas as sociedades iorubas do Daomé, e lembra a teoria de Smith sobre o processo de formação do Estado, na Haussalândia.²³ Nesse quadro, foram identificadas três fases principais, no desenvolvimento desses Estados: um período de povoados linhageiros; um período das cidades-Estado; a instalação dos grupos dinásticos de refugiados fugindo da ameaça dos nupe e bariba, no século XVI, e, a integração de cidades-Estado nos reinos subsequentes. O processo de integração política, consolidação interna e adaptação constitucional foi muito longo. Estava ainda ocorrendo no final do século XVIII, quando os três reinos entraram em conflito com Abomé.

O ensaio de Adediran sobre Idaisa é outra contribuição para a história daquele reino, no período anterior ao século XIX. A significação da posição peculiar de Idaisa, na história social e política, é criticamente examinada. É bem conhecido que, embora etnicamente ioruba, os idaisas estão “isolados dos grupos iorubas

²² *Ibid.*, p. 17.

²³ A. Smith, “Some Considerations Relating to the Formation of States in Hausaland”, *JHSN*, 5 (1970): 329-46.

vizinhos, tais como Sabe, ao norte, e Ketu, a sudeste”, e “envolvidos por não-iorubas, os mais predominantes dos quais são os Mahi e os Fon.”²⁴ O surgimento e a expansão do Estado foram retardados por três fatores principais. Primeiro, a existência de vários grupos étnicos na região Idaisa, “favoreceu a proliferação de povoadamentos – pequenos no tamanho e em população – sem sistemas políticos fortemente centralizados.”²⁵ Segundo, é que a topografia da área, muito montanhosa, “intensificou as conseqüências disfuncionais da multi-etnicidade” e “encorajou um espírito de paroquialismo.”²⁶ Por último, Idaisa pareceu como uma região propícia à expansão territorial para dois poderosos estados, Oyo e Abomé.

Não foi, portanto, uma façanha menor que Estado de Idaisa tenha surgido, deste meio hostil. Durante todo o século XVIII, Oyo constituiu a grande ameaça. Idaisa ficou à mercê de sua dominação política e pressão militar, até o início dos anos 1820, quando o Daomé libertou-se do jugo de Oyo, tornando-se o mais perigoso inimigo.

A história de Idaisa durante o século XIX, foi influenciada pelos desígnios de Abomé. Como Adediran corretamente observou, “um Estado politicamente independente e forte, na área considerada pelo Daomé como o seu ‘corredor Norte’, era prejudicial aos seus interesses.”²⁷ Não é, portanto, uma surpresa que o território Idaisa, uma das mais populosas áreas desse “corredor”, tenha sofrido uma série de ataques sob Gezo (1818-1858) e Glele (1858-1889). Entretanto deve-se notar que, Idaisa não foi o alvo principal das freqüentes expedições daomeanas. Na maior parte da primeira metade do século XIX, “o Daomé procurou controlar as atividades do território Sabe, conhecido por sua simpatia por Oyo, sob controle e, no processo, as tropas daomeanas freqüentemente

²⁴ A.A. Adediran, “Idaisa: The Making of a Frontier Yoruba state”, *Cahiers d’Etudes Africaines*, 24 (1984): 72.

²⁵ *Ibid.*, p. 74.

²⁶ *Ibid.*, p. 75.

²⁷ A.A. Adediran, “Glele and the eclipse of Idaisa autonomy”, trabalho apresentado no Colóquio do Centenário da morte do Rei Glele, Abomé, 27-29, Dezembro de 1989.

atravessavam o território Idaisa, que estava em sua rota para Sabe.”²⁸ A destruição de Sabe, por volta de 1855, acabou com a necessidade de tais expedições. Por isso, a política de Glele, em relação a Idaisa, parecia relativamente pacífica. Mas, essa política não deve ser interpretada “como o abandono total da política de anexação ou de estrito controle da região.”²⁹ Na verdade, “as mais sérias guerras entre Idaisa e Daomé foram travadas na segunda metade do século XIX.”³⁰ A atitude relativamente pacífica de Glele em relação a Idaisa, explica-se por uma combinação de fatores que desviavam a atenção de Abomé do “corredor Norte” para outras regiões.

De acordo com a pesquisa de Adediran, o estudo de Idaisa, tal como o de Sabe e outras comunidades iorubas, tem mais do que um interesse local. Também é fundamental levar em consideração os vários fatores do processo histórico durante o período pré-colonial, para entender as reações dos africanos ao colonialismo. Neste sentido, a política agressiva e expansionista de Abomé em relação à Iorubalândia daomeana é de particular significação.

OS PERÍODOS COLONIAL E PÓS-COLONIAL

A pesquisa sobre a Iorubalândia daomeana, antes e depois do colonialismo, é relativamente farta. Documentos escritos – elaborados a partir estudos contemporâneos, relatórios administrativos e vários informes – somam-se ao material mais confiável de fonte oral. Não espanta que os vários grupos fossem abordados, de uma forma ou de outra. O tema favorito de estudo, inclui os movimentos nacionalistas, o impacto da economia e da administração coloniais, e a posição das autoridades tradicionais.

A reação ao domínio colonial é provavelmente o tema mais popular. As descobertas desses estudos tendem a corroborar a necessidade de considerar a resistência local ou a colaboração com o colonialismo europeu na África, como parte de uma história

²⁸ *Ibid.*

²⁹ *Ibid.*

³⁰ *Ibid.*

africana mais antiga, mais ampla e mais duradoura.³¹ É difícil compreender as diferentes respostas dos grupos iorubas daomeanos à dominação colonial francesa, sem uma boa percepção da história pré-colonial, notadamente das relações políticas entre reinos, grupos e intragrupos durante o século XIX.³² Rivalidades e conflitos entre grupos e a política expansionista de Abomé forneceram as bases para a intervenção francesa nas questões locais, e pavimentaram o caminho para a implantação do domínio colonial. As reações iniciais à invasão foram determinadas por esses fatores internos. Em muitas regiões da Iorubalândia, vítima de várias expedições daomeanas (destruição de Sabe e Ketu, em 1855 e 1886, respectivamente), os conquistadores franceses foram vistos como “libertadores” e lhes ofereceram apoio sob várias formas durante a guerra contra Abomé:

Eram os iorubas e os mahi...que eram utilizados pelos franceses, principalmente nos serviços de inteligência, como guia, no transporte e no suprimento de víveres. Além disso, muitos voluntários, sobretudo das áreas de Ketu, Sabe, Oho e Itakete, e até mesmo de lugares distantes como Ibadan, realmente lutaram do lado dos franceses.³³

As medidas iniciais levadas a cabo pelas autoridades francesas davam aos iorubas a impressão de que tinham vindo para dar-lhes duradoura independência do Daomé. Então, “os que

³¹ Ver, dentre outros, S. Anignikin, “Les Origines du mouvement national au Dahomey” (tese de doutorado, Universidade de Paris VII, 1980); Luc Garcia, “Les mouvements de résistance au Dahomey”, *Cahiers d’Etudes Africaines*, 10 (1970); E.A. Soumonni, “Aspects des mouvements nationalistes en pays Yoruba (Bénin et Nigéria), de la conquête coloniale à l’indépendance”, Colóquio de Aix-en-Provence (26-29 de abril de 1990), “la France et les indépendances des pays d’Afrique Noire et de Madagascar”; A.I. Asiwaju, “Indigenisation of European colonialism in Africa: Processes in Yorubaland and Dahomey since 1860”, in S. Forster, W.F. Mommsen e R. Robinson, eds., *Bismarck, Europe and Africa: The Berlin Conference, 1884-1885 and the Onset of Partition* (Oxford, 1988), pp. 441-51; A.I. Asiwaju, ed., *Ethnic Relations across Africa’s International Boundaries, 1881-1984* (Londres, 1985).

³² A.I. Asiwaju, “Indigenisation”, p. 50.

³³ Asiwaju, *Western Yorubaland*, p. 50.

ainda estavam escravizados em, ou perto de Abomé e Acherigbe, no início de 1894, foram declarados livres e mandados retornar aos seus respectivos lares.”³⁴

Entretanto, essas entusiásticas reações iniciais, à intervenção francesa iriam mudar quando ficasse claro que os projetos coloniais eram incompatíveis com os interesses fundamentais dos diferentes grupos iorubas. Então, a natureza arbitrária das fronteiras inter-coloniais e administrativas levaram a um alastramento do descontentamento, sobretudo entre os ketu e sabe. Os grupos iorubas, no Daomé, eram não apenas forçados a uma permanentemente associação com os seus tradicionais inimigos, mas também a “uma igualmente permanente separação jurídica de suas redes de relação, no lado leste da fronteira.”³⁵ Havia ressentimentos contra esses métodos coloniais. O ressentimento contra esse arranjo colonial era particularmente amargo entre os sabe, “que decidiram agir secretamente desenterrando os pilares de demarcação erigidos ao longo do rio Opara entre 1894-1895 recolocando-os ao longo das margens do rio Zou.”³⁶ Na verdade, o *cercle de Save* (Sabe), após a divisão colonial, não tinha nada a ver com o resto do velho reino, o território que era dividido em duas partes iguais pelo rio Opara.³⁷ A remoção dos pilares de demarcação levou Onisabe Momodu à prisão e ao banimento para Porto Novo, por mais de dez anos (1902-1913).

Muitos outros aspectos da política colonial (trabalho forçado, cobrança de impostos, recrutamento militar obrigatório, etc.) engendraram frustração, protesto e revoltas. Interessantes e originais estudos foram dedicados aos movimentos de protesto e resistência, na Iorubalândia daomeana. Um dos primeiros movimentos foi o Itakete (Sakété), em fevereiro de 1905. A revolta, violentamente subjuga pelas autoridades coloniais, fez um número indefinido de vítimas. Em sua recente reavaliação desta revolta, D. K. M. Videgla e A. F. Iroko, consideraram-na como resultante de um longo processo de deterioração das relações entre as autoridades coloniais

³⁴ *Ibid.*

³⁵ *Ibid.*, p. 61; cf. com G. Parrinder, *The Story of Ketu* (Ibadan, 1967), p. 1.

³⁶ Asiwaju, *Western Yorubaland*, p. 61.

³⁷ Agora denominado Sabe-Opara.

e as comunidades nativas.³⁸ Não havia, argumentam eles, uma rejeição aberta à administração colonial, mas uma condenação de seus métodos, que não deixavam espaço para iniciativas políticas e socioeconômicas.

O movimento de resistência Ohori é de uma dimensão diferente. Apesar do tamanho insignificante de seu grupo, os ohori-ije mostraram a mais notável hostilidade à dominação francesa, na Iorubalândia daomeana. Não é de estranhar que há um interesse crescente no estudo desse movimento de resistência. Essa hostilidade começou cedo e persistiu mais tempo do que a maioria de outros casos, em toda a colônia do Daomé. Existe consenso, na farta literatura sobre os ohori, em duas questões básicas relacionadas à sua hostilidade frente à dominação colonial francesa. Primeiro, os ohori tinham uma longa e sólida tradição de autonomia e independência em relação a qualquer tipo de influência política externa; e, segundo, a situação geográfica tem que ser levada em conta em qualquer tentativa para compreender essa longa tradição de independência, e posterior resistência à dominação francesa.

Escrevendo em 1925, Louis Proust observou que os ohori não receberam bem a chegada dos franceses porque, diferente de outros grupos iorubas, conseguiram controlar as invasões daomeanas e preservar sua independência.³⁹ A. Chevalier observou que, quase no começo do século XX, o território Ohori, “habité par une peuplade spéciale, ...était resté réfractaire à toute pénétration.”⁴⁰ H. d’Almeida Topor enfatizou a forte personalidade dos ohori e seu amor pela liberdade.⁴¹ Sua posição face à dominação francesa nos é resumida por Asiwaju:

³⁸ D.K.M. Videgla e A.F. Iroko, “Nouveau regard sur la révolte de Sakété en 1905”, *Cahiers d’Etudes Africaines*, 24 (1984): 51-70.

³⁹ Louis Proust, *Visions d’Afrique* (Paris, 1925), p. 154.

⁴⁰ Auguste Chevalier, “Le pays des Hollis et les régions avoisinantes”, *Journal Officiel de La Colonie du Dahomey et Dépendances*, n° 7 (1 de abril, 1911), p. 119.

⁴¹ H. d’Almeida Topor, “Une société paysanne devant la colonisation la résistance des Hollis du Dahomey (1894-1923)” in *Sociétés Paysannes du Tiers-Monde* (Lille, 1981), pp. 81-89.

Os ohori sempre se viam como um povo política e culturalmente autônomo. Politicamente, sentiam-se muito orgulhosos pelo fato de que eram um grupo independente na época da chegada dos franceses. Viviam se gabando que não tinham sido, como os fon, conquistados pelos franceses; e nem tinham, como os Estados iorubas vizinhos, assinado qualquer acordo de protetorado com os europeus.⁴²

Era essa longa tradição de independência que os ohori estavam ansiosos por preservar, após a conquista colonial francesa. Por isso, uma diferença básica pode ser percebida entre a sua reação à dominação colonial e outros conflitos e revoltas daomeanas contra práticas específicas do poder colonial. O movimento de resistência Ohori “negava a legitimidade da autoridade francesa e estava determinado... a liquidá-la.”⁴³

A luta dos ohori pela independência contou com a cumplicidade do meio natural. O território Ohori, situado no centro da depressão da “*lama*”, é um grande vale, um “pântano arborizado e enlameado... inacessível durante seis meses por ano”⁴⁴ Essa situação geográfica teve um papel importante na história dos ohori, na proteção contra as invasões daomeanas e, na resistência ao domínio francês. De acordo com Iroko, os ohori eram (e continuam a ser) deliberadamente hostis a qualquer política que pretenda construir ou manter estradas em sua região. De fato, “des routes bien entretenues et aisément carrossables sont considérées comme des voies d’asservissement, destinées à une mainmise de l’extérieur sur le pays.”⁴⁵ O acesso extremamente limitado à região explica a longa duração do movimento de resistência Ohori contra os franceses. O movimento teve início com a conquista e se manteve vivo durante todo o período colonial. Passaram-se muitos anos após a independência da colônia francesa do Daomé antes que o País Ohori fosse posto sob efetivo controle administrativo.

⁴² A.I. Asiwaju, “Anti-French Resistance Movement in Ohori-Ije (Dahomey), 1895-1960”, *JHSN*, 7 (1974): 256.

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ Parrinder, “Yoruba-Speaking Peoples”, p. 125.

⁴⁵ A.F. Iroko, “Contribution à l’histoire des voies de communication en pays Idje”, *Bulletin du Programme sur l’homme et la Biosphère au Bénin* (Maio, 1984), p. 44.

A posição dos chefes sob o domínio colonial e a independência é um tema favorito dos acadêmicos e estudiosos da história da África Ocidental, e a Iorubalândia é, muitas vezes, tomada como estudo de caso. A abordagem, em vários estudos, é comparativa, devido ao impacto dos sistemas de administração britânico e francês. Embora se tenha argumentado que o “domínio indireto” e a “assimilação” não são fundamentalmente opostos, que franceses e britânicos tentaram ambos os sistemas, e, que, afinal de contas, há mais mito que realidade no contraste entre as políticas e administrações na África, é inegável, no entanto, que as diferenças, mesmo superficiais, nos estilos das administrações coloniais, provocaram impactos diferentes e deixaram heranças distintas entre os grupos iorubas, dos dois lados da fronteira Nigéria-Benin.⁴⁶ Diferentemente dos britânicos, “os franceses fizeram isso como uma política deliberada para reduzir grandes chefaturas, e reorganizar seu sistema administrativo, a fim de que, na medida do possível, os *chefs de canton* – seus principais agentes executivos – governassem, aproximadamente, a mesma área e/ou população.”⁴⁷ Portanto, como foi dito antes, o *cercle de Save* (Sabe), após a divisão colonial, não tinha nada em comum com o restante do antigo reino de Sabe. Outro significativo exemplo é o de Ketu:

Enquanto o antigo território e a autoridade do Alaketu eram radicalmente reduzidos, o Onimeko era autorizado a assumir e exercer a sua autoridade sobre uma área mais ampla. Enquanto o Alaketu oficialmente deixou de ser um Obá, tornando-se primeiro um *chef de canton*, e depois, um *chef de village* periodicamente eleito, o Onimeko ascendia do status de bale para o de obá, com assento entre os chefes, na Casa da Nigéria Ocidental.⁴⁸

Portanto, a política colonial é responsável pelo contraste observado atualmente nas posições das autoridades tradicionais,

⁴⁶ S. Kiwanuta, “Colonial Politics and Administrations in Africa: the Myths of the Contrasts”, *African Historical Studies*, 3 (1970): 295-315; Hubert Deschamps, “Et maintenant, Lord Lugard”, *Africa*, 33 (1963): 293-306.

⁴⁷ Michael Crowder e O. Ikime, editores, *West African Chiefs: Their Changing Status Under Colonial Rule and Independence* (Ile-Ife, 1970), p. xii.

⁴⁸ A.I. Asiwaju, “The Alaketu of Ketu and the Onimeko of Imeko: the Changing Status of Two Rulers Under French and British Rule” in *ibid.*, pp. 134-35.

nas duas áreas da Iorubalândia. O turista que tenha visitado os palácios do Ooni de Ife e do Alafin de Oyo irá se surpreender com a miséria do *Alaketu* de Ketu e do *Onisabe* de Sabe. O Daomé, pós-colonial, herdou a política da administração colonial francesa, e ignora a autoridade tradicional, mesmo ao nível dos governos locais. Essa política vem sendo identificada como um dos fatores responsáveis pela falta de interesse no desenvolvimento da cultura ioruba, no Daomé.⁴⁹

CONCLUSÃO

A historiografia sobre a Iorubalândia daomeana não é tão pobre como parece à primeira vista. No entanto, a maioria dos estudos tem uma perspectiva limitada: poucas tentativas tem sido feitas no sentido de integrar os diversos grupos numa perspectiva histórica e cultural mais ampla. Pesquisas, nas duas últimas décadas, sugerem que estamos caminhando nessa direção. Há pouco a ganhar com estórias fragmentadas e desconexas, mas muito a aprender a partir de uma perspectiva mais ampla. Chegou a hora de ver o Projeto de Pesquisa Histórica Ioruba não como um projeto nigeriano, mas simplesmente, como um projeto ioruba, e, de se trabalhar por uma maior interação entre universidades e acadêmicos interessados no estudo da história e cultura iorubas.

⁴⁹ O.J. Igue, "The Role of Towns in the Creation and Development of Yoruba Oral Tradition" in Abimbola, Wande, ed., *Yoruba Oral Tradition* (Ile-Ife, 1975), pp. 339-55.

3. ADMINISTRAÇÃO DE UM PORTO DO TRÁFICO NEGREIRO: UIDÁ NO SÉCULO XIX*

Não é improvável que a infame denominação da baía de Benim como “Costa dos Escravos” tenha-se devido, antes de mais nada, ao papel preponderante que foi desempenhado pelo porto de Uidá, especificamente, no fornecimento de escravos a serem comercializados através do Atlântico. Calcula-se que, provavelmente, bem mais de um milhão de escravos tenham sido embarcados nessa cidade, o que transformou Uidá no mais importante porto negreiro da África ocidental, se não da África subsaariana.¹ Uidá já era um grande centro do tráfico negreiro no início do século XVIII, contando com três feitorias europeias fortificadas (francesa, inglesa e portuguesa), e a conquista desse porto pelo reino escravagista e expansionista do Daomé, em 1727, viria a confirmar sua posição inicial de principal porto do tráfico negreiro na região, situação que manteve, sem nenhum rival, até meados do século XIX. Por isso, a administração e o controle desse centro comercial estratégico tornaram-se uma alta prioridade para as novas autoridades daomeanas.

Já em 1733, a nomeação de um governador de província para residir em Uidá, com o título de iovogã (“Chefe dos Homens Brancos”), foi um reflexo dessa preocupação. Desde essa época até a criação do cargo de chacha, em 1818, o iovogã foi, sem sombra de dúvida, a figura central da máquina administrativa de Uidá, no duplo papel que o lugar desempenhava como província integrada no sistema político daomeano e porto de comércio europeu. Todavia, houve uma mudança significativa na posição do iovogã e na natureza da administração de Uidá durante a era

* A coletânea a que se refere o autor compõe-se dos textos da conferência do Centre of Commonwealth Studies da Universidade de Stirling sobre o tema “Portos do Tráfico de Escravos (Golfos de Benim e Biafra)”, organizada em junho de 1998 por Robin Law e Silke Strickrodt e publicada no *Occasional Paper Number 6* do Centre of Commonwealth Studies, Stirling, outubro de 1999. (N. da T.)

¹ David Eltis e David Richardson, “West Africa and the Transatlantic Slave Trade: new evidence of long-term trends”, *Slavery & Abolition*, 18, 1997, pp. 16-35.

abolicionista. A ascensão do rei Gezo através de um golpe de Estado, por volta de 1820, a subsequente nomeação de seu aliado, o negreiro brasileiro Francisco Félix de Souza, como seu agente comercial em Uidá, com o título de chacha, a criação de novos bairros na cidade para receber ex-escravos “repatriados” do Brasil, o crescimento da comunidade mercantil local e as múltiplas implicações da transição do tráfico negreiro para o comércio “legítimo” de produtos do dendê foram os fatores principais dessa mudança. Nesse processo, a administração de Uidá tornou-se mais complexa do que tinha sido durante o século XVIII. Em particular, deixou de ser primordialmente uma incumbência do rei e de seus funcionários residentes.

Convém enfatizar que, embora Uidá fosse essencialmente um centro de comércio exterior, e sobretudo de tráfico de escravos, seu governo não pode ser reduzido ao de um simples “porto de comércio negreiro”. Na verdade, sua função econômica inicial, como parece sugerir seu nome nativo de Glehué (literalmente, “casa de fazenda”), não era o comércio de escravos, mas a agricultura, legado este que sobreviveu no período do tráfico negreiro. A conquista daomeana de 1727, quaisquer que tenham sido seus motivos,² resultou numa nova colonização, na expansão da cidade através da criação de novos bairros, e num governo mais complexo. Assim, este artigo argumentará que, apesar de seu papel de grande porto do tráfico negreiro, Uidá também deve ser considerada uma comunidade costeira que se integrou no restante do reino daomeano, e cuja administração levou em conta os interesses rivais e conflitantes dos diversos componentes de sua população heterogênea.³

² Um acesso mais eficaz ao tráfico de escravos, ou o desejo de pôr fim a esse comércio? Ver a discussão de Robin Law, “Dahomey and the Slave Trade: reflections on the historiography of the rise of Dahomey”, *Journal of African History*, 27, 1986, p. 243-244.

³ Essa dimensão da cidade como comunidade urbana costeira é o centro do projeto de pesquisa de Robin Law sobre a história social de Uidá, atualmente em andamento. Ver, desse autor, “Reconstructing the social history of slave trading: the port of Ouidah”, apresentado no Seminário sobre “O interior nigeriano e a diáspora africana: por um projeto de pesquisa”, Universidade de York, fevereiro de 1996.

UIDÁ ANTES DO SÉCULO XIX

O caráter peculiar de um porto de tráfico negreiro se define pelo caráter peculiar desse próprio comércio. Em termos estritos, não se tratava de nada além de um ponto de embarque de escravos destinados à exportação, situado num ambiente que apoiava esse tipo de comércio. O lugar não exigia, necessariamente, uma infraestrutura específica, como se costuma considerar característico dos “portos”. A presença de feitorias e fortalezas européias era o traço principal dos grandes portos do tráfico negreiro na costa ocidental da África. Esses estabelecimentos, contudo, podiam ser abandonados ou transferidos para outros locais, dependendo do desempenho do comércio. Com isso, uma aldeia obscura podia transformar-se num grande centro comercial. Esse parece ter sido o caso de Uidá. Criada como uma fazenda (Glehué) do reino Hueda, cuja capital era Savi (ou Sahe), numa região interiorana a poucos quilômetros do litoral, ela viria a se tornar o mais importante porto do comércio de escravos da costa ocidental africana, a partir da década de 1670. Não é fácil reconstituir a história desse rápido “sucesso”. Todavia, não é absurdo sugerir que ele se deveu a uma combinação de fatores geográficos e históricos. Embora possa ter havido alguma comercialização anterior de escravos pelos portugueses em Uidá, costuma-se afirmar que “a verdadeira arrancada” do tráfico negreiro iniciou-se nessa aldeia em 1671, quando os franceses transferiram sua principal casa de comércio de Offra, em Allada, para Glehué, que se tornou o porto do reino Hueda; e a mudança dos franceses não tardou a ser seguida pela dos ingleses e portugueses. Essa saída de Offra para Glehué deveu-se, em parte, à situação política interna, sobretudo à disputa contínua entre Offra e a suserania de Allada, reino interiorano dominante e principal fornecedor de escravos da região, antes da ascensão do Daomé.⁴ O meio ambiente natural também contribuiu para o destino de Uidá. Na verdade, sua importância comercial deveu-se tanto a sua localização à margem

⁴ Robin Law, *The Slave Coast of West Africa, 1550-1750: The Impact of the Atlantic Slave Trade on an African society*, Oxford, 1991, pp. 126-130.

de lagoas quanto a sua proximidade do litoral, e os escravos eram levados para lá em canoas que partiam de outros portos lacustres situados a leste e a oeste.⁵

Os fatores históricos e geográficos foram igualmente significativos na conquista do reino de Hueda pelo Daomé, efetuada pelo rei daomeano Agaja em 1727, e na nova forma de governo que em seguida se estabeleceu na cidade. A conquista em si deparou com pouca resistência, porque a situação política interna encontrava-se em estado meio caótico.⁶ O tráfico negreiro do Atlântico parece haver exercido uma função nada desprezível nessa situação. Akinjogbin ressaltou o impacto da utilização do suborno e da força pelas feitorias européias, no intuito de assegurar vantagens comerciais:

Se a utilização de presentes ameaçava o governo de Uidá, ainda mais perigoso para a lei e a ordem foi o uso da força visando à obtenção de vantagens comerciais. Todas as nações européias que negociavam em Uidá contavam com importantes chefes nativos, que se associavam a seus interesses. Assim, qualquer disputa entre dois dirigentes europeus transferia-se facilmente para os parceiros que os apoiavam em Uidá e, se não fosse contida com rapidez, podia acabar resultando numa guerra civil.⁷

Ao que parece, portanto, o rei de Hueda exercia pouco controle sobre os chefes e governantes das aldeias subalternas do reino. Com efeito, as pesquisas mostraram que esse poder, “na prática, era claramente limitado pelo desses governantes, e sua eficácia dependia da cooperação deles”.⁸ É evidente que isso se aplicava a Glehué, o porto do reino. Por conseguinte, o controle exercido pelo rei sobre os europeus ali estabelecidos era necessariamente restrito.

⁵ Robin Law, “Between the sea and the lagoons: the interaction of maritime and inland navigation on the pre-colonial Slave Coast”, *Cahiers d’Études Africaines*, 29, 1989, pp. 209-237.

⁶ Robin Law, “‘The common people were divided’: monarchy, aristocracy and political factionalism in the kingdom of Whydah, 1671-1727”, *International Journal of African Historical Studies*, 23, 1990, pp. 201-229.

⁷ I. A. Akinjogbin, *Dahomey & its Neighbours 1708-1818*, Cambridge, 1967, pp. 43-44.

⁸ Robin Law, “‘The common people were divided’...”, *op. cit.*, p. 209.

O estabelecimento da dominação daomeana inaugurou uma nova era e introduziu mudanças fundamentais na administração de Uidá.⁹ Como território conquistado, o antigo reino de Hueda tornou-se uma província integrada no sistema político daomeano, altamente centralizado. Glehué-Uidá transformou-se na sede de um governo provincial e de uma guarnição militar, localizada no novo setor da cidade em que se concentrou a nova colonização dos fons (daomeanos). A importância econômica e estratégica da cidade é ilustrada pelas funções exercidas pelos três principais funcionários nomeados pelas autoridades centrais do Daomé durante o século XVIII: o iovogã (“Chefe dos Homens Brancos”), o *boya* (chefe dos mercadores oficiais do rei) e o *kao* (comandante-em-chefe da guarnição militar daomeana). Antes da ascensão de Gezo, entretanto, a posição central no governo de Uidá era a do iovogã. Contrariando a opinião de Akinjogbin,¹⁰ o título de iovogã não foi uma invenção daomeana: já era empregado, na década de 1690, para identificar o funcionário encarregado de controlar o comércio com os europeus no reino de Hueda. Mas, se o título permaneceu inalterado, a função desempenhada depois da conquista daomeana tornou-se expressivamente diferente. Não ficou restrita, como o título poderia sugerir, às negociações com os europeus. A partir de 1733, o iovogã tornou-se o governador e o representante do rei numa província importantíssima do reino daomeano. Como foi acertadamente assinalado por W. J. Argyle, seu poder “era tal que é comum ele ser designado de vice-rei na bibliografia especializada”.¹¹

Mas é também verdade que a posição do iovogã era ambígua e delicada. Como de outros funcionários de Uidá, esperava-se que o iovogã fosse digno de confiança, capaz de atrair o máximo de receita possível para o rei, sem destruir o comércio, e inteiramente

⁹ Para exposições detalhadas, baseadas na documentação europeia contemporânea, ver Akinjogbin, *Dahomey & its Neighbours*, *op. cit.*, pp. 101-103, 118-119; Law, *Slave Coast*, *op. cit.*, pp. 334-338; David Ross, “The Dahomean middleman system, 1727-c.1818”, *Journal of African History*, 28, 1987, pp. 357-375.

¹⁰ Akinjogbin, *Dahomey & its Neighbours*, *op. cit.*, p. 40, n. 2.

¹¹ W. J. Argyle, *The Fon of Dahomey*, Oxford, 1966, p. 29.

isento da tentação de acumular fortuna pessoal à custa dos interesses da realeza. Na história do Daomé, são fartos os indícios de que essas condições eram difíceis de satisfazer. Como observou Akinjogbin, o excesso de zelo nos serviços prestados ao rei podia levar à extorsão e fazer com que os dirigentes das feitorias européias de Uidá se queixassem do iovogã ao rei. Por outro lado, a incapacidade de satisfazer o monarca podia dar margem à suspeita de que o iovogã era incompetente ou estava acumulando fortuna pessoal. Qualquer dessas duas suspeitas podia levar à pena de morte.¹² E foi exatamente isso que aconteceu com muitos iovogãs, sobretudo durante o reinado do sucessor de Agaja, o rei Tegbesu (1740-1774). Tegan, o primeiro dos iovogãs, nomeado por Agaja em 1733, foi executado em 1743 e teve todos os seus bens confiscados pelo rei, em decorrência de alegações de que teria insultado e perseguido os franceses. Seus sucessores não tiveram melhor sorte. Dos nove nomeados entre 1743 e 1763, cinco foram executados, quase sempre com base em alegações não comprovadas.¹³

Era muito limitada a medida em que o iovogã, como executivo principal do governo de Uidá, era realmente “chefe” dos homens brancos da cidade, como sugeria seu título. Em certo sentido, os dirigentes dos fortes europeus também faziam parte do sistema administrativo do porto. As autoridades da capital daomeana, Abomé, tinham consciência de que os relatórios desses dirigentes podiam atrair os navios para Uidá ou, ao contrário, afastá-los desse porto. Aqueles cuja amizade com as autoridades daomeanas não estava acima de qualquer suspeita eram tratados de maneira implacável, tendo havido numerosos casos de deportação à força. Em geral, porém, durante as visitas formais à capital, todos tinham a oportunidade de discutir suas queixas com o rei e de influir bastante na conduta de qualquer iovogã. A opinião deles, como mostra o caso de Tegan, podia favorecer ou destruir essa autoridade aparentemente “poderosa”. Na verdade, todo o sistema administrativo de Uidá se estruturava de tal modo

¹² Akinjogbin, *Dahomey & its Neighbours*, *op. cit.*, p. 119.

¹³ *Idem*, p. 120.

que o rei podia ocupar uma posição de controle absoluto, através de um mecanismo implícito de vigiar todos os seus funcionários e os comerciantes estrangeiros e natos estabelecidos na cidade. O modo de funcionamento do sistema, entretanto, variava de acordo com o contexto histórico e com a personalidade do rei que estivesse no poder. Nesse aspecto, a ascensão de Gezo, em 1818, pode ser vista como o marco de um novo começo na administração dos portos comerciais do Daomé.

O SÉCULO XIX

A “revolução” de 1818 que levou o rei Gezo ao poder não deixou de se relacionar com o destino do tráfico negreiro e com a situação vigente em Uidá. Contrariando a visão de Akinjogbin, segundo quem a deposição do rei Adandozan em favor de Gezo foi acarretada pela insatisfação geral com a impossibilidade de essa dinastia pôr fim ao prolongado declínio do comércio exterior do Daomé, David Ross é de opinião que o declínio do comércio negreiro de Uidá foi interrompido muito antes do golpe de 1818, já que a recuperação comercial da cidade teria sido estimulada, inicialmente, pelo fato de o tratado anglo-português de 1810 contra o tráfico negreiro haver incluído Uidá entre os portos em que os portugueses tinham permissão de prosseguir nesse comércio. Ross afirma ainda que “foi somente como resultado da recuperação do comércio que os inimigos de Adandozan puderam encontrar um aliado rico, cujo respaldo financeiro tornou bem-sucedida a sua tentativa de derrubar o monarca estabelecido”.¹⁴ Embora essa visão seja questionável, não há dúvida de que o sucesso do golpe teve grandes repercussões na administração de Uidá.

A ascensão de Gezo ao trono ocorreu durante o período de transição do tráfico negreiro para o comércio “legítimo” de produtos do dendezeiro. Mas tanto Gezo quanto seu cúmplice, Félix Francisco de Souza, já então investido do título de chacha

¹⁴ David Ross, “The Autonomous Kingdom of Dahomey, 1818-1894”, tese de doutorado, Universidade de Londres, 1967, p. 4.

de Uidá, mantiveram seu compromisso com o antigo comércio de escravos, que não lhes parecia incompatível com o novo comércio de azeite de dendê.¹⁵ Como principal agente comercial do rei em Uidá e líder de uma crescente comunidade afro-brasileira, esse chacha, e não mais o iovogã, transformou-se no grande intermediário entre o rei e os comerciantes europeus, assim permanecendo até sua morte, em 1849. Em função de seu compromisso com o tráfico negreiro, Souza era percebido pelos ingleses como um dos principais fatores responsáveis pelo fracasso de sua pressão para que Gezo abandonasse o comércio de escravos e os sacrifícios humanos, apesar das diversas missões diplomáticas enviadas pelos britânicos a Abomé para esse fim.¹⁶

Uidá, onde o comércio negreiro continuou em atividade sob a supervisão do chacha, também se transformou, nesse período, num foco de rivalidade entre a França e a Grã-Bretanha.¹⁷ Com efeito, a casa comercial francesa de Régis, que fundou sua fábrica de azeite de dendê na antiga fortaleza francesa de Uidá em 1841, foi acusada pelos ingleses de incentivar e até praticar o comércio ilegal de escravos. Aos olhos de Victor Régis, entretanto, o objetivo principal das missões diplomáticas britânicas a Abomé não era persuadir Gezo a desistir do tráfico negreiro e dos sacrifícios humanos, mas obter privilégios para os comerciantes britânicos no Daomé. Quando os ingleses, por solicitação do rei Gezo, nomearam John Duncan como Vice-Cônsul de Sua Majestade em Uidá, em 1849, Régis deu início à missão diplomática de Auguste

¹⁵ Ver também E. A. Soumonni, “Dahomean economic policy under Ghezo, 1818-1858: a reconsideration”, *Journal of the Historical Society of Nigeria*, 10/2, 1980, pp. 1-11; “The compatibility of the slave and palm oil trades in Dahomey, 1818-1858”, in Robin Law (org.), *From Slave Trade to “Legitimate” Commerce: The commercial transition in nineteenth-century West Africa*, Cambridge, 1995, pp. 78-92.

¹⁶ Para uma descrição pormenorizada dessas negociações, ver Robin Law, “An African response to abolition: Anglo-Dahomean negotiations on ending the Slave Trade, 1838-77”, *Slavery & Abolition*, 16, 1995, pp. 281-310.

¹⁷ Quanto ao papel dos franceses no Daomé nesse período, ver também E. A. Soumonni, “Trade and Politics in Dahomey, with particular reference to the House of Régis, 1841-1892”, tese de doutorado, Universidade de Ifê, 1983.

Bouet a Abomé, em 1851, tendo em mente um objetivo similar.¹⁸ E de fato, em seu relatório, Bouet enfatizou a importância que Gezo atribuía à criação de um consulado francês em Uidá, havendo também assinalado que a existência de um consulado inglês tornava imperativa a fundação de um seu equivalente francês.¹⁹

Convencido de que os esforços diplomáticos não conseguiriam suspender o tráfico negreiro em Uidá, o governo britânico decidiu, em dezembro de 1851, meses depois da missão de Bouet, impor um bloqueio naval à maioria dos portos do golfo de Benim. No que dizia respeito a Régis, a mensagem foi clara: o alvo principal dos britânicos era Uidá e a própria fábrica francesa na cidade. Enquanto, para as autoridades britânicas, o bloqueio era a única maneira de obrigar os dirigentes dos portos bloqueados a desistir do incentivo ao tráfico de escravos, Régis estava convencido de que esse objetivo declarado não passava de um pretexto para que se obtivessem vantagens comerciais para os britânicos nos portos rivais de Badagry e Lagos.²⁰ Os benefícios decorrentes da bem-sucedida missão de Bouet se perderiam, caso o bloqueio de Uidá persistisse, como se queixou amargamente Régis ao ministro francês das Relações Exteriores, exortando-o a agir com rapidez e firmeza para garantir a rápida suspensão do bloqueio. No entanto, este durou quase seis meses e só foi suspenso quando Gezo, ciente dos prejuízos que vinham sendo causados a sua economia, concordou em assinar um tratado em que se comprometia a acabar com a exportação de escravos.

Em 1876-1877, Uidá foi submetida a outro bloqueio britânico, dessa vez para punir Glele, o sucessor de Gezo, que se

¹⁸ Archives d'Outre-Mer, Aix-en-Provence (doravante abrev. como AOM), Afrique iv, n° 1: de Régis ao ministro da Marinha e das Colônias, 11 de janeiro de 1851. Para uma descrição mais completa da missão diplomática de Bouet, ver Jean-Claude Nardin, "La reprise des relations franco-dahoméennes au XIXe siècle: la mission d'Auguste Bouet à la cour d'Abomey", *Cahiers d'Études Africaines*, 7/25, 1967, p. 51-126. Ver também a descrição de Bouet, "Le royaume de Dahomey", *L'Illustration*, 20, 1852, pp. 31-42, 58-62, 71-74.

¹⁹ O cônsul francês que acabou sendo nomeado (embora só em 1862) era, na verdade, um agente de Régis, Marius Daumas.

²⁰ Cf. C. W. Newbury, *The Western Slave Coast & Its Rulers*, Oxford, 1961, p. 55.

havia recusado a pagar uma multa de 80.000 galões de azeite de dendê, imposta a ele pelas autoridades britânicas de Lagos.²¹ O bloqueio chegou ao fim depois de dez meses, unicamente porque os comerciantes europeus de Uidá, em particular os franceses, concordaram em pagar a multa imposta a Glele, para evitar a destruição de seus negócios. A rivalidade entre a França e a Grã-Bretanha é uma ilustração de como a presença europeia exerceu impacto na administração de Uidá durante o período abolicionista, num grau que não havia ocorrido durante o século XVIII. Na cruzada anti-escravagista, somente a Grã-Bretanha dispôs-se a adotar medidas severas, como o bloqueio do principal porto comercial do Daomé. Apesar do efeito limitado dessas medidas sobre o próprio rei, elas foram uma indicação da incapacidade de seus agentes de controlarem com eficiência os comerciantes europeus de Uidá, especialmente aqueles que podiam contar com um respaldo sólido por parte das autoridades de seus países de origem.

A posição do chacha com respeito à rivalidade entre a França e a Grã-Bretanha é de particular importância. Durante o reinado de Gezo, não há dúvida de que o chacha foi o principal representante do rei em Uidá. Dada a pressão britânica sobre seu amigo monarca, para que este desistisse do tráfico negreiro, com o qual Souza também estava comprometido, o chacha deu grande apoio aos interesses dos franceses na cidade. Por exemplo, apresentou pessoalmente a Gezo, em 1843, André Brue, o principal agente da fábrica de Régis.²² Sua atitude contribuiu enormemente para intensificar a rivalidade anglo-francesa no Daomé. Não só a fábrica de Régis era acusada de comerciar escravos; seu agente, com a assistência de Souza, exercia considerável influência e impunha respeito no país. Entretanto, os sinais de irritação com a influência francesa tornaram-se perceptíveis antes do fim do governo de Gezo, como observou Protet, uma autoridade francesa que visitou o Daomé em 1858:

²¹ Ver Catherine Coquery, “Le blocus de Whydah (1876-1877) et la rivalité franco-anglaise au Dahomey”, *Cahiers d’Études Africaines*, 2/7, 1962, pp. 373-419.

²² Ver a exposição de Brue, “Voyage fait en 1843, dans le royaume de Dahomey”, *Revue Coloniale*, 7, 1845, pp. 55-68.

É verdade que esse rei [Gezo], que há mais de dois anos não tem outro assessor senão o Sr. Vidal [agente de Régis], nem mesmo nas questões de política interna, não passa da sombra de seu filho [o herdeiro necessário Badahun, futuro rei Glele] e de seus ministros (...), e sua recusa a cumprir as promessas feitas ao Sr. Vidal parece ser uma vingança dos reis que se reuniram ao redor dele contra a fábrica francesa, cuja influência prejudicou as livres decisões do rei.²³

Na realidade, esses sintomas perceptíveis foram reflexo do impacto socioeconômico e político da transição do tráfico negreiro para o comércio do dendê na cidade costeira de Uidá. Na década de 1850, o dendê despontou como o principal produto de exportação daomeano. De maneira lenta, mas segura, o tráfico negreiro estava morrendo. Diversamente deste, porém, o comércio do dendê não podia ser privilégio apenas dos agentes do rei e de alguns mercadores particulares abastados.²⁴ O desenvolvimento posterior da comunidade mercantil de Uidá viria a afetar a situação do chacha. O filho mais velho e sucessor de Francisco Félix de Souza nesse cargo, Isidoro Félix de Souza (1850-1858), nunca desfrutou de uma influência semelhante à do pai. Seu irmão mais novo e sucessor, Ignácio Félix de Souza, foi liquidado pelo rei Glele, sob a suspeita de fornecer informações à patrulha naval anti-escravagista britânica. Sem dúvida, essa eliminação do chacha foi o reflexo de uma tensão crescente entre Abomé e a comunidade mercantil de Uidá, cujos chefes das principais famílias eram também os chefes de áreas importantes da cidade.²⁵

²³ AOM, Afrique iv, n° 80: de Protet ao ministro da Marinha e das Colônias, 20 de maio de 1858. O crescimento de um partido de oposição aos franceses no Daomé, que incluiu o iovogã de Uidá, também foi assinalado por outro oficial francês, A. Vallon, que visitou o reino em 1856 e 1858: “Le royaume de Dahomey”, *Revue Maritime et Coloniale*, i, 1860, pp. 332-631; ii, 1861, pp. 329-353.

²⁴ Ver também Robin Law, “Royal monopoly and private enterprise in the Atlantic trade: the case of Dahomey”, *Journal of African History*, 18, 1977, pp. 555-577.

²⁵ Robin Law, “The politics of commercial transition: factional conflict in Dahomey in the context of the ending of the Atlantic Slave Trade”, *Journal of African History*, 38, 1997, pp. 213-233.

Uma vez que esse aspecto da história de Uidá foi abordado em detalhe por Robin Law, numa outra contribuição a esta coletânea,¹ ele não será examinado aqui com maior profundidade.

CONCLUSÃO

Eu gostaria de concluir sublinhando os pontos principais levantados neste artigo. A conquista daomeana de Uidá representou mais do que uma busca de acesso ao mar e ao comércio europeu. Fez parte da política mais geral de expansão territorial do Daomé. Assim, o governo daomeano da cidade organizou-se dentro do contexto de uma província integrada no restante do reino. A despeito da importância estratégica do tráfico de escravos e da necessidade de manter a vigilância sobre os comerciantes europeus em atividade nesse centro, Uidá nunca foi, como sugeriram os antropólogos da escola “substantivista”, “administrada como uma cidade de brancos, isolada do Daomé propriamente dito e sob a jurisdição das autoridades residentes”.²⁶ Como mostrou a presente discussão, os representantes das empresas comerciais européias em Uidá tinham acesso aos reis do Daomé, através de visitas formais e informais, e o poder de controle exercido sobre eles pelas autoridades daomeanas residentes era limitado. A mudança de status do iovogã e a posição do chacha são ilustrativas nesse aspecto.

Apesar de integrada na estrutura estatal daomeana, como afirmou recentemente Edna Bay, Uidá continuou, até a conquista colonial francesa, a ser

uma entidade impossível de controlar por completo. Ao longo de toda a história do reino, as relações entre os reis e os indivíduos de destaque da região costeira refletiram a tensão dessa independência incipiente.²⁷

²⁶ Rosemary Arnold, “A port of trade: Whydah on the Guinea Coast”, in Karl Polanyi (org.), *Trade and Markets in the Early Empires*, Chicago, 1971, p. 165. Quanto a essa visão, ver também Karl Polanyi, *Dahomey and the Slave Trade: an analysis of an archaic economy*, Seattle, 1966.

²⁷ Edna G. Bay, *Wives of the Leopard: Gender, politics and culture in the Kingdom of Dahomey*, Charlottesville, Virginia, 1998, p. 108.

Essa relação ambivalente de Uidá com o reino daomeano refletiu-se nas suspeitas que a monarquia manifestou em relação à lealdade desse porto, quando eclodiu a guerra com a França, em 1890.²⁸

²⁸ Robin Law, “The politics of commercial transition...”, *op. cit.*, p. 233.

4. DO INTERIOR À COSTA: LACUNAS A SEREM PREENCHIDAS NO ESTUDO DO TRÁFICO NEGREIRO NO DAOMÉ*

Esta comunicação não deixa de ter relação com outra apresentei, na Universidade de Stirling (Escócia), em abril de 1996, sobre as fontes locais pouco exploradas no estudo do tráfico negreiro, no Daomé.¹ Fiz então observar, que a enorme dependência das fontes externas deixa pouco lugar às transformações políticas, econômicas, sociais e culturais provocadas no interior do continente pela expansão do tráfico, na medida em que estas fontes externas constituem a parte mais valorizada nas preocupações dos observadores e atores não-africanos. Em ambos os casos, o objetivo continua sendo o mesmo: apreender os impactos locais do tráfico negreiro e da escravidão.

A despeito dos inúmeros trabalhos de pesquisa sobre o papel do Daomé no tráfico transatlântico de escravos, restam ainda não poucos pontos obscuros sobre a questão. As mudanças e alterações provocadas localmente no interior, direta ou indiretamente, por este tráfico, estão longe de constituir os temas principais ou prioritários de pesquisa. Fica-se com a impressão de que Abomé, capital do Daomé, e Uidá, seu porto comercial, continuam a ser os principais centros de interesse dos pesquisadores. Enquanto isso, as regiões há muito tempo e seguidamente vítimas dos ataques do exército daomeano são um campo de pesquisa ainda pouco ou insuficientemente explorado. Essas regiões são ocupadas principalmente pelas populações ketu, sabe, idaisa e mahi, que ainda mantêm fresca em sua memória a lembrança daqueles tempos difíceis.

A presente comunicação examinará precisamente, em primeiro lugar, as manifestações contemporâneas daquela lembrança, sobretudo entre os iorubas do atual Benin. Ela tentará, em seguida,

* Publicado em *Cahiers des Anneaux de la Mémoire*, Nantes, 1999, nº 1. Tradução: Maria José Lopes da Silva. Revisão da tradução e aspectos históricos: Dr. Valdemir Zamparoni (UFBA).

¹ E. Soumonni, "The neglected local source material for studying the slave trade in Dahomey" in R. Law (ed.), *Source material for studying the Slave trade and the African diaspora* (Centre of Commonwealth Studies), University of Stirling. Occasional paper nº 5, dezembro, 1997.

fazer o balanço das relações dessas populações com Abomé, para, finalmente, identificar algumas pistas de pesquisa através da exploração das fontes locais.

Num breve estudo anterior,² enfatizei, a exemplo de outros pesquisadores,³ o elo existente entre os ataques de Abomé, na época do tráfico negreiro, contra os seus vizinhos e a reação destes últimos frente à conquista francesa. O caso dos Ketu e dos Sabe é, neste sentido, significativo. Tais grupos iorubas, inicialmente, acolheram como “libertadores” os franceses já instalados em Porto Novo e Cotonou, e lhes deram, por iniciativa do reino Gun, de Hogbonou, seu suporte na conquista de Abomé.⁴ Os colonizadores, por vezes, foram beneficiados por diversas formas de cooperação: serviço de espionagem, transporte, provimento das tropas, etc... As populações de Ketu, Sabe, Oho e Itakete teriam combatido como voluntárias ao lado dos franceses.⁵ A vitória do exército francês, nessas condições, não pode ser explicada apenas pela superioridade militar (equipamento, treinamento, disciplina). A “colaboração” de todos aqueles que se sentiam libertos do terror de Abomé também tem que ser levada em consideração.⁶

² E. Soumonni, “Aspects des mouvements nationalistes en pays Yoruba (Bénin et Nigeria) de la Conquête coloniale à l’indépendance”, in C. R. Ageron e M. Michel (eds.), *l’Afrique noire française: l’heure des indépendances* (CNRS, Paris, 1992), pp. 353-359.

³ Ver, principalmente: A. I. Asiwaju, *Western Yorubaland Under European Rule, 1889-1945: A comparative analysis of French and British Colonialism*, Longman, 1976; “Indigenization of European colonialism in Africa: Processes in Yorubaland and Dahomey since 1860”, in S. Forter, W. F. Mommsen e R. Robinson (eds.), *Bismarck, Europe and Africa: the Berlin Africa Conference, 1884-1885 and the Onset of Partition* (Oxford University Press, 1988, pp. 441-451); S. C. Anignikin, *Les origines du mouvement national au Dahomey, 1900-1939* (Tese de doutorado 3º ciclo, Paris VII, junho, 1980); B. Obichere, “The African Factor in the Establishment of French Authority in West Africa, 1880-1900” in P. Gifford e R. Louis (eds.), *France and Britain in Africa: Imperial Rivalry and Colonial Rule*, New Haven, 1971, pp. 443-490.

⁴ A. I. Asiwaju, “Indigenization... *op. cit.* p. 445.

⁵ A. I. Asiwaju, *Western Yorubaland... op. cit.* p. 55.

⁶ D. Ross, Dahomey, in M. Crowder (ed.), *West African Resistance: the Military Response to Colonial Occupation*, Londres, Hutchinson, 1971, pp. 144-169.

Os razões de uma tal reação são conhecidos e compreensíveis. Essas populações, como veremos mais adiante, foram várias vezes alvo das expedições de Abomé, expedições que arrasaram, mais de uma vez, Ketu e Sabe, no decorrer do século XIX. A lembrança dolorosa desse período ainda está viva na memória coletiva desses antigos reinos.

A manifestação mais recente dessa lembrança foi a comemoração, em dezembro de 1994, do “Centenário do Renascimento de Ketu”, ou seja, da reconstrução da cidade após a conquista do Daomé, em 1894. Entretanto, como foi muito bem aludido,⁷ a lembrança de um renascimento remete às circunstâncias e consequências de uma morte.

A ocasião foi, portanto, particularmente propícia para lembrar que o Renascimento só foi possível graças à dominação francesa, o que justifica, aliás, a pertença de Ketu ao atual Benin:

“Já no início do século, o argumento decisivo para pertencer ao atual Benim foi, para os filhos de Ketu, segundo a tradição oral, o reconhecimento aos franceses, aos quais deviam o seu retorno à terra natal, após uma dezena de anos de deportação para Abomé.”⁸

A comemoração pretendia ser também uma homenagem “aos filhos e filhas de Ketu que tiveram a coragem de retornar para a sua terra e para as suas casas em ruínas, para empreender uma obra de reconstrução...”, uma expressão gratidão em memória dos “segundos fundadores” de Ketu em 1894, vindos não mais de Ile-Ife, mas de Abomé!⁹

A comemoração, sem dúvida, não poderia deixar de reabrir, à sua maneira, esta “página lúgubre da história de Ketu com Abomé”, para definir as responsabilidades de uns e de outros.

E como o bom exemplo começa em casa, os filhos de Ketu, atribuíram inicialmente a si próprios a causa de suas derrotas frente a Abomé, particularmente a de 1886, que levou à completa

⁷ Padre Moise Adéniran Adekambi, “Centenaire de la Renaissance de Kétou: quelques réflexions”, in *La Croix du Bénin*, 2 de dezembro, 1994, pp. 3 e 10.

⁸ *Ibid.*

⁹ *Ibid.*

destruição de sua cidade. A traição e a cumplicidade com o inimigo foram, assim, assumidas. Um provérbio ketu não diz que “o inimigo está fora da casa, enquanto o criminoso está dentro?”

Reconhecer sua responsabilidade na derrota, não é, evidentemente, reconhecer sua responsabilidade na guerra. Neste nível, a resposta não deixa sombra de dúvida: colocar-se na perspectiva de Abomé cujas guerras ofensivas com o seu rastro de atrocidades e de crimes acabaram levando os habitantes de Ketu a se perguntar, referindo-se aos fon, se estes eram verdadeiramente seres humanos! (*Egun mbonia?* é um fon ou um homem?).

O Centenário do Renascimento de Ketu é ilustrativo da atualidade das conseqüências do tráfico de escravos nas relações inter-étnicas no atual Benin, como demonstrou Sylvain Anignikin,¹⁰ numa comunicação na Conferência organizada pela UNESCO, em Cotonou, em junho de 1997, sobre as formas de discriminação na África sub-saariana. Examinando as raízes históricas dos conflitos étnicos, no Benin, o autor, fez primeiro uma distinção entre as guerras de conquista e hegemonia, de um lado, e as guerras do tráfico negreiro, do outro. As primeiras visam menos destruir o país inimigo do que enfraquecê-lo para submetê-lo. As segundas, ao contrário, buscam destruí-lo para reduzir seus habitantes à escravidão. É óbvio, que no caso do Daomé, cujo surgimento e expansão estão estreitamente ligados ao tráfico negreiro, tal distinção pode parecer especulativa, e até mesmo sem muito sentido para as populações vítimas das guerras de Abomé: ketu, sabe, idaisa e mahi. Quando se sabe que, depois de um longo cerco, Ketu foi arrasada pelas tropas de Glele, seus habitantes massacrados ou levados para Abomé para serem escravizados, compreende-se o ressentimento dos descendentes do antigo reino ioruba.

Os mahi também tiveram com Abomé uma experiência bastante dramática. O País Mahi era uma reserva ideal para os caçadores de escravos do Daomé que, a cada estação seca, retornavam para destruir as aldeias e reduzir seus habitantes à

¹⁰ S. Anignikin, *Intercultural and inter-ethnic relations in Benin: Historical roots of ethnic and sectionalist conflicts* (Cotonou, junho, 1997).

escravatura.¹¹ O martírio do povo mahi parece ter atingido o paroxismo em Houndjilo, chefatura cujas aldeias foram arrasadas por Gezo, que queria, assim, vingar a derrota sofrida, antes, por suas tropas, sobretudo a captura de dois de seus irmãos.¹²

Esses exemplos permitem compreender que as feridas abertas nas relações inter-étnicas e interculturais pelas razias escravistas foram profundas a ponto de resistirem à prova do tempo. Demonstram igualmente que o estudo científico das conseqüências locais do tráfico negreiro não deriva apenas de uma curiosidade intelectual. Conhecê-las é tão necessário como o estudo do próprio tráfico negreiro, para derrubar tabus e preconceitos, e para assentar as relações inter-raciais, inter-étnicas e interculturais em bases mais razoáveis. É provavelmente a melhor maneira de colocar os traumas ligados ao tráfico negreiro e à escravatura em seu contexto histórico.

Se, como foi assinalado na Introdução, os impactos locais do tráfico negreiro no Daomé, ainda não foram objeto da atenção que merecem, seria equivocado crer o estudioso que se lançasse nesse tipo de pista se encontrasse num terreno virgem. Existem documentos contemporâneos e trabalhos de pesquisa posteriores sobre os principais grupos vitimizados pelas guerras de Abomé.¹³ Eles permitem formar uma idéia da amplitude dos estragos causados e sugerem, sobretudo, questões suscetíveis de orientar pesquisas mais aprofundadas sobre aspectos importantes, pouco ou insuficientemente examinados até agora. O que sobressai dos relatos da época e dos trabalhos de pesquisa posteriores é o papel de Oyo como fator importante nas relações conflituosas do Daomé

¹¹ *Ibid.*

¹² *Ibid.*

¹³ A lista dos documentos e publicações é longa e bem conhecida dos especialistas. Bastam algumas indicações, no âmbito desta breve comunicação: Biodun Adediran, *The Frontier States of Western Yorubaland, 1600-1889* (IFRA, Ibadan, 1994); A. I. Asiwaju, *Western Yorubaland... op. cit.*; I. A. Akinjogbin, *Dahomey and its Neighbours, 1708-1818*, Cambridge, 1967; S. O. Biobaku, *The Egba and their Neighbours, 1842-1872*, Oxford, 1957. R. Law, *The Oyo Empire, 1600-1836*, Oxford, 1977; R. Law, "Dahomey and The North-West", *Cahiers du CRA*, n° 8; R. Law, *The Slave Coast of West Africa, 1550-1750* (Clarendon Press, Oxford, 1995); Montserrat Palau-Marti, *Les Sabe-Opara: Recherches et Matériaux*, Inéditos. 3 vols., Paris, 1992; E. G. Parrinder, *The Story of Ketu*, Ibadan University Press, 2ª edição, 1967.

com seus vizinhos. Esse elo não me parece suficientemente valorizado nos trabalhos dos pesquisadores do Benin. O destino de Oyo influenciou, em larga medida, o destino das relações do Daomé com os ketu, sabe, idaisa e mahi. Pode-se, assim, distinguir dois períodos principais na evolução dessas relações.

1. Do estabelecimento do reino até Gezo: é o período da supremacia de Oyo, apesar das tentativas expansionistas de Abomé;
2. De Gezo até a conquista francesa: o Daomé, libertado da tutela de Oyo, impõe duras provas a seus vizinhos.

No decurso do primeiro período, se o temor de uma represália de Oyo parece ter imposto a Abomé um limite, ele não foi tão dissuasivo para impedir incursões entre os vizinhos ioruba e mahi. Então, em 1789, sob Kpengla, Ketu foi vítima de um ataque daomeano que teria feito mais de 2.000 prisioneiros dos quais somente 200 foram reservados para o tráfico; os outros teriam sido ou sacrificados ou reduzidos à escravidão em Abomé.¹⁴ No entanto, a tradição ketu dá uma versão totalmente diferente segundo a qual o exército do Daomé é que teria sofrido uma derrota dolorosa! Seja como for, Oyo não parece ter reagido diante da agressão daomeana, o que leva a se colocar questões quanto ao estatuto de Ketu frente ao de Oyo. Sem dúvida existia entre os dois reinos amizade e cooperação ocasional ou pontual, sem que, no entanto, se pudesse falar de aliança formal.¹⁵

As mesmas questões podem ser colocadas quanto às relações com Sabe, provavelmente, com as mesmas tentativas de resposta. Porém, o fato de que, para invadir o Daomé, os exércitos de Oyo passassem pelo território Sabe basta para explicar as inquietudes de Abomé frente ao amigo de seu inimigo. Não é de se estranhar que, nessas condições, Sabe tal como Ketu, com frequência, tenha sido alvo da ambição expansionista do Daomé.

Libertado da tutela de Oyo durante o segundo período, o Daomé deu livre curso aos seus apetites face aos territórios que considerava dependentes diretamente da sua área de expansão e

¹⁴ E. G. Parrinder, *Story of Ketu*, *op. cit.* pp. 41-42.

¹⁵ R. Law, *Oyo Empire*, p. 142.

de influência. Os territórios mahi, Idaisa, Sabe e Ketu foram arrasados vezes seguidas pelos exércitos de Abomé, a partir dos anos de 1820. Samuel Ajayi Crowther, em visita a Ketu, em 1853, encontrou o palácio praticamente em ruínas, depois de freqüentes incêndios. Os agentes do rei de Abomé são suspeitos de estarem na origem de alguns desses incêndios.¹⁶

Gezo, sabe-se, apesar da versão oficial, foi morto ao voltar de uma incursão na região de Meko, próxima à aldeia de Epo, subordinada a Ketu, que deveria sofrer as conseqüências desse ato durante o reinado de Glele, sucessor de GEZO. Depois de ter sido saqueada, em 1883, a cidade teria sido destruída após um longo cerco, em 1886. Glele foi auxiliado nessa empresa por agentes recrutados em Ketu, entre eles um famoso espião, o vendedor de amuletos Arepa.¹⁷ A cidade arrasada só deveria ser reconstruída, como já foi lembrado, depois da conquista do Daomé pela França.

Em 1823, a cidade mahi de Kpaloko, aliada de Oyo, foi invadida pelo Daomé. O Alafin correu em seu socorro mas foi derrotado por GEZO diante da cidade. Essa derrota de Oyo teria deixado os mahi à mercê dos daomeanos, que praticamente conquistaram uma boa parte do seu território por volta de 1840.¹⁸

Durante o mesmo período, Sabe foi alvo dos ataques de Abomé. Efetivamente, a partir de 1848, seu território foi continuamente devastado, e sua capital, destruída por duas vezes. A tradição oral estima em 143 o número de localidades destruídas durante este período.¹⁹

Naquela época, os idaisa viviam permanentemente com medo das tropas daomeanas; seu território estava na rota que elas seguiam para atingir Sabe e o centro do território ioruba.

A menção, mesmo superficial, às relações estabelecidas entre Abomé e os povos ketu, sabe e mahi, permite entender por que a recordação desta época está longe de se apagar, no seio dessas populações. Ela parece também sugerir, contrariamente à pretensão desta comunicação, que as transformações provocadas,

¹⁶ E. G. Parrinder, *op. cit.* p. 47.

¹⁷ *Ibid.*, p. 63.

¹⁸ R. Law, *Oyo Empire*, p. 272.

¹⁹ Biodun Adediran, *Frontier States... op. cit.*, p. 181.

no interior, pelo tráfico negreiro, afinal de contas, não são assim tão mal conhecidas! É verdade que os relatos da época e os trabalhos de pesquisa ulteriores (publicados ou não) não são avaros de detalhes sobre os eventos ou os conflitos relacionados a esse tráfico. Entretanto, se olharmos mais detidamente, esses detalhes suscitam mais perguntas que respostas sobre alguns problemas fundamentais. E é precisamente nesse nível que parece necessário identificar novas pistas de pesquisa.

Como aparece claramente nos documentos do período, na tradição oral e nos trabalhos de pesquisa (publicados ou não), os diferentes conflitos entre Abomé e seus vizinhos – próximos ou distantes – estão longe de ser objeto de consenso. Na mesma batalha, o vencedor, segundo uma fonte, sofre derrota esmagadora, segundo outra fonte. A natureza e a extensão das batalhas, geralmente, são vagas. O número e o destino dos prisioneiros, também.

O próprio local onde se desenrolaram as batalhas nem sempre é fácil de se identificar. Em tais condições, a releitura e a reinterpretação dos documentos conhecidos e das tradições coligidas não são um exercício inútil. É até mesmo um pré-requisito para qualquer tentativa de resposta às numerosas perguntas que estão postas no estágio atual de nosso conhecimento sobre as transformações e conturbações locais provocadas pelo tráfico de escravos, no antigo reino do Daomé.

Uma dessas perguntas – e não das menores – é o que aconteceu com os cativos de guerra das expedições, quase anuais, das tropas de Abomé nas zonas que constituíam sua principal fonte de abastecimento de escravos. Há uma pista interessante de pesquisa cujo interesse ultrapassa o âmbito local. A investida daomeana contra Ketu, em 1789, teria permitido a Abomé fazer mais de 2.000 prisioneiros dos quais apenas 200 se destinaram à venda. O restante foi sacrificado ou escravizado. O mesmo ocorreu em 1886, quando Ketu foi destruída, quase todos os seus habitantes teriam sido ou massacrados ou escravizados em Abomé.

Ao longo do século XIX o território Sabe foi, seguidas vezes, devastado e muitas dezenas de localidades destruídas. Nos territórios Idaisa e Mahi foi, mais ou menos, a mesma coisa.

Esses relatos, mais ou menos épicos, suscitam problemas que possibilitam pesquisas locais. Há por exemplo, o impacto demográfico dos conflitos em nível local, no período do tráfico e da escravatura. A natureza e a amplitude das destruições, o número de cativos massacrados, vendidos e exportados é compatível com o nível atual da população nessas regiões? Se tantos cativos foram massacrados ou sacrificados, como explicar o número tão elevado de escravos exportados?

Outra questão não menos importante: o destino dos escravos exportados, sobretudo durante o reinado de Glele, quando as condições para o “comércio ilícito” do tráfico tinham se tornado mais difíceis do que na época do seu antecessor, GEZO. Sob este último, a Casa *Regis* estava implicada na alforria (?) de prisioneiros para utilizá-los em sua feitoria de Uidá; inicialmente, como “trabalhadores livres”, e depois, como “emigrantes voluntários”, nas Antilhas.²⁰ O que menos se sabe, é que os portugueses, durante o reinado de Glele, recorreram ao mesmo estratagema para adquirir mão-de-obra servil para sua colônia de São Tomé.²¹ Aliás, foram as autoridades locais desta última que tentaram, entre 1885 e 1887, colocar o reino do Daomé sob a proteção de Portugal com vistas a adquirir “trabalhadores livres” para as plantações das ilhas portuguesas. Efetivamente, entre agosto de 1885 e novembro de 1887, duração do protetorado, 691 pessoas teriam sido embarcadas do Daomé para São Tomé, como “trabalhadores livres”.

Sabe-se que o responsável pelo Tratado do efêmero protetorado foi Xaxá Julião de Souza, que pagou caro seu papel duvidoso de mediador entre o Daomé e Portugal.²²

Não seria absurdo supor que um bom número de cativos ketu, sabe, idaisa e mahi, durante os conflitos daquela época,

²⁰ Para maiores detalhes, ver E. Soumonni, *Trade and Politics in Dahomey with particular reference to the House of Regis, 1841-1892* (Tese de doutorado, Universidade de IFE, 1983, cap. 2)

²¹ Cf. J. A. Djivo, “Le Roi Glélé et les Européens: du Protectorat Portugais sur le Dahomey et son Échec (1885-1887)” (Colóquio do Centenário da Morte do Rei Glele, Abomé, dez. 1889).

²² *Ibid.*

tenham se reencontrado disfarçados de “trabalhadores livres”, em São Tomé.

Porém, a tradição oral e outros documentos mostram que um número não negligenciável de cativos tomou o caminho de Abomé, onde foram escravizados, quando não sacrificados. Existem, atualmente, algumas tradições sobre o destino desses escravos nas quais os descendentes podem ser identificados. Sabe-se que alguns conseguiram fugir e retornar para a sua região de origem. A conquista francesa de Abomé levou à libertação de muitos outros. Há ainda muito a aprender com aqueles cujo retorno, instados por Ketu, permitiu dar nova vida e esperança à sua terra natal.

A vida e as condições de escravidão em Abomé, antes da conquista francesa, continuam insuficientemente conhecidas. É claro que com a queda da demanda externa por escravos – que não diminuiu a intensidade e a violência dos conflitos internos – grande número de cativos foi cada vez mais empregado em trabalhos domésticos ou agrícolas. Uniões entre senhores e escravos, ou entre príncipes e escravos não eram tão raras. Todos esses assuntos podem ser objeto de pesquisas específicas suscetíveis de esclarecer grande número de questões mais amplas.

As crises políticas nos reinos vítimas dos conflitos da época do tráfico foram importantes. Biodun Adediran, no final do trabalho já citado,²³ evocou brevemente, “a instabilidade política, em Ketu”, “as crises constitucionais e a guerra civil, em Sabe”, “a desintegração, em Idaisa”. Mas a questão precisa ser estudada em maior profundidade para determinar o significado do tráfico e da escravidão nestes acontecimentos.

As pesquisas entre os escravos retornados das Américas poderiam nos esclarecer sobre a proveniência interior de alguns deles. Isso já foi enfatizado no que concerne a Uidá.²⁴ A mesma coisa poderia ser feita com os portos da costa foram embarcados ou desembarcados escravos de origens diversas. Em tese defendida

²³ Biodun Adediran, *Frontier States... op. cit.*

²⁴ E. Soumonni, “Some neglected local source material for studying the Slave trade in Dahomey”, *op. cit.*

recentemente na Escola de Altos Estudos em Ciências Sociais de Marselha, Milton Roberto Monteiro Ribeiro reproduziu um trecho do relato de um certo Hilaire Bandéira, residente em Lomé, cujo avô seria originário de Savalou, em território mahi.²⁵ “nós vimos de Savalou. Somos mahi. Minha aldeia é Mokpa...”

Porém, o mais interessante no relato de Bandéira, é que seu avô, Justino Bandeira, teria sido levado para o Brasil devido a uma traição, a um complô familiar que o conduziu, sem ele saber, para Agoue. Justino, assegura ele, não foi vendido, “como se vendem os escravos para conseguir bebida, ou outra coisa, dinheiro, etc. Deram-no de presente aos negreiros...”

Este testemunho é revelador da dificuldade da entrevista oral sobre a escravidão, sobretudo entre os descendentes de escravos pois muitos estão pouco dispostos a recordar sua condição servil. Porém, trata-se de uma fonte preciosa para o estudo do impacto social do tráfico de escravos.

Temas importantes de pesquisa parecem emanar dessas considerações gerais sobre o impacto local do tráfico de escravos, na época da escravidão. Os estudiosos do Benin podem encontrar nesses temas fontes de reflexão original e escapar, assim, das trilhas batidas das quais nada de novo podem extrair. A coleta e a exploração crítica das tradições orais irá ajudá-los muito.

Os locais de conflito identificados ou por identificar, as investigações arqueológicas sobre os sítios das aldeias devastadas ou os palácios destruídos, as migrações internas de população direta ou indiretamente envolvidas no tráfico, os escravos de retorno aos seus locais de origem, etc., eis um número de temas cuja exploração pode permitir melhor estabelecer o elo entre o interior e a costa, no estudo do tráfico negreiro e da escravidão, no antigo reino do Daomé.

²⁵ M. R. Monteiro Ribeiro, *Agouda – Les “Brésiliens” du Bénin* (Tese de doutorado, Universidade de Marselha, 1996).

5. A COMPATIBILIDADE ENTRE O TRÁFICO DE ESCRAVOS E O COMÉRCIO DO DENDÊ NO DAOMÉ, 1818-1858*

Um dos temas centrais da história da África Ocidental na época da luta contra o comércio negreiro é a transição do tráfico de escravos para o comércio “legítimo”. O Daomé, um grande exportador de escravos e, mais tarde, de azeite-de-dendê, tem sido frequentemente citado como um ilustrativo estudo de caso dos problemas e implicações dessa transição.¹ No Daomé, o reinado do rei Gezo, de 1818 a 1858, foi de especial importância nesse processo de substituição da exportação de escravos pela de produtos do dendezeiro.²

Na verdade, Gezo chegou ao poder através de um golpe de Estado, com a ajuda de um famoso traficante de escravos, o brasileiro Francisco Félix de Souza, numa época em que os ingleses lideravam uma cruzada internacional pela supressão do tráfico de escravos no Atlântico.³ Ao longo dos quarenta anos do reinado de Gezo, os britânicos exerceram sobre ele uma pressão implacável para que abandonasse a escravatura e os sacrifícios humanos, dois traços fundamentais da história do Daomé. Embora tenha havido resistência a essa pressão, o azeite-de-dendê progressivamente emergiu como o principal produto de exportação do Daomé, em

* Publicado em LAW, Robin (org.). *Do tráfico de escravos ao comércio “legítimo”: A transição comercial da África Ocidental no século XIX*. Atas das conferências do Centre of Commonwealth Studies, Universidade de Stirling, N.York, CUP, 1995, pp. 78-91. Tradução: Vera Ribeiro. Revisão da tradução e aspectos históricos: Dr. Valdemir Zamparoni (UFBA).

¹ Ver esp. Catherine Coquery-Vidrovitch, “De la traite des esclaves à l’exportation de l’huile de palme et des palmistes au Dahomey”, in Claude Meillassoux (org.), *The Development of Indigenous Trade and Markets in West Africa* (Londres, 1971), pp. 107-123; John Reid, “Warrior aristocrats in crisis: the political effects of the transition from the slave trade to palm oil commerce in the nineteenth-century kingdom of Dahomey”, tese de doutorado, Universidade de Stirling, 1986; Robin Law, “Dahomey and the end of the Atlantic slave trade”, Centre of African Studies, Boston University, Working Papers in African Studies, No. 165, 1992.

² Cf. também Elisée Soumonni, “Dahomean economic policy under Ghezo, 1818-1858: a reconsideration”, *JHSN*, 10/2, 1980, pp. 1-11.

³ Quanto ao papel de Souza, ver David Ross, “The first Chacha of Uidá: Francisco Felix de Souza”, *Odu*, nova série, 2, 1969, pp. 19-28.

lugar dos escravos. Assim, Gezo pôde superar a “crise de adaptação” resultante da passagem do tráfico de escravos para o comércio do dendê, com isso provando, ao contrário do pressuposto filantrópico contemporâneo, que o comércio de seres humanos e o de produtos agrícolas eram compatíveis.

Na historiografia do Daomé oitocentista, nem todos os componentes da política de Gezo foram adequadamente avaliados até hoje. Estudiosos beninenses viram o reinado desse monarca como um momento decisivo na história política e econômica do reino, por duas grandes razões.⁴ Primeiro, sua ascensão ao trono ocorreu através de um golpe de Estado que derrubou seu predecessor, Adandonzan, em 1818, com isso pondo fim ao que é geralmente chamado como um reinado de terror (1797-1818). Segundo, atribuiu-se a ele o mérito de haver promovido a mudança do tráfico de escravos para o comércio “legítimo” de produtos do dendezeiro. Afirma-se que, ao perceber que o tráfico negreiro já não tinha futuro, Gezo tomou a iniciativa de estimular o desenvolvimento do comércio do dendê. Em outras palavras, ele foi hábil para superar duas crises, uma política (a deposição de Adandozan) e uma econômica (a transição do comércio de escravos para o comércio “legítimo”). Não é de admirar que termos como “renovação”, “ressurgimento” e “revolução econômica”, sejam freqüentemente usados para avaliar seu desempenho. No exame dos dois aspectos da crise, a importância da questão da transição comercial no golpe de Estado de 1818, bem como suas implicações para a política subsequente de Gezo, raramente são levadas em consideração por muitos estudiosos beninenses.

Outro fator que, de modo geral, ainda está por ser adequadamente avaliado na política de Gezo é sua hábil exploração da rivalidade entre a França e a Grã-Bretanha, ambas responsáveis

⁴ Ver, em particular, Honorat Aguessy, “Du mode de l’existence de l’État sous Ghezo (Danhomè, 1818-1858)”, tese de doutorado, Universidade de Paris, 1969; Jean Roger Ahoyo, “Les marchés d’Abomé et de Bohicon: approche historique et étude géographique”, dissertação de mestrado, Universidade de Paris, 1972; Joseph Adrien Djivo, *Guézo: la rénovation du Dahomey*, Dakar, 1977; Maurice A. Glélé, *Le Danxome: du pouvoir aja à la nation fon*, Paris, 1974; Leslie E. d’Almeida, “Le Dahomey sous le règne de Dada Glélé, 1858-1889”, tese de doutorado, Universidade de Paris, 1973.

pela supressão do tráfico de escravos na costa da África Ocidental, mas não igualmente comprometidas com essa tarefa.⁵ Enquanto os britânicos pressionavam Gezo para que abrisse mão do tráfico negreiro e dos sacrifícios humanos, os franceses adotaram uma postura conciliatória quanto a essa questão. A melhor ilustração dessa atitude é o apoio oficial desfrutado por Victor Régis, um negociante de Marselha, cuja empresa foi autorizada a reocupar o antigo forte escravocrata francês do porto de Uidá, no Daomé, apesar das suspeitas e acusações de tráfico de escravos que recaíam sobre seus representantes.⁶

À medida que forem destacados os diversos componentes da política de Gezo, será discutido neste artigo que, apesar dos muitos problemas políticos e econômicos que criou para seu regime, a “crise de adaptação” à passagem do tráfico de escravos para o comércio “legítimo” foi, em larga medida, superada com sucesso pelo rei Gezo.

A ASCENSÃO DE GEZO, 1818

O reinado de Adandozan é, sem sombra de dúvida, um dos temas mais controversos da história política do Daomé. A origem dessa controvérsia é a tradição oficial, que apagou completamente seu nome da lista de reis do país. Tal medida sem precedentes foi justificada pelos crimes também sem precedentes atribuídos a Adandozan. Os relatos da época e muitos estudos posteriores retrataram-no como um Nero africano. Assim, para o missionário francês abade Pierre Bouche, “ele deixou entre seus súditos as mais tristes lembranças (...). Exceto pelo rosto e pelo nome, mal se

⁵ Cf. A. G. Hopkins, *An Economic History of West Africa*, Londres, 1973, pp. 114-115. Sobre as ambigüidades da política francesa, ver também Serge Daget, “France, suppression of the illegal trade, and England, 1817-1850”, in David Eltis e James Walvin (orgs.), *The Abolition of the Atlantic Slave Trade*, Madison, 1981, pp. 193-217; Lawrence C. Jennings, “French policy towards trading with African and Brazilian slave merchants, 1840-1853”, *Journal of African History*, 17, 1976, pp. 515-528.

⁶ Para uma exposição mais completa, ver Elisée Soumonni, “Trade and Politics in Dahomey, with particular reference to the House of Régis, 1841-1892”, tese de doutorado, Universidade de Ife, 1983.

poderia dizer que era um ser humano.”⁷ Como se isso não bastasse, até a legitimidade do reinado de Adandozan é questionada em algumas tradições. Cornevin, por exemplo, chama-o de “o rei regente,”⁸ enquanto, de acordo com Herskovits, “os daomeanos da atualidade não hesitam em falar do cruel Adandozan, que, assumindo a regência durante a menoridade de Gezo, tinha tanto amor ao poder que não havia extremos a que não chegasse para conservá-lo.”⁹ A imagem tradicional de Adandozan como um regente maléfico, que teve de ser obrigado a abdicar, geralmente vem sendo contestada em estudos recentes. Akinjogbin, por exemplo, considera-a “totalmente enganosa” e nada mais é do que um meio para justificar a ascensão irregular do próprio Gezo ao trono.¹⁰

O fato de o nome de Adandozan ter sido apagado do registro oficial dos reis pode ser interpretado como uma ilustração dessa tentativa consciente. Akinjogbin também é de opinião que a história da maldade de Adandozan talvez não esteja desvinculada do fato de ele ter sido “um jovem monarca imaginativo e progressista, muito à frente de sua época.”¹¹ Djivo é da mesma opinião:

Adandozan detinha o poder. Não lhe faltavam iniciativas. Algumas destas foram audaciosas e fizeram de seu reinado um período excepcional para uma profunda transformação dos hábitos e mentalidade tradicionais, demasiadamente ligados aos velhos costumes. Seu erro foi ter-se atrevido a atacar os tabus institucionais.¹²

É contra esse tipo de reavaliação do reinado de Adandozan que Maurice Glele, ele próprio um descendente de Gezo, parece protestar em seu livro. Seguindo a tradição oficial, Glele explicou a deposição de Adandozan por duas causas. A primeira teria sido

⁷ Abade Pierre Bouche, *La Côte des esclaves et le Dahomey*, Paris, 1885, p. 339.

⁸ Robert Cornevin, *Histoire du Dahomey*, Paris, 1962, p. 117.

⁹ Melville J. Herskovits, *Dahomey, an Ancient West African Kingdom*, Nova York, 1938, vol. I, p. 12.

¹⁰ I. A. Akinjogbin, *Dahomey and its Neighbours, 1708-1818*, Cambridge, 1967, p. 200.

¹¹ Akinjogbin, *Dahomey...*, *op. cit.*, p. 200.

¹² Djivo, *Guézo*, *op. cit.*, p. 26.

seu sadismo, que ele não contesta, já que, em sua própria época Adandozan, era considerado “a própria personificação do espírito demoníaco.”¹³ A segunda foi seu desrespeito à tradição, porque, “durante vinte anos, ele se recusou a fazer sacrifícios em honra a seu pai, Agonglo! Estava cometendo o maior crime do reino.”¹⁴ Glele rejeita com desdém a tentativa de interpretar a atitude de Adandozan como a de “um monarca imaginativo e progressista, desejoso de romper com o passado, com costumes obsoletos.”¹⁵ O que é surpreendente na argumentação de Glele é seu silêncio sobre Francisco Félix de Souza, também conhecido como Chacha, o famoso negreiro brasileiro que a maioria dos documentos escritos considera cúmplice de Gezo no golpe contra Adandozan. Esse significativo e, eu suspeito, deliberado silêncio, sugere o papel que o tráfico de escravos atlântico pode ter desempenhado na deposição de Adandozan.¹⁶

Há evidências suficientes, nos relatos da época, para sustentar essa hipótese. Os comerciantes estrangeiros e os diretores de feitorias fortificadas em Uidá costumavam ser tratados com rudeza pelos representantes de Adandozan. Entre 1797 e 1804, por exemplo, quatro diretores portugueses foram “expulsos, em rápida sucessão.”¹⁷ Muitos portugueses, capturados em ataques de surpresa contra Porto Novo e Badagry, também foram feitos cativos na capital daomeana, Abomé. Adandozan os considerou prisioneiros de guerra e não se dispôs a libertá-los sem o pagamento de um resgate, condição que o governador português do forte de Uidá recusou-se a aceitar.¹⁸ Isto pode sugerir que a atitude de Adandozan para com os comerciantes estabelecidos em seu reino explica, em grande parte, porque os relatos europeus da época

¹³ Glele, *Le Danxome...*, *op. cit.*, pp. 120-121.

¹⁴ *Idem*, p. 116.

¹⁵ *Ibid.*, p. 125.

¹⁶ “Deliberado” no sentido de que o autor, ele próprio descendente de Gezo (como deixa claro na introdução do livro), talvez considere embaraçoso para a imagem de seu grande ancestral o papel de Francisco Félix de Souza no golpe de Estado de 1818.

¹⁷ Akinjogbin, *Dahomey...*, *op. cit.*, p. 187.

¹⁸ Pierre Verger, *Trade Relations between the Bight of Benin and Biafra from the 17th to the 19th Century*, Ibadan, 1976, p. 231.

contribuíram para alardear sua maldade. Essa atitude também explica porque Francisco Félix de Souza, ele mesmo encarcerado em Abomé por Adandozan, deu seu apoio a Gezo.

Nem mesmo o desrespeito de Adandozan pelas tradições pode estar totalmente desvinculado da questão do tráfico de escravos no Atlântico. Pode-se imputar aos “Costumes Anuais” (a principal cerimônia pública da monarquia daomeana, na qual se distribuíam presentes aos líderes reunidos e ao povo), com seu caráter irregular e pouco marcante, a responsabilidade pelo abandono das feitorias européias em Uidá, entre 1797 e 1807, e o declínio do comércio europeu com o Daomé. Mas esses costumes anuais irregulares e pouco marcantes também podem ter refletido, como sugeriu Akinjobin, uma tentativa de Adandozan de afastar seu reino do tráfico de escravos.¹⁹ Objetando a essa interpretação, poder-se-ia argumentar, é claro, que o declínio do comércio europeu com o Daomé nesse período deveu-se não à política deliberada de Adandozan, mas ao fato de o Ato da Abolição britânico ter sido aprovada durante seu reinado; mas sabemos que esse Ato não teve efeitos mágicos nem imediatos. Também se poderia levantar a objeção de que Adandozan foi relativamente ineficaz em suas campanhas militares, o que minou a oferta de prisioneiros de guerra a serem vendidos aos europeus; mas poderíamos indagar até que ponto o tratamento precário que ele deu aos negreiros, privando-os das armas necessárias, foi responsável por esse fracasso militar.

Pelo que foi dito até aqui, parece ter havido uma relação dialética entre o comércio negreiro no Atlântico e a política interna de Adandozan. Talvez não seja absurdo, embora haja poucas provas diretas, vê-lo como um rei inovador desejoso de romper com o tradicional tráfico de escravos. O fato de Francisco Félix de Souza ter-se aliado à insurreição contra ele, conferindo a esta sua “maior probabilidade de sucesso”, mostra que a orientação política de Adandozan era tida como prejudicial aos interesses estrangeiros no Daomé.²⁰ O famoso traficante de escravos brasileiro, como já se assinalou, “era mais uma extensão, um agente do lado europeu”

¹⁹ Akinjobin, *Dahomey...*, *op. cit.*, pp. 193-194.

²⁰ *Idem*, p. 196.

do tráfico no Atlântico “do que do lado africano.”²¹ E viria a exercer grande influência na política econômica de Gezo.

Nesse contexto, parece que Gezo, ao contrário de seu predecessor, não foi um partidário relutante do tráfico de escravos. Seu compromisso com este, reforçado pelo pacto de sangue feito com o homem que se costuma considerar o mais notório dos negreiros na costa da África Ocidental, permaneceria inabalável durante todo o seu reinado. Sua resistência à pressão britânica para que abrisse mão desse comércio, o fortalecimento de suas forças armadas através da organização de uma tropa regular de “Amazonas”, e o impulso dado às campanhas militares durante seu reinado, devem ser vistos como compatíveis com esse compromisso.

A ASCENSÃO DO COMÉRCIO DO DENDÊ

Que validade tem a suposição de que Gezo, havendo percebido que o tráfico de escravos já não tinha futuro, tomou a iniciativa de incentivar o desenvolvimento do comércio do azeite-de-dendê? Se o tráfico negreiro realizado durante seu reinado fazia parte da tradição econômica do reino, a emergência do dendê como grande produto de exportação durante o mesmo período constituiu, de fato, uma mudança significativa, e veio a se tornar um fator importante na política interna e externa do Daomé. No entanto, como podemos explicar esse fenômeno? Pelo declínio do tráfico de escravos, em consequência de um controle mais efetivo dos oceanos pelas potências europeias, ou pela política econômica deliberada, consciente e habilidosa de Gezo?

A afirmação de que a ascensão e o crescimento do comércio legítimo implicaram o declínio e a eliminação do tráfico negreiro não é incontestável. Com respeito ao golfo de Biafra, David Northrup observou que,

[...] combinando as tendências do tráfico negreiro e do comércio de dendê na primeira metade do século XIX, parece inevitável a

²¹ Dov Ronen, “On the African role in the trans-Atlantic slave trade in Dahomey”, *CEA*, 11, 1971, pp. 5-13.

conclusão de que a ascensão do comércio do dendê não coincidiu com um declínio do tráfico de escravos, mas, antes, as duas formas de comércio se expandiram em conjunto até a década de 1830.²²

No Daomé, do mesmo modo, o comércio do dendê expandiu-se, a princípio, paralelamente a um tráfico negreiro ainda florescente. De acordo com Patrick Manning, “a exportação de escravos e de produtos do dendezeiro coexistiu desde o fim da década de 1830 até meados da de 1860; a receita proveniente dos escravos e do dendê foi aproximadamente igual na década de 1840, e a partir daí dos produtos do dendezeiro predominaram.”²³ Todavia, a campanha britânica contra o comércio de escravos no Daomé baseou-se, precisamente, na afirmação de que o tráfico negreiro e o comércio “legítimo” eram incompatíveis. Para alcançar o objetivo de eliminar o comércio negreiro, promovendo o “legítimo” (e vice versa), os britânicos adotaram duas estratégias. A primeira foi convencer Gezo, através de missões especiais enviadas a Abomé, a abandonar o tráfico de escravos e dedicar sua energia à promoção do comércio legítimo. As missões de William Winniett e John Beecroft, enviadas a Abomé em 1847 e 1850, respectivamente, coadunaram-se com essa primeira estratégia. A segunda estratégia consistiu em medidas mais severas, como o bloqueio dos portos daomeanos para impedir a exportação de escravos. Assim, o bloqueio de Uidá, em 1851-1852, durou quase seis meses e só foi suspenso depois que Gezo concordou em assinar um tratado (13 de janeiro de 1852) no qual se comprometeu a suspender a exportação de escravos. Esse compromisso, de acordo com os britânicos, nunca foi por ele honrado, e ao mesmo tempo, o monarca daomeano sustentava a opinião de que não podia ser pessoalmente responsabilizado pela continuidade da exportação ilegal de escravos.

O fato de a ascensão do comércio do dendê não haver coincido com um declínio do tráfico negreiro foi uma ilustração

²² David Northrup, “The compatibility of the slave and palm oil trades in the Bight of Biafra”, *Journal of African History*, 17, 1976, p. 361.

²³ Patrick Manning, *Slavery, Colonialism and Economic Growth in Dahomey, 1640-1960*, Cambridge, 1982, p. 13.

do impacto relativo dessas duas estratégias adotadas pelos britânicos. De qualquer modo, elas certamente não foram os fatores decisivos na transição ocorrida no Daomé, que se deveu, antes, a mudanças nos padrões da demanda ultramarina. Como Patrick Manning observou, “os fatores mais fundamentais na substituição [das exportações de escravos por exportações agrícolas] foi a declinante demanda transatlântica de escravos e a crescente demanda de produtos do dendezeiro.”²⁴

É necessário reconsiderar a visão de que a maior parte do mérito pelo desenvolvimento do comércio do dendê coube aos governantes africanos, como uma medida tomada contra o declínio previsível do tráfico negreiro.²⁵ No Daomé, como noutras partes da África, esse movimento foi instigado por estímulos externos. Gezo, como outros governantes africanos, simplesmente reagiu a esses estímulos externos, mas o fez entendendo que a nova forma de comércio poderia ser realizada *pari passu* com a antiga. O novo produto simplesmente significaria uma elevação da receita, suplementando a que era obtida com o tráfico de escravos. Certamente, foi por ter percebido isso que Gezo tomou providências positivas para incentivar o novo comércio na década de 1840, declarando que o dendezeiro era uma árvore sagrada, a qual era proibido derrubar. Ele também tomou a providência crucial de transformar o *kouzou*, uma espécie de imposto monárquico sobre produtos agrícolas, introduzido durante o reinado de Quegbadja (c. 1645-1680), num imposto pagável com azeite-de-dendê por todos os cultivadores do dendezeiro, a ser recolhido por um importante dignitário, o Tavisá.

Os mercadores de escravos que operavam no Daomé também perceberam o novo comércio como uma oportunidade adicional para seus negócios. A visão de que Francisco Félix de Souza opôs-se ao comércio do dendê é questionável.²⁶ Essa idéia foi defendida através da referência ao relato de John Duncan de que, na década de 1840, Gezo desestimulou a exportação do óleo obtido da árvore

²⁴ Idem, p. 13.

²⁵ K. O. Dike, *Trade and Politics in the Niger Delta, 1830-1885*, Oxford, 1956, pp. 68-69.

²⁶ Maximilien Quénum, *Au Pays des Fons*, Paris, 1938, p. 296.

shea,²⁷ a conselho dos negreiros espanhóis e portugueses de Uidá; é com base nesse relato que Catherine Coquery-Vidrovitch considera plausível essa opinião.²⁸ Mas, como Robin Law acertadamente ressaltou, o fato de a proibição ter-se restringido ao óleo da *shea*, que crescia nas regiões setentrionais do Daomé, sugere que talvez ela tenha pretendido proteger os interesses dos produtores de dendê perto da costa de Uidá, e não representar uma oposição ao comércio “legítimo” como tal.²⁹

Não é ilícito concluir dessa discussão que Gezo estimulou o comércio do dendê por tê-lo visto não como um substituto, mas como um complemento do tráfico de escravos. As duas formas de comércio eram tidas como compatíveis e, na verdade, assim se revelaram durante todo o seu reinado. Uma das grandes razões pelas quais se viabilizou a estratégia de Gezo de combinar o comércio de escravos com o de dendê foi que os franceses, ao contrário dos britânicos, exerciam pouca pressão sobre ele para que acabasse com o tráfico negreiro. A feitoria do comerciante francês Victor Régis, em Uidá, desenvolveu seus negócios com o dendê nesse contexto, e sua história constitui uma faceta interessante dos problemas da transição comercial do Daomé.

O PAPEL DE VICTOR RÉGIS

A reocupação da antiga feitoria francesa de escravos em Uidá pela firma de Régis, em 1841, ocorreu, é preciso lembrar, no contexto da campanha contra o tráfico negreiro. Considerando esse pano de fundo, ela tendeu a levantar suspeitas dos que

²⁷ Nota do revisor: tanto quanto nos foi possível averiguar junto ao Centro de Botânica do Instituto de Investigação Científica Tropical (Lisboa), a espécie da África Ocidental conhecida em inglês por “shea tree” ou “shea butter tree” corresponde, a *Vitellaria paradoxa* C.F. Gaertn. subsp. *paradoxa*, também anteriormente conhecida por *Butyrospermum parkii* e *Butyrospermum paradoxum* subsp. *Parkii*. Não temos conhecimento da existência de nome em português.

²⁸ Coquery-Vidrovitch, “De la traite des esclaves à l’exportation de l’huile de palme”, op. cit., p. 116.

²⁹ Robin Law, “Royal monopoly and private enterprise in the Atlantic trade: the case of Dahomey”, *Journal of African History*, 18, 1977, p. 571.

estavam em cruzada contra o tráfico de escravos. Ciente desse perigo, o governo francês foi muito cauteloso ao lidar com a questão. O pedido para a reocupação do forte só foi atendido em termos condicionais. A condição foi que a feitoria não se envolvesse no comércio de escravos; e, como empresa privada, ela não poderia hastear a bandeira francesa tricolor a menos que esta tivesse uma tarja branca.³⁰

De fato, não tardaram a surgir, de várias fontes, acusações de que a feitoria de Régis em Uidá estava traficando escravos. Para os britânicos (negociantes, oficiais de marinha, exploradores, etc.), a feitoria francesa não apenas incentivava esse tráfico, como estava ativamente engajada nele. Essa crença baseava-se, em parte, em observações do dia-a-dia: no interior da feitoria, os galões de azeite-de-dendê conviviam com escravos.³¹ A crença proveio também do apoio dado por Gezo à feitoria, um apoio logicamente percebido como recompensa pela atitude conciliatória de Régis em relação ao tráfico negreiro no Daomé. Foi particularmente significativo que André Brue, um representante da feitoria de Régis, tenha sido apresentado a Gezo, em 1843, pelo famoso traficante de escravos Francisco Félix de Souza.³² A marinha britânica ficou mais e mais convencida de que somente um estrito bloqueio de Uidá poderia pôr fim ao que ela considerava uma atividade criminosa.

Mas as acusações de tráfico de escravos contra a feitoria de Régis não vieram apenas dos britânicos. Também entre os franceses havia a crença de que as atividades dos agentes de Régis não se restringiam ao comércio “legítimo”. Em reação à queixa de Victor Régis de que seus agentes não vinham recebendo ajuda suficiente da esquadra naval francesa, Montagnières de la Roque, da *Division Navale des Côtes d’Afrique* [Divisão Naval da Costa da África], salientou a predileção desse comerciante por estabelecer seus

³⁰ Bernard Schnapper, *La politique et le commerce français dans le Golfe de Guinée de 1838 à 1871*, Paris, 1964, p. 164.

³¹ Sir Richard Burton, *A Mission to Gelele, King of Dahomé*, org. de Colin Newbury, Londres, 1966, p. 82.

³² Ver a narrativa do próprio Brue em “Voyage fait en 1843, dans le royaume de Dahomey”, *Revue Coloniale*, 7, 1845, pp. 55-68.

negócios em notórios centros de tráfico de escravos: “A Esquadra da África”, escreveu ele, “testemunha diariamente sua participação indireta no comércio de escravos, por ele fornecer as mercadorias necessárias a mercados escravagistas, como Uidá e Benguela.”³³ Entretanto, as acusações mais virulentas contra a feitoria de Régis vieram de um viajante francês, o naturalista Christophe Colomb, que passou dois anos no Daomé (de junho de 1847 a setembro de 1849).³⁴ As observações de Colomb sobre as atividades dos agentes de Régis em Uidá chegaram a Paris enquanto ele ainda estava no Daomé. Assim, numa carta ao ministro do Comércio, de 6 de dezembro de 1848, ele acusou a firma de Régis de abertamente comerciar escravos. Renovou essa acusação em diversas ocasiões, particularmente em 1850, quando *L'Ecureuil*, um navio de propriedade de Victor Régis, foi vendido a negreiros portugueses com o objetivo de traficar escravos.

O modo como essas diversas e reiteradas acusações foram recebidas nos meios oficiais é altamente significativo. Ele contradiz a cautela exibida no atendimento do pedido de reocupação da antiga fortaleza de escravos. A despeito do visível embaraço, houve uma tentativa evidente de limpar a imagem de Victor Régis e apresentá-lo como um honrado representante dos interesses franceses no Daomé. Essa atitude foi ilustrada pelo teor de uma carta redigida pelo ministro da Agricultura e do Comércio à Câmara de Comércio de Marselha, em 18 de dezembro de 1850.³⁵ Depois de negar qualquer caráter oficial aos relatórios de Colomb, a carta concluiu:

Além disso, fiquei profundamente desgostoso com as graves acusações de C. Colomb a uma das casas mais respeitáveis de Marselha. O diretor dessa casa [isto é, Victor Régis], cuja experiência e conhecimento, neste exato momento, são generosamente oferecidos ao governo, merece respeito e gratidão por seu altruísmo e dedicação.

O desgosto do ministro, no entanto, não pôde impedir a instauração de uma comissão de inquérito, encabeçada por Bouet-

³³ Archives des Colonies, FOM, Sénégal XIII, p. 14b, 26 de outubro de 1846.

³⁴ *Idem*, Sénégal IV, p. 42b.

³⁵ *Ibid.*

Willaumez, para investigar as acusações de Colomb. De acordo com o relatório dessa comissão, rumores locais, mais do que fatos precisos, haviam contribuído para as suspeitas de que os agentes de Régis estavam em conluio com os negreiros. Assim, Brue foi acusado de tráfico de escravos e de, através desse comércio, haver acumulado uma fortuna de 400.000 francos franceses após apenas quatro anos em Uidá! O relatório concluiu com uma sugestão: a expulsão de todos os comerciantes de Uidá.

Quanto à venda de um navio a negreiros portugueses, Oddo, o comandante da embarcação, sofreu um processo judicial e foi convidado por Colomb a depor. Victor Régis defendeu-se, afirmando que o *Ecureuil* estava ligado a sua feitoria do Gabão, envolvida exclusivamente com o comércio de marfim. A crise dessa mercadoria, declarou ele, o havia obrigado a vender o navio. Régis descartou por completo as acusações de Colomb como fantasias de um lunático irresponsável. Entretanto, a gravidade das acusações contra ele obrigou o ministro da Justiça a encaminhar seu dossiê ao promotor público de Aix-en-Provence para maior consideração. Como resultado desse gesto, foi feita uma busca na residência de Victor Régis em Marselha. O famoso mercador, no entanto, era inteligente o bastante para não guardar documentos comprometedores em sua casa. Encarou a busca como uma afronta e intimou o governo francês a desmentir, através da gazeta oficial *Le Moniteur*, todas as acusações feitas contra sua feitoria em Uidá. O impacto dessa exigência arrogante foi imediato. O ministro da Justiça escreveu ao promotor público de Aix-en-Provence, instando-o a agir com “a máxima discrição”: “Recebi queixas”, acrescentou, “sobre a busca indiscreta feita pela polícia na residência de Régis em Marselha.”³⁶ Depois dessa mensagem, não é de surpreender que o processo tenha se “perdido lamentavelmente nos corredores da burocracia”, embora, segundo o promotor, Régis fosse geralmente visto como traficante de escravos.

Os estratagemas de Victor Régis para recrutar “trabalhadores livres” e “emigrantes livres” deram a seus adversários novos

³⁶ Jean-Claude Nardin, “La reprise des relations franco-dahoméennes au XIXe siècle: la mission d’Auguste Bouet à la cour d’Abomey, 1851”, *CEA*, 7, 1967, p. 65.

indícios de seu papel duvidoso no tráfico de escravos. Em 1850, ele pediu permissão ao governo francês para readquirir escravos do rei do Daomé. Como “trabalhadores livres”, esses escravos alforriados teriam que trabalhar dez anos em sua feitoria antes de se tornarem completamente livres.³⁷ A resposta a esse pedido também ilustrou a atitude ambígua das autoridades francesas em relação ao comércio negreiro no Daomé. Embora questionasse a motivação filantrópica que estaria por trás da proposta de Régis e as vantagens que os daomeanos retirariam dela, o governo francês não a rejeitou. Na verdade, o diretor da empresa de Régis foi implicitamente incentivado a ir adiante com seu projeto, se conseguisse obter a concordância das autoridades daomeanas. Nesse caso, o governo francês “se certificaria de que a promessa de libertar os escravos depois de seu serviço fosse honrada.”³⁸

O objetivo fundamental do projeto de Régis referente aos “trabalhadores livres” no Daomé tornou-se mais passível de suspeita quando ele se envolveu no posterior esquema (1857-1861) da “emigração livre”. Sabe-se que o governo francês, no intuito de recrutar trabalhadores emigrantes da costa da África Ocidental para a Martinica e Guadalupe, assinou um contrato com Victor Régis. Mas, como não havia africanos livres ansiosos por emigrar, o esquema só poderia funcionar se escravos fossem disfarçados de emigrantes. Desse modo, muitos “trabalhadores livres” de Uidá foram transformados em “emigrantes livres” e levados para as Índias Ocidentais em navios negreiros. Acusações e protestos vindos de vários lugares trouxeram enorme embaraço ao governo francês, a ponto de Victor Régis achar necessário escrever ao imperador Napoleão III para se justificar e se eximir.³⁹ Essa carta é a melhor ilustração das idéias e atitudes do comerciante para com a escravidão e o tráfico negreiro.

Régis afirmou que os negócios em que estava envolvido nada tinham a ver com o comércio de escravos. Segundo ele, o comércio de escravos implicava a escravidão na partida e na chegada, ou seja, o escravo permaneceria como escravo mesmo

³⁷ Archives des Colonies, Sénégal IV, p. 42b.

³⁸ *Idem.*

³⁹ *Ibid.*

em terras estrangeiras. O que ele estava fazendo, alegou, era exatamente o inverso: “Entregamos escravos para fazer deles cidadãos.” A escravidão, prosseguiu, era uma instituição muito antiga e difundida na África, e só poderia ser abolida em se dominando o continente inteiro e lhe impondo a civilização. Como isso parecia impossível, restava apenas aguardar e esperar que viessem mudanças da providência divina. Régis era de opinião que esse comércio, mais do que o uso da força, contribuía para melhorar o destino de algumas partes da costa africana, enquanto o interior como um todo continuava a viver em estado de selvageria. Aqueles que pensavam que o fim do esquema de emigração faria cessarem os conflitos internos eram sonhadores. Os africanos, no entender de Victor Régis, lutavam entre si por instinto, e não por qualquer motivo definido. Não era de admirar que os cruzadores britânicos e outros meios fossem impotentes para acabar com tais conflitos. Seus comentários, disse ele, baseavam-se na prática, e não na teoria. Daí a conclusão abaixo, de que o esquema de emigração era a única saída, o único meio de salvar os escravos do massacre:

Admitamos por um momento que a abolição da escravatura fosse proclamada por toda parte, que o comércio de escravos perdesse sua justificativa, que a emigração livre parasse por si mesma, em suma, que um bloqueio cerrado da costa africana pudesse ser estabelecido e que o sonho da filantropia se realizasse em todo o seu ideal: que ganhariam os escravos com esse impasse? Só fariam aumentar sua probabilidade de serem massacrados em massa, ou de sucumbirem, um por um, à faca dos sacerdotes fetichistas.

Após um exame rigoroso dessa carta enviada a Napoleão III, fica-se tentado a indagar se o envolvimento de Régis no tráfico negreiro precisa de mais alguma prova e se não é uma questão de semântica, decorrente da definição e do conceito que se tenha do comércio de escravos. E como, segundo Régis, o tráfico de escravos no Atlântico não era nada senão um meio de salvar da morte os africanos selvagens e civilizá-los, a lógica de uma cruzada por sua eliminação era questionável. Assim, não admira que a marinha britânica encarasse a feitoria de Régis como

um fator que contribuía para a manutenção do tráfico de escravos no Daomé. Não surpreende, também, que Régis tenha encarado o bloqueio de Uidá pela marinha britânica, em 1851, como deliberadamente dirigido contra seus interesses.

Victor Régis tinha boas razões para acreditar nisso. O bloqueio de 1851 seguiu-se à missão de Auguste Bouet a Abomé (maio-agosto de 1851), a qual Régis havia iniciado e cujo resultado foi a assinatura do franco-daomeano em 1º de julho de 1851.⁴⁰ Um exame cuidadoso desse documento mostra o quanto Victor Régis explorou a missão em benefício de sua empresa. Como o mais importante dentre os comerciantes franceses estabelecidos no Daomé, ele foi o primeiro a se beneficiar da proteção e liberdade de comércio que Gezo prometeu a todos os colonos franceses em seu reino (artigo 1). Beneficiou-se também de várias outras cláusulas do tratado: por exemplo, da proteção especial que o rei prometeu ao comércio do dendê (art. 4) e do compromisso de Gezo com a repressão severa das fraudes no fornecimento de azeite-de-dendê, que poderiam prejudicar essa nova indústria em desenvolvimento (art. 7). Régis beneficiou-se ainda da proscrição dos funcionários subalternos, que ao menor pretexto, tentavam desestimular o comércio do dendê (art. 8). Por último, assegurou-se à feitoria de Régis uma oferta regular e permanente de trabalhadores, empregados em condições que poderiam ser consideradas mais do que favoráveis, já que o rei se comprometeu a punir severamente qualquer indivíduo da área francesa de Uidá que se recusasse a trabalhar sem uma desculpa válida (art. 6).

O que impressiona nesse tratado é a ausência significativa de qualquer sugestão de que Gezo devesse renunciar ao comércio de escravos, aspecto responsável pelo fracasso das missões britânicas enviadas a Abomé. Obviamente, a cruzada contra o tráfico negreiro estava longe de ser uma preocupação central do comerciante de Marselha ou, aliás, do governo francês. A proteção prometida pelo rei a todos os missionários franceses que

⁴⁰ Nardin, “La reprise des relations franco-dahoméennes...”, *op. cit.*; ver também Schnapper, *La politique et le commerce français...*, *op. cit.*, pp. 174-175.

se instalassem em seu reino (art. 10) talvez tenha sido considerada uma prova suficiente da preocupação do tratado com a “*mission civilisatrice*” [missão civilizadora] francesa na região!

No que concernia a Régis, o bloqueio britânico de Uidá visou destruir os benefícios da bem sucedida missão francesa. Sob o pretexto enganoso da eliminação do tráfico de escravos, a estratégia do bloqueio almejava desviar o comércio contínuo do dandê de Popo Pequeno, Porto Novo e Uidá para Badagry. Em seu apelo apaixonado ao governo francês para um fim imediato ao bloqueio, Régis recorreu a apelos nacionalistas e, ao fazê-lo, seus interesses e os da França, como de praxe, tornaram-se sinônimos para ele.

Entretanto, o bloqueio deixou o governo francês numa situação muito delicada. Extremamente relutante em entrar em conflito com os britânicos, a França, além disso, dificilmente poderia fazer uma oposição franca a um bloqueio que, oficialmente, era justificado como parte da política voltada para a abolição do tráfico negreiro. Por isso é que foi adotada uma abordagem diplomática flexível, através da embaixada francesa em Londres, para conseguir a suspensão do bloqueio. Mas esta só ocorreu depois que Gezo, ciente dos prejuízos que vinham sendo causados a sua economia, concordou em assinar um tratado em que se comprometia a acabar com a exportação de escravos.

CONCLUSÃO

O que se pode concluir da experiência de Régis no Daomé é que a questão da “transição” criou dificuldades não apenas para os que, como Gezo, estavam comprometidos com o tráfico negreiro, apesar da cruzada em prol de sua eliminação, mas também para os auto-proclamados promotores do comércio “legítimo”. A despeito das suspeitas e acusações, a reocupação da antiga fortaleza francesa de Uidá não teve a intenção de fazer renascer o comércio de escravos, embora a feitoria de Régis tenha de fato funcionado nos quadros desse comércio, com o apoio dos agentes do rei, e portanto, também tenha contribuído para compatibilizar o comércio do dandê com a exportação contínua de seres humanos durante o período em questão.

Isso não quer dizer que a transição do tráfico de escravos para o comércio “legítimo” não tenha criado dificuldades para o Estado daomeano. A compatibilidade dos dois tipos de comércio, demonstrada com êxito pela política de Gezo nas décadas de 1840 e 1850, não pôde trazer uma solução de longo prazo, visto que a exportação de escravos acabou chegando ao fim, deixando o Daomé na dependência exclusiva do comércio de produtos do dendezeiro. De fato, em virtude de sua longa história de participação no tráfico negreiro do Atlântico, a substituição desse comércio pelo do dendê não poderia ser um processo fácil para o Daomé. As implicações e tensões econômicas, ideológicas e políticas da transição para o Daomé foram examinadas em muitos estudos, particularmente na tese não publicada de John Reid.⁴¹ Em termos puramente econômicos, o comércio do dendê não era tão lucrativo quanto o tráfico de escravos. Embora Gezo o tenha incentivado, Reid concluiu que, em meados do século XIX, “os benefícios do novo comércio para a monarquia ainda eram de importância relativamente insignificante, sobretudo se comparados aos derivados das exportações de escravos que antes floresciam.”⁴² A missão de Brodie Cruickshank ao Daomé, em 1848, enfatizou a importância da receita advinda do comércio de escravos para a coroa, estimada em cerca de £60.000 por ano; não admira que a “vil oferta”, de £400, feita a Gezo pelo governo britânico, como compensação anual pela proposta suspensão das exportações de escravos, tenha sido desdenhosamente rejeitada.⁴³ Convém enfatizar, todavia, que, mesmo que tivesse sido superior ou equivalente à receita proveniente do tráfico negreiro, ainda assim a oferta teria sido rejeitada, uma vez que a importância do comércio de escravos para o Daomé não pode ser avaliada apenas em termos econômicos.

Em decorrência da natureza do tráfico de escravos, que dependia de um suprimento regular de prisioneiros de guerra, Law argumentou que “o Daomé”, por sua longa participação no mesmo, “era um Estado guerreiro, com um ethos militarista profundamente arraigado, que implicava um desdém pela agricultura como algo

⁴¹ Reid, “Warrior aristocrats...”, *op. cit.*

⁴² *Idem*, p. 266.

⁴³ C. W. Newbury, *The Western Slave Coast and its Rulers*, Oxford, 1961, p. 51.

não bélico.”⁴⁴ Assim, para a oligarquia militar do reino, foi difícil e doloroso adaptar-se à nova realidade econômica. Era também perigoso, para qualquer governante daomeano, deixar de levar em conta esse fator. Ademais, os prisioneiros de guerra eram necessários não apenas para a exportação, mas também para os sacrifícios humanos feitos durante os “Costumes Anuais”. O desrespeito a esses costumes podia privar o rei de seu trono. A resistência de Gezo à pressão britânica pela cessação do comércio de escravos foi, portanto, ditada pelas implicações religiosas e culturais que este tinha para seu reino.

As tensões políticas da transição do comércio de escravos para o do dandê foram consequência da importância econômica e cultural do comércio negreiro. A deposição de Adandozan, predecessor de Gezo, como discutimos antes neste ensaio, foi uma ilustração desse problema. Até a resposta muito cautelosa de Gezo aos problemas causados pela transição geraram dissensões na elite governante daomeana, as quais se refletiram na disputada sucessão ao trono após sua morte, em 1858, e nas tensões havidas durante o reinado de seu sucessor, Glele (1858-89).⁴⁵

Entretanto, embora não haja dúvidas de que a transição do tráfico de escravos para o comércio “legítimo” esteve longe de ser fácil, há um consenso nos estudos sobre a história do Daomé na era abolicionista: o reino não foi desestabilizado por essa transição e continuou a ser uma organização política relativamente forte, até a conquista francesa em 1892-4. Essa sobrevivência do Estado daomeano, em minha opinião, mostra que, em última análise, ele superou com êxito a “crise de adaptação” resultante da transição comercial.

⁴⁴ Robin Law, “The diplomacy of commercial transition: Anglo-Dahomian negotiations on the ending of the Atlantic slave trade, 1838-71” (artigo apresentado na Conferência sobre a Vida e a Obra do rei Glele [1858-1889], Abomé, dezembro de 1989).

⁴⁵ Para interpretações diferentes das cisões internas no Daomé durante o período de transição, ver Reid, “Warrior aristocrats...”, *op. cit.*, cap. 8; John C. Yoder, “Fly and Elephant Parties: political polarization in Dahomey, 1840-70”, *Journal of African History*, 15, 1974, pp. 417-432.